

**ARTHUR UTZ**  
**Approches d'une philosophie morale**



**ARTHUR UTZ**

Professeur d'éthique et de philosophie sociale  
à l'Université Fribourg/Suisse

# **Approches d'une philosophie morale**

Avec la collaboration de  
Brigitta von Galen, Dr. ès Lettres

Traduit par Joachim Dinh-Thuc, Dr. jur. Dr. ès Lettres

Editions Beauchesne  
Paris

Editions Valores  
Fribourg/Suisse

Version française de l'original allemand ETHIK (Sammlung Politeia Bd. XXIII),  
Editions F.H. Kerle, Heidelberg et Editions E. Nauwelaerts, Louvain.

Publication de l'Institut International des Sciences Sociales et Politiques  
Fribourg/Suisse

Tous les droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour  
tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

© by Editions Beauchesne et ses Fils, Paris et Editions Valores, Fribourg/Suisse  
1972

## AVANT-PROPOS

Etant résolu à écrire une éthique sociale en cinq volumes dont les deux premiers ont paru, je voulais renoncer à vrai dire à publier une éthique générale à laquelle j'ai travaillé depuis bien plus longtemps qu'à l'éthique sociale. Mais mes élèves me pressaient de publier au moins un manuel contenant les idées essentielles de mes cours. Là-dessus j'ai remis l'amas de manuscrits désordonnés à la comtesse *Brigitta von Galen*, Dr. ès Lettres, première Assistante de mon Institut, et lui ai demandé d'en faire quelque chose. Bien entendu, beaucoup de choses devaient être éliminées, d'autres peut-être complétées quelque peu. J'ai entièrement lu le manuscrit ainsi constitué et je prends personnellement la responsabilité de tout ce qui se trouve dans ce livre. J'ai intentionnellement omis l'histoire et les différentes conceptions de l'éthique. Il existe bien assez de manuels auxquels on peut se reporter pour cela. Je ne mentionne à titre d'exemple que l'oeuvre bien faite de *Hans Reiner* "Die philosophische Ethik". Dans mon livre je ne tiens qu'à livrer la pensée que j'ai élaborée au cours des décennies dans le domaine de l'éthique. Pour cette raison il n'y aura que peu de citations d'auteurs. Le lecteur averti relèvera facilement que c'est le fruit d'une confrontation de ma pensée avec la riche littérature présente.

Fribourg/Suisse, septembre 1969

A.F. Utz



CHAPITRE PREMIER

L'ETHIQUE EST UNE SCIENCE



## I. LE PHENOMENE MORAL

En général l'éthique est définie comme l'étude de l'action morale. Cette définition suppose qu'on puisse au moins de manière approximative déterminer scientifiquement les conditions d'une action morale. Pour cela il faut qu'on connaisse déjà ce qui constitue la moralité. Si l'on n'en parle pas, c'est parce que tout le monde est présumé le savoir.

Si l'on veut définir l'éthique sans parti pris, il est plus prudent de commencer par décrire le phénomène moral, ce qui permet de se rendre compte si ou de quelle manière on peut parler de science morale. Une fois saisie la structure essentielle de la réalité morale (das Sittliche), on verra s'il existe une doctrine de l'action morale sous forme d'un catalogue de normes.

A chaque action nous constatons qu'il se produit dans notre conscience un sentiment de la responsabilité à l'égard de ce que nous faisons. Avant et après l'action nous sommes "engagés" en tant que personnes. Nous nous sentons d'une certaine manière obligés. Là, nous n'avons pas à nous rendre compte de ce que cette obligation ne regarde qu'une chose ou encore une autre chose. Mais nous nous sentons responsables de ce que nous choisissons et faisons librement. Il y a en nous plus qu'un certain sentiment des valeurs. C'est un sentiment des valeurs impératif: Tu dois faire le bien et éviter le mal. Sommes-nous convaincus que nous avons fait le bien, alors nous sommes contents de notre action. Mais si, à notre avis, nous avons fait le mal, alors nous nous sentons même mauvais et condamnables. Nous avons beau choisir librement, nous ne nous sentons pas libres en ce que nous choisissons. Psychologiquement nous sommes libres, parce que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien. Cependant nous nous sentons subordonnés à l'exigence du bien.

Mais, comment cela se fait-il que c'est le bien et non le mal qui nous pousse à agir? Or, il n'est pas possible que le bien, objet de notre vouloir, vienne de lui-même nous poser l'exigence. Alors il est concevable que quelque chose, qui s'oppose entièrement à nous, détermine notre liberté. Il doit y avoir un organe qui nous dicte naturellement l'impératif. Evidemment cet impératif a un objet, le bien justement. Ensuite, cet objet doit être transposé d'une manière ou d'une autre en un sentiment de responsabilité subjective pour s'imposer impérativement.

Ce qui caractérise le sentiment ou la conscience de la responsabilité à l'égard du bien, c'est qu'il nous poursuit directement sans qu'on

puisse déduire son exigence de quelque chose d'autre ou l'y ramener. Il se manifeste en nous comme quelque chose d'absolu, comme un a priori. Si nous cherchions à expliquer la conscience de la responsabilité à l'égard du bien en la ramenant à une fonction utilitaire, nous méconnaîtrions alors son caractère absolu. Nous savons très bien que nous devons faire le bien non pas en vue d'une utilité, mais parce qu'il est un objet qui s'impose à nous de manière inconditionnelle.

La conscience de la responsabilité ne peut être identique à notre liberté, autrement nous ne serions pas obligés. La liberté n'oblige pas par elle-même, elle est plutôt obligée. Cela veut dire que la conscience de la responsabilité, comparable à la "direction", se trouve au-dessus de la liberté qu'elle dirige.

Retenons donc ceci: la conscience de la responsabilité, que nous désignons comme un phénomène moral original, est d'ordre psychique; elle est un impératif spontané de notre raison pratique qui fait appel à notre liberté pour faire le bien et éviter le mal. Cet impératif se manifeste absolument de sorte que nous n'en sortirons pas avec des réflexions d'ordre utilitaire.

Sans doute le philosophe objectera-t-il que, par cette description du phénomène moral où l'impératif est présenté comme un fait psychique, nous nous trouvons en dehors de l'absolu, car tout ce qui est réel se rattache à quelque cause. Mais l'absolu, lui, n'a pas de cause. De là on doit dire avec *Kant* que la réalité morale, étant quelque chose d'absolu, est en même temps sans cause et s'identifie avec la liberté créatrice. Mais comment devons-nous alors comprendre le fait que notre liberté, tout en étant créatrice, est liée par la conscience de la responsabilité?

Nous voyons clairement que le fait d'admettre la réalité morale comme un phénomène psychique entraîne des conséquences logiques. Nous serons en effet placés devant la question de savoir comment cet impératif absolu apparaît, ou si l'on ne doit pas le comprendre comme la participation de la raison absolue. Nous voilà déjà au centre du problème. Le fait de présenter la réalité morale comme un phénomène est tout simplement déterminé par la conception de la philosophie adoptée.

Mais celui qui n'a pas de parti pris philosophique ne pourra point éviter de reconnaître en nous un impératif absolu. Dans le même sens, nous prenons la liberté pour un fait psychique, d'autant plus que nous ne savons pas dans quelle mesure, à chaque acte particulier, nous sommes libres ou influencés. Qui veut séparer la liberté de l'ensemble psychique doit l'interpréter dans le sens d'une liberté transcendante ou d'une idée de la liberté. Par là on a à faire à une liberté "en tant que

telle". Celle-ci est donc détachée de l'ensemble psychique et formalisée de la même manière que l'impératif absolu "en tant que tel".

Le phénomène de l'impératif absolu, de la conscience de la responsabilité ou, comme on dit, de la conscience est pris ici au sens du devoir de faire le bien et d'éviter le mal. Cette explication est fondamentale pour l'éthique toute entière. Nous verrons que seul le point de vue du devoir dépasse l'examen purement psychologique du phénomène moral. Les moralistes français comme, par exemple, *Louis Lavelle*, *Georges Bastide*, *Jean-Paul Sartre*, *Raymond Polin*, *Gabriel Marcel*, *Jean Nabert*, *Paul Ricoeur*, *Albert Camus*, en restent trop à l'explication purement psychologique de la spontanéité et de l'originalité de la réalité morale. Il n'en est pas ainsi chez *René Le Senne* qui veut fonder la valeur absolue en Dieu et cherche ensuite à comprendre le devoir de la conscience humaine. Le point de vue Kantien, selon lequel le devoir est si absolu qu'il perd sa liaison psychique avec la conscience de la responsabilité, est étranger à l'éthique française.

Cette brève présentation du phénomène moral est fondamentale pour la problématique qui se pose à l'éthique. Si, en effet, la réalité morale n'est rien d'autre que la manifestation dans notre raison de l'impératif absolu, commandant de faire le bien et d'éviter le mal, nous devons nous accommoder de ce "phénomène naturel". La seule chose que nous pouvons faire, c'est chercher à expliquer son origine et de réfléchir comment nous pouvons transformer cet impératif absolu en un impératif concret, c'est-à-dire comment nous pouvons l'appliquer à telle ou telle situation donnée. Mais avant de passer à l'analyse de cet impératif, nous devons déterminer clairement la méthode scientifique à appliquer.

## II. LES DIFFÉRENTES MÉTHODES POUR L'ÉTUDE DU PHÉNOMÈNE MORAL

Quelle est la méthode apte à l'étude du phénomène moral? Pouvons-nous l'expliquer à partir de l'expérience purement extérieure, ou ne sommes-nous pas plutôt renvoyés à l'expérience intérieure? Et de quelle manière l'expérience intérieure, dans la mesure où elle en est l'unique méthode, serait-elle à même de fournir des connaissances valables, comme une science se doit de le faire? Autrement dit: l'éthique en tant que science morale repose-t-elle sur l'expérience purement extérieure, ou ne dépend-elle pas plutôt principalement de l'expérience intérieure?

### *L'analyse de l'expérience extérieure comme méthode de l'éthique*

Si l'éthique recevait son objet de l'expérience extérieure, elle serait en quelque sorte comparable à la psychologie expérimentale (psychologie individuelle et sociale), à l'ethnologie et à la préhistoire.

Elle serait comparable à la psychologie expérimentale, si elle n'examinait qu'extérieurement, c'est-à-dire sans l'évaluer, la question de savoir comment naissent chez tel ou tel autre la conscience de la responsabilité, le sentiment de culpabilité ainsi que le sentiment des valeurs. Viennent-ils de la relation entre mère et enfant, des instructions du père, c'est-à-dire d'un processus pédagogique, ou d'une expérience provoquée par le milieu extérieur?

L'éthique admettrait le donné de l'ethnologie et de la préhistoire, si elle se posait cette question: la conscience de la responsabilité est-elle un phénomène également constatable chez tous les hommes de tous les peuples et de tous les temps?

Si l'éthique procédait exclusivement d'après cette méthode — comme, en fait, elle est appliquée par beaucoup d'auteurs — son résultat ne serait qu'expérimental; elle ne serait qu'une science descriptive de la conscience de la responsabilité en devenir, du sens du bien et du mal, et par conséquent de la conscience de la culpabilité et enfin du sens des valeurs. Elle pourrait ainsi fournir la preuve que l'homme, une fois arrivé par l'évolution à cet état, agit selon la conscience de la responsabilité et, peut-être même, que tous les hommes de tous les temps ont agi de la même manière. L'impératif ne serait rien d'autre que le résul-

tat d'un long processus de développement. Mais, par là, on n'explique pas encore le caractère absolu de la responsabilité, ni son caractère obligatoire ni sa valeur universelle. De même, on n'atteint pas encore le fond du phénomène moral.

Il est indéniable que nous puissions expliquer quelques ou peut-être même plusieurs aspects du phénomène moral, au moyen de l'expérience extérieure. On peut dire que tous les jugements de valeur se sont concrètement formés au contact du milieu. Mais la question est de savoir si la voie socio-psychologique permet de pénétrer dans la substance de la conscience de la responsabilité. Le fait que nous comparons des jugements de valeur, provenant de différents cercles culturels, et les examinons, et que nous le faisons d'un mouvement intérieur et irrésistible, montre que notre conscience morale par rapport aux valeurs et à la responsabilité ne se contente pas de jugements tout faits.

### *L'analyse de l'expérience intérieure comme méthode de l'éthique*

Comme l'expérience extérieure ne suffit pas à expliquer le phénomène moral, l'éthique doit également tenir compte des données de l'expérience intérieure. Pour ce faire elle analyse d'abord le déroulement interne d'une action. Elle constate que nous prenons nos décisions morales en dépendance d'une norme dont le rôle est d'éveiller notre conscience de la responsabilité, ensuite que nous éprouvons le sentiment de satisfaction ou de culpabilité selon que nous avons agi conformément ou non à la norme.

Cette analyse tout à fait personnelle de la conscience ne montre rien d'autre que ce qu'un individu reconnaît comme norme obligatoire pour son action. Cela n'implique aucunement que cette norme soit importante pour les décisions morales d'autrui, c'est-à-dire que nous portons en nous une norme de valeur absolue.

Aussi l'éthicien doit-il pousser plus loin cette analyse de l'expérience intérieure et voir si notre conscience de la responsabilité vis-à-vis de la norme n'est pas en rapport immédiat et direct avec le fait que nous sommes des personnes. De là nous pouvons reconnaître que certaines normes valent de la même manière pour tous les hommes, dignes de ce nom, et dont l'action à l'intérieur de la société doit avoir un sens (1).

1) Voir à ce sujet l'excellente analyse des "Bewusstseinstatsachen" chez *Johannes Messner*: *Kulturethik, mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Innsbruck 1954, 8 sq, surtout 10 sq.

Tournons-nous maintenant vers l'analyse de l'expérience intérieure, parce qu'elle est décisive pour l'éthique, et demandons-nous si elle est vraiment valable et dans quelle mesure.

Au début de sa carrière *Lévy-Bruhl* a déclaré que, sur le plan théorique, l'homme primitif ne connaissait pas le principe de contradiction et n'agissait pas selon lui. Mais, d'après nos connaissances actuelles, nous devons dire que le principe de contradiction a une valeur si universelle et si absolue que nous tenons quelqu'un, qui ne pense et n'agit pas selon lui, tout simplement pour anormal et fou. Si l'affirmation de *Lévy-Bruhl* était exacte, laquelle, du reste, fut rétractée par la suite, l'homme primitif ne serait pas encore un être humain. Il représenterait simplement une étape intermédiaire dans le développement de l'animal à l'homme.

Admettre que la loi de contradiction n'est qu'un phénomène, tenant de notre culture présente, semble être un contre-sens car, pour le prouver, nous devrions nous situer en dehors de notre pensée, c'est-à-dire y renoncer. Ici, toute notre pensée se heurte à la limite au-delà de laquelle tous les efforts de penser ultérieurs n'auraient plus de sens. C'est pourquoi *Aristote* a dit que la philosophie n'a pas pour tâche de démontrer les principes, mais qu'elle peut montrer ces principes de base sans lesquels nos pensées et actions n'auraient pas de sens, donc les principes que nous devons accepter si nous voulons continuer à penser et à vivre. Pour lui, philosopher consistait à ramener tous les contenus de notre pensée à un principe, qui est évident mais non démontrable, et qui vaut a priori et absolument pour tous les domaines de la pensée. Aussi, en raison de notre expérience intérieure de la pensée, le principe de contradiction se montre-t-il comme point de départ universel et absolu, comme principe de notre pensée.

Par là tombe d'elle-même la théorie de la critique idéologique totale telle que *Mannheim* l'a formulée le premier. Il assigne à la sociologie de la connaissance la tâche de prouver d'un point de vue transcendantal que les jugements prononcés de manière absolue sont de fait des affirmations émanant d'un style de pensée limité ou plus exactement celle de mettre le contenu de pensée en relation fonctionnelle avec un point commun de référence.

Passons maintenant du plan théorique au plan pratique, et demandons-nous s'il existe ici également une conscience a priori, que nous ne pouvons dépasser, et au-delà de laquelle nous ne pouvons plus trouver aucune critique, pas même une explication théorique. Ainsi, la question que nous nous posons dans l'analyse de notre expérience intérieure, relative à la connaissance de la responsabilité ou de l'impératif

qui prescrit de faire le bien et d'éviter le mal, c'est de savoir si nous ne sommes pas arrivés au principe ultime, qui se dérobe à tout contrôle et qui se légitime par soi-même. Il fut déjà établi qu'il existe sur le plan pratique un premier principe sans lequel nous ne pouvons passer à d'autres formulations, toujours à l'intérieur de l'ordre pratique, car, sans le principe prescrivant "de faire le bien et d'éviter le mal", il ne peut y avoir de conscience morale.

Mais est-il possible de soumettre la conscience de la responsabilité en tant que telle à une critique ultérieure? La preuve contraire nous est fournie par l'expérience intérieure, en ce sens que l'essai de critiquer ce principe enlèverait son sens à toute notre vie, exactement comme la pensée sans la loi de contradiction serait dénuée de sens. Si nous voulons prouver la conscience de la responsabilité, nous devrions sortir de nous-mêmes pour aller à la recherche d'un sujet de la responsabilité, transcendant tous les êtres humains, et de là critiquer notre a priori moral, c'est-à-dire le démasquer comme un a posteriori.

Cela supprimerait à coup sûr le caractère absolu de impératif moral, comme *Kant* l'a excellemment exposé. Mais contre *Kant*, retenons que le caractère absolu de l'impératif moral n'est pas simplement un postulat logique qui dérive de l'idée du devoir inconditionnel. Il est, plutôt, immédiatement donné avec la conscience de la responsabilité, dont la valeur absolue peut être sentie mais non inférée; elle est, par conséquent, quelque chose d'évident, un fait de notre raison pratique, qui fait partie de la nature humaine.

Dès lors, il ne s'agit pas en éthique de prouver l'impératif moral en tant que tel, mais d'en observer les manifestations, d'en contrôler les différentes extériorisations et d'essayer de montrer comment il évolue en son être le plus intime dans les différentes décisions morales.

En conséquence, il existe un vrai parallèle entre la raison théorique et la raison pratique. Cela veut dire que les sciences morales ne commencent pas par la théorie, mais, comme dans les sciences théoriques, par poser un a priori, c'est-à-dire la conscience de la responsabilité et le devoir tout évident qu'il impose (de faire le bien, d'éviter le mal) et qui constitue le point de départ de toutes les réflexions d'ordre pratique, comme le principe de contradiction pour la pensée théorique.

Au fond, la connaissance du caractère moral de notre être résulte de notre propre expérience intérieure, c'est-à-dire de notre vie psychique vécue. Grâce à cela nous réalisons notre être moral sans aucun intermédiaire, de la même façon que, de l'acte même de penser, nous saisissons le fait évident que nous pouvons penser. Aussi nous est-il difficile d'imaginer un être humain à qui la conscience de la responsabilité

puisse faire défaut, indépendamment de la diversité des formes qu'elle peut avoir.

L'évidence vécue ne doit pas être rejetée comme étrangère à la recherche scientifique, parce que même l'appréciation d'un objet, si théorique soit-elle, n'est possible que grâce à notre intuition. Le fait que nous discutons avec les autres prouve que nous supposons chez eux cette même faculté intuitive, indépendamment de la manière dont chacun de nous juge. Si nous doutions de la structure naturelle même de notre raison pratique, la seule situation sociale possible demeurerait un état de guerre permanent. Partout où nous avons affaire à un être moral, nous supposons qu'il accepte le principe: "Faire le bien, éviter le mal". Cette conviction n'est pas simplement le résultat de l'expérience extérieure. Par rapport à un objet particulier, notre jugement de valeur peut changer. Alors l'expérience extérieure constitue un contrôle obligatoire pour éviter de confondre notre impératif personnel et concret avec l'impératif général. Mais, ce contrôle une fois fait, nous devons revenir à notre impératif a priori, autrement nous ne pourrions pas engager notre responsabilité. Il reste à nous demander dans quelle mesure un acte concret peut vraiment être l'objet de l'impératif absolu, et c'est là la question centrale de l'éthique.

L'idée qu'on se fait de l'expérience intérieure de la conscience détermine sa propre conception morale. Si l'on n'examine que les décisions particulières de la conscience, on trouvera des causes qui varient constamment en fonction de son contenu. Ce seront la dépendance de la situation sociale (*Auguste Comte*), la recherche du bonheur sous telle ou telle forme (*Herbert Spencer, Jean-Marie Guyau, Henri Bergson*) ou le désir d'une vie idéale qui varie d'un individu à l'autre (*O.F. Bollnow*).

Mais, par là, le caractère de devoir sera estompé. Ce qui en moi est réductible à une cause, peut être dépassé par un effort personnel. Je ne vois pas pourquoi je "dois" l'accepter comme donné. Alors il est plus logique de prendre parti pour une éthique de l'action (*F.W. Nietzsche*). Au fond la question est la suivante: la conscience, révélée par notre propre expérience, consiste-t-elle dans un impératif absolu? Si oui, comment pouvons-nous le connaître car les décisions particulières de la conscience varient tellement? Etant donné que l'absolu a une valeur universelle, ce que *Kant* surtout a remarqué, on doit pouvoir reconnaître le caractère absolu de l'impératif à sa valeur universelle.

### III. L'ETHIQUE EST UNE SCIENCE PRATIQUE

De façon générale, l'éthique a pour tâche d'étudier méthodiquement l'impératif a priori jusque dans ses jugements concrets. Comment cela est-il possible? Analyser scientifiquement l'impératif, c'est l'examiner et l'expliquer théoriquement. Cela suppose qu'il affirme quelque chose, c'est-à-dire qu'il est chargé d'être. On doit donc supposer que le principe a priori "faire le bien, éviter le mal" renferme la notion du bien en tant qu'il exprime quelque chose de l'être, rend heureux, satisfait aux aspirations humaines et réalise des fins conformes à la nature. Cela reviendrait à mettre l'éthique au rang des sciences théoriques qui ne s'occupent pas de l'obligation concrète, mais qui cherchent à expliquer, par le principe de causalité, les conditions de l'être qui peuvent éventuellement devenir l'objet de l'impératif. Par là il est clair que l'éthique en tant que science et surtout en tant que science pratique ne peut être définie, avant d'avoir dégagé la structure de l'impératif absolu. Avant de le faire, il nous faut examiner brièvement la terminologie concernant une science pratique.

#### *La notion de science pratique*

Tout d'abord une science est dite pratique en raison de son objet. Est dite pratique une science dont l'objet est fixé par la volonté. Ainsi les sciences économiques étudient l'action des membres de la société dans son rapport au bien-être général. Du point de vue de la méthode, les sciences économiques sont des sciences de l'être ou théoriques. Elles traitent des causalités réelles. Elles déterminent le processus de coopération économique, elles s'interrogent, par exemple, sur les conséquences qui résultent de l'influence de l'augmentation des crédits sur la conjoncture. Elles sont en mesure de montrer par quels moyens on peut enrayer le chômage. L'exécution, elle, dépend de notre conception de la vie, surtout de ce que nous considérons le chômage comme un mal social ou non.

Faisons abstraction de ce que les sciences économiques doivent pouvoir nous indiquer les moyens d'assurer à la société une existence matérielle, digne de l'homme, c'est-à-dire qu'elles doivent tenir compte des désirs et des réalisations des hommes. Mettons entre parenthèses telle ou telle opinion qui veut prêter aux sciences économiques une apparence de politique économique et sociale. Alors elles auront le même

caractère scientifique que les sciences de la nature, sauf que la relation de cause à effet n'a pas la même nécessité, car l'homme doué de réflexion et de liberté se trouve lui-même parmi les causes qu'elle examine. En dépit de cette méthode pour ainsi dire purement théorique, on peut quand même qualifier les sciences économiques de sciences pratiques, parce qu'elles présentent, à l'instance responsable de "décisions politico-économiques", tous les éléments pouvant entrer en ligne de compte dans le choix de fins et de moyens.

A proprement parler, une science est encore dite pratique, quand elle traite directement de ce qui, à nos yeux, est valable ("wertvoll") ou sensé ("sinnvoll"), c'est-à-dire quand elle procède selon le sens des valeurs, ce qui reste à préciser. Autrement dit, elle est pratique non seulement en raison de l'objet, mais encore en raison du mode de connaissance. Une telle science, il est vrai, ne pourra jamais réussir à définir parfaitement ce qui est valable et sensé dans une action à poser hic et nunc. C'est l'affaire du sentiment des valeurs de chacun. Mais il est possible, pense-t-on, de concrétiser ce qui est sensé et valable jusqu'à un degré suffisant, permettant de nouer le dialogue et la discussion avec les autres. Ainsi nous avons l'habitude de discuter du chômage en général et de nous demander s'il est possible d'y remédier par la politique du plein emploi. Pour l'un ou l'autre, le chômage crée une situation tout à fait agréable et opportune par le loisir et le repos mental qu'il procure.

Selon la conception moderne de la science on divise ce qui est sensé et valable en deux parties tout à fait différentes: la connaissance de l'être et le désir affectif. En effet, il s'agit, d'un côté, d'une relation purement causale, de l'étude du but à poursuivre, et, de l'autre, du but en tant qu'objet d'un choix libre. Dès lors, parler de ce qui est valable et sensé, ce n'est pas parler d'être mais de désir et de choix d'une fin.

Par contre, si l'on admet que l'impératif a priori ne présente pas simplement une motion pour atteindre un "prétendu" bien quelconque, mais qu'il est un ordre naturel dicté par la raison à la volonté, afin qu'elle choisisse le bien correspondant à ce qu'est l'homme dans son être le plus profond, on a alors affaire à un sentiment des valeurs impératif, accessible à l'analyse de l'être. Il ne s'agit pas là d'une analyse théorique où l'on procède objectivement mais d'une évaluation de l'être où intervient toujours la sympathie, c'est-à-dire l'impératif tendu vers l'être.

*Le double sens de l'éthique en tant que science pratique*

L'éthique est une science pratique au double sens, en raison de l'objet et de la méthode. Point n'est besoin de discuter du caractère pratique de l'objet, qui est l'action volontaire de l'homme. L'éthique est encore pratique sous l'angle du mode de connaissance car elle nous dit, au moins à grands traits, ce que nous devons faire pour nous conformer à l'impératif a priori. Ce dernier n'y joue pas simplement le rôle d'un ordre extérieur, comme quand un économiste examine de manière purement empirique la relation entre moyens et fins, sans avoir à se soucier de l'honnêteté du but indiqué par le politicien. Si l'éthique était simplement une science de l'être, elle n'aurait pas à faire à l'impératif moral. Son objet serait quelque chose de réalisable ou d'utile au service d'un but qui lui est extérieur.

L'opération qui transforme ce qui est (l'être, das "Sein") en ce qui doit être (le devoir, "das Soll") ne peut être effectuée à partir de la seule connaissance de l'être. L'impératif a priori en est la condition, encore qu'il doit pénétrer dans l'objet concret et réel de l'action. Autrement l'éthique ne ferait rien d'autre que présenter de multiples possibilités concrètes de réalisation de l'impératif catégorique. Alors elle ne serait guère une science du devoir (ce qui doit être). Assurément cette idée n'est viable que si l'on admet que le premier impératif, soit le phénomène moral original, est un impératif relatif à l'être. Cela suppose que l'impératif est une opération de la raison exactement comme la connaissance du principe de contradiction. La raison théorique et la raison pratique ne sont donc point des puissances différentes, mais des expressions spontanées d'une seule puissance qu'est la raison.

*Aristote* l'a reconnu et il a admis que la raison est essentiellement orientée vers deux directions, l'une théorique, l'autre pratique. La raison pratique est le mouvement original et spontané vers le bien et, par là, donne l'ordre de faire le bien et d'éviter le mal, de même que la raison théorique est le don naturel de distinguer le vrai du faux.

*Aristote* parlait d'une disposition (habitus) naturelle, qui est donnée avec la puissance rationnelle elle-même. Il devait désigner la dite raison pratique du nom de disposition pour ne pas l'identifier à la puissance rationnelle, autrement il eût été contraint ou bien de séparer tout à fait la raison théorique de la raison pratique (comme on le fait dans la méthodologie moderne), c'est-à-dire d'admettre deux sortes de raison, ou bien d'expliquer les deux à la fois pour dissoudre tout l'ordre de ce qui doit être (Sollordnung) dans l'ordre de ce qui est (Seinsordnung), c'est-à-dire de concevoir ce qui doit être (le devoir) comme une simple

conséquence logique de ce qui est (l'être) et d'enlever à la conscience morale son caractère a priori. L'obligation est a priori, en ce sens que l'impératif ordonnant "de faire le bien, d'éviter le mal" est, comme le principe de contradiction, directement dicté par la raison. Toutes les deux opérations sont des fonctions de la puissance rationnelle, du dit "habitus des premiers principes spéculatifs" et de l'"habitus des premiers principes pratiques".

Une autre question est de savoir s'il s'agit là de plusieurs principes: l'un pour des énoncés théoriques, l'autre pour des impératifs. Pour l'ordre pratique, disons-le brièvement, il ne peut être question que d'un impératif: Faire le bien, éviter le mal. Le contenu concret des premiers principes, tant dans le domaine théorique que dans le domaine pratique, n'est plus l'objet de l'"habitus des premiers principes". La puissance rationnelle (l'habitus) ne suffit pas pour connaître avec certitude le vrai concret et pour imposer le bien concret, bien que par sa nature elle en soit capable; c'est la raison pour laquelle on parle de la puissance rationnelle. Cependant, dans un cas concret, elle n'a plus la sûreté ni la spontanéité dont elle jouissait à l'égard des principes généraux grâce à l'"habitus des premiers principes".

Le fait d'admettre un "premier habitus" n'est point une invention. C'est un postulat logique, non pas au sens d'une supposition théorique mais d'une supposition réelle, résultante de la convergence logique des faits empiriques. Autrement nous n'avons pas d'explications d'une part pour l'existence de l'impératif spontané général, d'autre part pour bien des impératifs particuliers et appréciations ayant à la base un sentiment spontané, ce qui amènerait à admettre, même dans les appréciations concrètes, un certain principe général (par exemple, la règle d'or: ne fais à personne ce que tu ne veux pas que les autres te fassent). Etant donné notre expérience, nous ne nous trompons donc pas au sujet des principes généraux, mais nous pouvons nous tromper ou au moins être d'avis différent au sujet des exigences concrètes, malgré la conviction que nous devrions nous entendre sur d'autres points que sur le seul principe général "faire le bien et éviter le mal". Tout cela, nous le trouvons déjà dans la raison.

Dans ce contexte, où nous sommes en train de parler de l'éthique comme d'une science pratique, il importe de savoir que l'explication du concept général du bien, tel qu'il se trouve dans l'impératif catégorique, n'est pas simplement une affaire théorique. L'impératif doit nous accompagner à travers toutes les considérations visant à distinguer le bien

véritable du non véritable. Si, au niveau suprême, l'impératif n'est pas déduit de la connaissance théorique, il l'est encore moins au niveau concret quoiqu'il se réfère à l'être quant à son contenu. Quelque chose est désirable, non parce qu'il est là, mais parce que, vu sous l'angle de la norme, à commencer par l'impératif a priori jusque dans sa concrétisation, il a été constitué comme désirable.

Les manuels éthiques scolastiques le méconnaissent quand ils fondent l'éthique sur le principe: l'être et le bien sont convertibles. Là, le "bien" n'est pas encore désirable comme quelque chose qu'on doit désirer, mais seulement comme quelque chose qu'on peut désirer. De même, ces manuels ne précisent pas clairement le sens de la division aristotélicienne du bien en "bien utile", "bien délectable" et "bien honnête". En éthique il n'est question que de bien honnête, c'est-à-dire de bien impératif (*bonum imperatum*), lequel est distinct du bien purement ontologique.

Le bien dont il s'agit en éthique est un bien impératif qui ne peut être déduit du bien ontique. Les scolastiques se sont trompés en voulant à la suite d'*Aristote* faire cette déduction à l'aide de ce syllogisme: est bon ce que tous désirent; ce que tous désirent est désirable; donc le bien est désirable, c'est-à-dire qu'il doit être fait. Lorsque quelque chose est désiré par tous, il n'est pas encore dit qu'il soit désirable ou doive l'être. On ne peut former un tel syllogisme que quand il s'agit d'utilité ou de nécessité expérimentalement démontrable. Une nourriture est bonne quand elle a du goût pour tous et profite à leur santé; or il se trouve que la pomme de terre a du goût pour tous et profite à leur santé; donc la pomme de terre est une bonne nourriture pour l'homme. Cependant cela ne permet pas encore de conclure que nous devons manger la pomme de terre. Nous ne "devons" le faire que si nous reconnaissons dans la conservation de notre vie et de notre santé un impératif et que s'il est établi que, sans la pomme de terre, nous ne pouvons pas les conserver. Le caractère impératif découle d'un principe plus élevé, c'est-à-dire de la responsabilité morale à l'égard de notre santé. Admettons que les pommes de terre rentrent dans l'impératif, cela s'explique par la relation entre moyens et fins, c'est-à-dire par la connaissance ontologique. La tentative de fonder sur l'être l'impératif suprême (il faut faire le bien) montre clairement que l'éthique aristotélicienne s'éloigne bien de l'éthique proprement dite. Elle est, comme nous le verrons, une ontologie, une cosmologie ou une biologie. Cependant on doit reconnaître à *Aristote* le mérite d'avoir toujours vu dans le premier impératif un habitus naturel.

La connaissance morale s'exprime impérativement à tous les niveaux, non seulement au dernier degré d'abstraction (faire le bien, éviter le mal), mais encore dans les manifestations particulières de la vie. Aussi la connaissance purement ontologique ne peut-elle remplacer la connaissance morale. Le mariage en est un exemple fulgurant. L'éthicien analyse la structure ontologique de la personne humaine et, dans ce cadre, la bisexualité de l'être humain. Quant à la signification du don réciproque de deux personnes sexuellement différenciées, elle ne peut être dégagée que grâce à un sentiment des valeurs, à l'impératif de la raison pratique selon lequel une telle union ne peut être cherchée que si l'homme s'engage totalement pour la vie. La théologie morale catholique a bel et bien parfois négligé cet aspect décisif et n'a pas exigé ce sentiment des valeurs ou cet impératif, pour ne s'attacher qu'à déterminer "scientifiquement", c'est-à-dire de manière purement théorique ou objectivement, quelle est la matière grave "materia gravis" ou la matière légère "materia levis" pour la conscience. Mais cette distinction ne peut être faite qu'en s'appuyant sur un certain sentiment des valeurs, lequel, la plupart du temps, est déterminé de prime abord par l'ambiance culturelle et morale.

### *Le sentiment des valeurs est un vrai savoir*

Le fait de souligner la dépendance de la connaissance des valeurs à l'égard du premier impératif a priori ne veut pas dire, cependant, que l'éthique ne soit pas à même de distinguer l'essentiel de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire du sentiment des valeurs sociologique et par conséquent provisoire. Or, elle n'a aucunement besoin de descendre dans la sphère émotionnelle où il n'y a que des impératifs subjectifs et non absolus. Aussi l'éthicien doit-il avoir consciemment une extrême prudence quand il s'agit de porter des jugements de valeur certains, absolus et intemporels.

Mais il-lui revient d'essayer d'établir dans la mesure du possible le contact entre les impératifs concrets et l'impératif absolu: "faire le bien et éviter le mal". Ce contact est, en principe, possible quoique difficile à trouver et à formuler. En somme, l'éthique doit pouvoir formuler avec certitude des jugements de valeur, tout en distinguant dans l'impératif ce qui est durable de ce qui est conditionné par le changement culturel. Cette exigence n'est pas utopique car elle se base sur la référence du premier impératif à l'être.

Par là, l'éthique est une vraie science quoique différente du sens qu'on donne aux sciences théoriques. Mais elle n'est pas seulement une science traitant des manières de penser car le principe pratique a priori est tout autre qu'une simple manière de penser, comme le principe de contradiction dans l'ordre théorique. Les deux principes découlent d'une seule et même raison. Dans les deux opérations il s'agit de connaissances, même si elles diffèrent par leur genre. De même, le degré de certitude est différent dès qu'on s'approche du domaine concret. Sans doute s'agit-il dans beaucoup de jugements moraux d'un sentiment des valeurs, d'une saisie des valeurs d'ordre affectif. Mais ce sentiment des valeurs, provenant de la raison pratique et dont nous parlons ici dans le contexte de l'éthique en tant que science, n'est pas celui de l'éthique des valeurs moderne (*Max Scheler, Nicolai Hartmann*), mais il est une connaissance rationnelle que nous désignons, en raison de sa structure et de sa différence d'avec la connaissance théorique, par le sentiment des valeurs.

## IV. ETHIQUE ET IDEOLOGIE

La spécificité de la connaissance éthique, c'est d'être référée d'un côté à l'être et à la réalité, et, de l'autre à la valeur et à l'expérience. C'est là la raison pour laquelle les uns, comme les scolastiques, rangent l'éthique parmi les sciences de l'être ou les sciences théoriques dont l'objet est pratique; les autres, comme les méthodologues modernes, n'appellent plus l'éthique par le nom de science, du moment qu'elle prétend pouvoir porter des jugements de valeur. Pour les modernes, on ne peut parler de science à l'endroit de l'éthique que dans le sens d'une critique idéologique, c'est-à-dire d'un essai méthodologique pour prouver la structure émotionnelle de toutes les appréciations éthiques. Alors l'éthique n'est plus, à proprement parler, une science du devoir. Elle ne l'est tout au plus que du point de vue sociologique où il est question de savoir comment, pragmatiquement parlant, les sentiments des valeurs des membres de la société peuvent être condensés dans une règle du jeu générale (2).

*Le concept d'idéologie*

Il y a autant de définitions de l'idéologie que de philosophes et d'experts en sciences sociales. C'est pourquoi nous ne pouvons nous occuper que de l'essentiel, c'est-à-dire de ce qui relève de la position critique fondamentale, permettant de qualifier un énoncé d'idéologie.

Par idéologie on entend généralement un énoncé, exprimant un sentiment des valeurs subjectif et qui est pris dans un sens général; ainsi, par exemple, l'énoncé: "Le monde est beau" est chargé d'un sentiment esthétique. De même, l'énoncé: "Une économie n'est vraiment productive que si elle est construite sur le principe de la concurrence", relève de l'idéologie aussi longtemps qu'on n'arrive pas à prouver "scientifiquement", c'est-à-dire par l'expérience extérieure que, en dehors de la concurrence, l'homme tant dans son travail que dans les investissements, n'exploite pas au maximum ses qualités productives; ou au moins que la concurrence offre une meilleure garantie pour un maxi-

2) En ce sens, par exemple, *Leopold von Wiese: Ethik in der Schauweise der Wissenschaft vom Menschen und von der Gesellschaft*, Bern 1947.

mum d'efficacité qu'une économie dirigée qui paralyse le stimulus individuel. Tant que cette preuve n'est pas établie, ladite proposition ne fait que reposer sur l'expérience intérieure qui dit que nous — et dans ce “nous” on reconnaît l'homme en général — n'obtenons le plus d'efficacité que dans la concurrence. Cela renferme également un sentiment des valeurs, d'après lequel nous pouvons mieux développer nos qualités si nous obtenons des profits que si nous ne sommes pas rémunérés pour notre activité.

Plus le contenu d'un tel énoncé est étendu, plus la dose du sentiment des valeurs, d'après les critiques de l'idéologie, sera forte. C'est dire que: plus un jugement des valeurs est universel, plus il est idéologique. Cependant cette affirmation n'est que partiellement exacte. Plus on cherche à exprimer universellement son sentiment des valeurs personnel et subjectif, plus l'élément idéologique apparaît. Qui a expérimenté, pour son propre compte, l'effet bienfaisant des sports d'hiver et en conclut qu'ils sont le meilleur moyen d'éducation physique, généralise sa propre expérience, en identifiant son expérience individuelle avec l'expérience humaine même. Dans cet exemple, il est vrai que la généralisation d'un jugement de valeur augmente le contenu irrationnel de la dose de sentiment. Il en est autrement du cas où quelqu'un généralise le contenu de son jugement de valeur, tout en s'éloignant le plus possible de l'élément subjectif. Ainsi, quand il dit: faire le bien rend heureux intérieurement, faire le mal cause de l'agitation intérieure. La généralisation a lieu ici non par l'extension d'un sentiment tout à fait subjectif à d'autres individus, mais tout d'abord en vidant au moins partiellement le contenu; moyennant quoi on s'attend par extension à ce que les autres portent le même jugement de valeur général. De cette façon, nous nous efforçons tous d'arriver à des normes de comportement générales, ainsi à la reconnaissance de la règle d'or: agis de la même manière que tu veux que les autres agissent envers toi.

Remarquons que les critiques modernes de l'idéologie n'appellent pas idéologie la pensée normative en tant que telle, mais seulement du moment que les normes sont formulées par des énoncés objectifs et généraux, en sorte que leur noyau “émotionnel” et, à leur avis, subjectif soit dissimulé. Tant que quelqu'un dit qu'il est agréable de fumer et qu'il ne peut pas y renoncer, parce qu'il en a besoin pour se concentrer mentalement, il ne veut pas dire plus que ce qu'il éprouve personnellement. Mais quand il transforme son sentiment en un énoncé objectif, en affirmant que fumer favorise la concentration d'esprit, il fait de son expérience individuelle une idéologie. La vie ne cesse de nous en fournir des preuves.

Mais la méthodologie moderne soutient que les appréciations ne sont qu'émotionnelles et qu'elles ne peuvent jamais s'exprimer en énoncés. Par là, il leur manque de vérifiabilité et, en conséquence, d'universalité. La vérification aura lieu tout au plus par la révélation de l'émotion, laquelle aura servi de succédané pour la connaissance défectueuse. Cette révélation s'appelle la critique idéologique.

D'après cette manière de voir il n'est pas possible que l'universalité revienne de droit aux appréciations, mais tout au plus de fait, c'est à dire quand tous les membres de la société expriment réellement le même désir de vivre selon un certain ordre voulu. L'énoncé, qui dit que tuer est injuste, ne signifie rien d'autre qu'une version de l'impératif: "tu ne dois pas tuer". C'est pourquoi il n'aurait rien à voir avec l'être. Si tous les membres de la société s'accordaient là-dessus, on pourrait alors fixer une règle générale pour le comportement. Mais ce serait faux si l'on voyait dans cette règle une conséquence de la connaissance théorique selon laquelle tuer est injuste.

A la base de cette conception de l'idéologie on trouve le point de vue critique, consistant dans la séparation de l'être et du devoir et selon lequel le devoir est d'ordre émotionnel et formé d'un sentiment des valeurs au sens strict, ou tout à fait subjectif. L'élément subjectif est compris ici comme une émotion ou intention individuelle, c'est-à-dire ne transcendant pas le sujet qui sent. Les tenants radicaux de la critique idéologique, dont avant tout *Hans Kelsen* et, à sa suite, *Ernst Topitsch*, éliminent de la science (3) tout jugement de valeur qui n'est qu'une formulation camouflée de l'impératif. D'autres sont moins radicaux

- 3) Voir *Hans Kelsen*: Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hrsg. v. *Ernst Topitsch*, Neuwied 1964; *Ernst Topitsch*: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, 2<sup>e</sup> édition 1966; le même: Das Verhältnis zwischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaft, Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung, in: *Dialectica* (Neuchâtel) 16 (1962) 211 – 231; le même: Die Menschenrechte, Ein Beitrag zur Ideologiekritik, in: *Juristenzeitung* (Tübingen) 18 (1963) 1 – 7. Voir en particulier la discussion intéressante: *Ernst Topitsch – Johannes Messner*: Atheismus und Naturrecht, Ein Streitgespräch, in: *Forum* (Wien) 13 (1966), 14 (1967). Pour le concept d'idéologie en général, voir *Theodor Geiger*: Ideologie, in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd V, Stuttgart – Tübingen – Göttingen 1956, 179 – 184, avec la littérature ci-indiquée; également l'article d'*Ernst Topitsch*: Ideologie, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd IV, 6. Aufl., Freiburg 1959, 193 – 201.

(4). Cependant on considère généralement comme idéologie un énoncé, formé de sentiment des valeurs et non contrôlable par l'expérience extérieure.

L'émotion ou l'intention, qui intervient dans la formation des jugements de valeur universels, est très variée. Elle peut être, par exemple, le choix d'un but bien raisonné, de manière à ce que l'énoncé devienne un mensonge. Supposons qu'une caste de prêtres possède de l'autorité dans un ordre social donné. Tout en étant conscient de ce que cette autorité ne dépend pas à proprement parler du sacerdoce, elle veut cependant en profiter, aussi inculquera-t-elle au peuple le respect pour elle-même par des monitions religieuses. Il s'agit là d'une feinte ou d'un trucage d'idéologie et non d'idéologie.

Il n'en est pas ainsi du cas où le but est déterminé par un intérêt qu'on croit de bonne foi juste. Ainsi il existe une idéologie syndicale, à savoir l'image d'une société ordonnée dont la justification ne se trouve pas dans la réalité objective, mais dans les intérêts des travailleurs. De la même façon on parle également d'une idéologie patronale et ainsi de suite. Dans la mesure où les représentants de ces idéologies sont conscients de leur centres d'intérêts, on devrait parler non d'idéologie mais plutôt de chamarrure idéologique d'intérêts. En réalité, il est souvent très difficile de distinguer la chamarrure idéologique d'une véritable idéologie.

Ce n'est pas la tâche de la critique idéologique de démasquer un mensonge idéologique ou une idéologie d'intérêts. En soi c'est l'affaire de tout honnête homme d'examiner sérieusement en conscience ses jugements de valeur. Quand il l'omet, il revient à ses adversaires de le faire. Par contre, la critique idéologique a pour tâche de mettre à nu les désirs et les vues idéales, secrets et inconscients, qui ont trouvé et trouvent encore leur expression dans différentes conceptions du monde et de la société.

4) *H. Albert*: Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse, in: *Gérard Gafgen* — Hrg.: Grundfragen der Wirtschaftspolitik, Neue wissenschaftliche Bibliothek 11, Köln — Berlin 1966, 25 — 52.

*Le concept d'idéologie et les énoncés éthiques*

Au sens strict on ne peut parler d'idéologie qu'à propos de jugements de réalité qui ne sont pas fondés en dernier lieu dans l'être mais dans un sentiment des valeurs. Nous avons vu que les énoncés éthiques ne sont pas de prime abord des énoncés, mais des exigences à réaliser, des impératifs. Même quand ils prennent la forme d'énoncés, il ne s'agit encore que d'impératifs; ainsi quand l'éthique dit: le mariage est par nature monogame pour toute la vie. Elle veut dire par là que seule cette forme de mariage corresponde à l'impératif éthique. En même temps elle déclare que cet impératif est universel parce qu'il ne provient pas d'une coutume ou d'une vue du monde, mais qu'il est une évolution naturelle de l'impératif a priori. Que l'énoncé: le mariage est par nature monogame pour toute la vie, soit en réalité un impératif, cela n'est point dissimulé par les éthiciens.

L'éthicien ne déclare pas que le monde est beau, car il ne l'est que pour ceux qui le trouvent beau. Mais il affirme que les exigences concrètes, qui s'accordent avec l'impératif éthique, sont des impératifs ayant même une valeur universelle. Une telle affirmation ne doit pas être considérée comme idéologie car elle provient immédiatement de l'expérience de l'impératif a priori; de même que nous généralisons dans toutes les connaissances théoriques, en disant que tous les hommes pensent d'après la loi de contradiction. Si l'on considère l'universalité de l'impératif éthique comme idéologie, on doit également y mettre l'universalité de la pensée théorique. Il est donc clair que l'éthique n'est point idéologie.

Cependant l'éthique dit aussi que seule l'action moralement bonne, c'est-à-dire conforme à la nature humaine, rend vraiment heureux. Elle distingue par là le vrai bonheur du bonheur apparent ou faux. Là elle porte un jugement de réalité. En effet, être heureux est sans doute un état réel. Est-ce que, dans ce passage du devoir à l'être, l'éthique ne devient pas idéologie?

La doctrine du bonheur est liée à la conception finaliste de l'éthique. Mais parce que la finalité, qui n'est pas librement déterminée mais donnée et imposée par l'impératif pratique, est ancrée dans l'être, tous les impératifs moraux se réfèrent à l'être. A vrai dire, ils ne sont point des jugements de réalité au sens propre, car en soi l'éthique ne dit pas que l'action moralement bonne rend heureux par nécessité physique, mais qu'elle "doit" rendre heureux. Par ce "doit" on ne veut pas dire que l'impératif moral procure nécessairement le bonheur, mais on

espère qu'il l'apporte. En fait, cet espoir, comme on peut s'y attendre, ne sera pas comblé de multiples façons.

C'est ici que se pose un vrai problème pour les éthiciens réalistes. Pour la critique scientifique moderne, le motif de cette problématique réside dans une conception de la vie que l'expérience réfute ou, tout au moins, peut réfuter, c'est-à-dire dans une vraie idéologie. Mais cela n'aurait pas de sens de séparer le devoir de l'être uniquement dans le but d'éviter le tragique problème qu'une éthique qui s'oriente vers l'être ne peut pas résoudre. Pour l'instant nous n'avons pas encore à nous occuper de ce problème que nous réservons pour plus tard.

Tant que l'éthique, indépendamment du bonheur réel, ne cherche qu'à étudier les impératifs moraux dans leur universalité, on ne peut lui contester son caractère scientifique. On ne peut pas non plus l'accuser d'idéologie, encore qu'en éthique l'universalité n'est pas la même que celle qui est propre aux connaissances théoriques. La vérifiabilité des connaissances théoriques diffère de celle des connaissances pratiques. La première se fait par une analyse des conditions réelles, la seconde par l'analyse des valeurs. Celle-ci n'exige d'ailleurs pas qu'on renonce à l'analyse des conditions réelles qui, au point de vue éthique, doivent toujours être examinées à travers les sentiments des valeurs. En tout cas l'éthique en tant que science suppose que la connaissance de la vérité et de la valeur relève de l'activité d'une seule et même raison qui se distingue en raison théorique et en raison pratique uniquement par rapport aux divers objets.



CHAPITRE DEUXIEME

LES SYSTEMES ETHIQUES



*Le critère de distinction fondamental*

Si l'on se reporte à l'histoire de l'éthique, on découvre facilement deux orientations fondamentales, en partie exprimées, en partie sous-entendues. Le premier grand groupe de systèmes éthiques comprend tous les courants de pensée pour lesquels l'action bonne doit servir à une fin. Elle doit en quelque sorte indiquer l'orientation d'une "vie bonne", quelle que soit la manière de comprendre le "bien"; en tout cas doit tenir compte de la vie même, dans son déroulement interne et externe. Il s'agit là d'une école de vie. L'éthicien se considère comme l'instructeur qui apprend à assumer la vie, c'est-à-dire le pédagogue au sens strict du terme. Ses instructions vont dans le sens de la vie. Il n'examine pas un devoir qui reste en fin de compte en dehors du déroulement de la vie et du monde. Le dualisme de l'être et du devoir lui apparaît comme une maladie, une schizophrénie.

Les éthiciens de l'autre groupe veulent sauver le caractère absolu de l'éthique et cela, même contre toutes les considérations rationnelles, c'est-à-dire en la détachant de ce qui, dans l'être et la vie humaine, se déduit comme une conséquence de quelque chose d'autre. A ce groupe appartiennent tous les systèmes éthiques qui ne veulent pas sacrifier le devoir à l'être. Ils ne voient de solution à ce problème que dans une séparation, nette et définitive, de l'être et du devoir.

A côté de ces deux courants éthiques, il existe une multiplicité de théories naturalistes du phénomène éthique, lesquelles ne sont plus, à proprement parler, des éthiques, mais plutôt des inversions de l'éthique. Avant de traiter des systèmes éthiques, il nous faut parler brièvement de ces déformations éthiques.

## Article premier

*La déformation de l'éthique dans le naturalisme*

L'effort pour résoudre les problèmes vitaux au moyen de l'éthique comporte le danger de les séparer de l'aspect de devoir. Nous verrons comment nous devons écarter ce danger. Partant de l'identique contenu de l'être et du devoir, une série d'éthiciens conclut à ce que l'ordre réel et causal implique également la partie formelle du devoir et, par conséquent, la conscience de la responsabilité. Cela veut dire qu'ils ne voient plus dans la conscience de la responsabilité un impératif premier, irréductible à quelque chose d'autre, mais qu'ils cherchent à le motiver comme un phénomène causé. On assiste alors à une responsabilité du même genre que les inclinations et les réactions possibles de l'homme. La mère enseigne à l'enfant la conscience de la responsabilité, en lui inculquant énergiquement la relation entre l'avertissement et la punition. Par des traditions religieuses et des superstitions, les hommes sont habitués à voir, dans l'éclair et le tonnerre, l'éclat de la colère de l'être suprême devant le comportement immoral des hommes (*H. Kelsen*). Mais qu'y a-t-il d'"immoral"? — Rien d'autre que ce qui est considéré comme tel par la société. Le besoin de se venger de l'injustice subie doit être justifié d'une manière ou d'une autre. Et qu'y a-t-il de plus approprié que l'idée que Dieu lui-même est un vengeur?

Dès lors, la conscience morale ne demeure plus le devoir premier et valable a priori, elle est plutôt la conséquence d'une éducation (*S. Freud*), du milieu social (*Lévy-Bruhl*) (1), d'une cohésion universelle, englobant toutes les réalités de notre vie (*E. Westermarck*). Ces différentes causes ont à la base, selon ces auteurs, en partie les mêmes et en partie d'autres idéologies. Mais ce sont bien des idéologies, c'est-à-dire des représentations fictives, inconciliables avec le monde réel et, en tout cas, objectivement non fondées, par exemple la représentation du cosmos comme un ordre hiérarchique dont le dérangement est un péché et sera puni par l'être divin. *E. Topitsch* les a examinées minutieusement. Il croyait arriver par là à percer le secret de la conscience morale.

Mais est-ce qu'on explique vraiment par là la personnalité morale? Ou ne s'agit-il pas plutôt d'une explication pour montrer que la conscience morale s'est exprimée de telle ou telle façon? Nous avons déjà vu que l'expérience extérieure n'atteint pas la substance de la con-

1) *Lucien Lévy-Bruhl*: La morale et la science des moeurs, 1903, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 15<sup>e</sup> édition, Paris 1953.

science morale en tant que telle. Sans doute il est difficile de découvrir, à travers le changement psychologique, la personnalité morale dans sa continuité. Quand un enfant a appris de sa mère qu'on ne doit dire la vérité que pour obtenir un avantage et que, dans les autres cas, il est indiqué de mentir, il aura besoin d'une expérience personnelle pour arriver à se convaincre que la véracité est toujours digne et honorable, même quand elle s'attire un insuccès extérieur. La réaction intérieure, qui a causé ce changement dans le jugement de valeur, est, elle-même, peut-être provoquée par la critique du milieu qui honore la "convention" de la véracité.

Mais explique-t-on par là le second jugement de valeur par lequel l'enfant reconnaît l'exigence absolue de véracité? N'est-il pas pensable que l'enfant prenne une position dépassant la réaction psychique et, de son propre chef, porte le jugement en question, et qu'il y reconnaisse en quelque sorte sa personnalité morale, se situant au delà de l'expérience. Ces réflexions et d'autres du même genre, c'est-à-dire le souci de continuité de la personnalité morale, étaient pour *Kant* de première importance dans son écrit sur la "Métaphysique des moeurs".

Du point de vue scientifique, la difficulté diminuera si l'on nie la personnalité morale mystérieuse, parce qu'inaccessible à l'expérience extérieure. Mais cette négation ne représente-t-elle pas un a priori au moins aussi grand sinon plus grand encore que sa reconnaissance? A moins de reconnaître la personnalité morale, il n'y a pas de sens de parler de faute et d'expiation, car le sentiment de culpabilité ne signifierait alors qu'une nouvelle émotion à l'égard d'un acte accompli qu'on pourrait effacer également avec une autre émotion. Même si de nos jours nous cherchons dans la vie juridique à éliminer le concept de culpabilité morale parce que nous ne pouvons pas voir dans l'âme des autres personnes, cette crainte de voir le droit attenter à la personnalité morale ne devrait pas nous amener à en douter même.

Il est facile au politologue de suivre le chemin du naturalisme pour éviter les jugements de valeur dans les questions de sciences sociales. Selon *Arthur F. Bentley* (2), les normes tirent leur origine de conflits de groupes. Elles ne correspondent pas à vrai dire aux impératifs, mais aux comportements de nature psychologique dont l'apparition s'explique par leur présence dans un autre groupe. En cela *Bentley* suit *Georg Simmel* (3) et *Georg Jellinek* (4). Toujours est-il que *Simmel* parle

- 2) *The Process of Government, A Study of Social Pressures*, 1908, nouvelle édition Cambridge/Mass. 1967.
- 3) *Einleitung in die Moralwissenschaft, Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, 2 volumes, nouvelle impression de l'édition Berlin 1892 - 1893 Aalen 1964.
- 4) *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1914.

encore du "fait originel" du devoir et d'"une impulsion d'unité" qui, en tant que comportement réel des ensembles, devient le devoir pour un chacun, tandis que *Bentley* ne voit dans toute norme que le résultat de conflits d'intérêts. De cette façon, le politologue se voit délivré de tout problème concernant la justice. Pour lui, seuls les faits comptent. Il n'a même pas à se poser ce problème: quels sont les moyens aptes à réaliser un but social voulu?

En réalité il ne serait pas nécessaire que le politologue empiriste adopte un tel naturalisme éthique. Quand on veut, du point de vue purement empirique, faire de la politique une science pratique, en la mettant au service de la vie politique, on pourrait bien mettre entre parenthèses le problème de l'origine des normes éthiques: sont-elles a priori ou sous l'influence d'événements extérieurs. On prendrait alors des critères de valeur comme de simples faits, pour se demander ensuite comment on peut atteindre par eux les buts sociaux. De cette façon, *Max Weber* et, avec lui, un grand nombre d'experts en sciences sociales ont trouvé un échappatoire pour se défaire du monde des valeurs a priori. Selon cette conception, l'expert en sciences sociales n'a pas à faire, à proprement parler, avec le monde des valeurs, mais simplement avec des jugements de valeur "intersubjectivement vérifiables", exigences, décisions ou émotions.

Nous n'avons pas besoin de développer davantage ce thème parce qu'il ne relève vraiment pas de l'éthique sociale. Cependant il faudrait remarquer, à propos de cette conception naturaliste, qu'on ne peut pas éliminer l'a-priori éthique des sciences sociales, quelque empiriques qu'on les conçoive, quand on veut donner une définition valable de ce qu'on appelle intérêt et, avant tout, l'intérêt de l'ensemble des personnes. Donc il est tout à fait possible, comme le dit *Wolfgang Hirsch-Weber* dans son livre remarquable "Les conflits d'intérêts en politique" ("Politik als Interessenkonflikt") (5), de parler d'une manière acceptable du meilleur Etat, de discuter raisonnablement des normes, de montrer d'un point de vue non dogmatique les critères de justice. "Les discussions normatives sur les institutions étatiques et les décisions politiques ont lieu, que l'homme de science y prenne part ou non." (6)

5) *Bonner Beiträge zur Soziologie* 6, Stuttgart 1969, 86 sq.

6) *Op. cit.*, 87

## Article deuxième

*L'éthique, école de vie: Unité d'être et de devoir*

*L'idée métaphysique, c'est-à-dire se situant au-dessus de toute expérience, à la base de l'éthique, école de vie*

Extérieurement apparentés au naturalisme, tous ces systèmes éthiques qui expliquent la vie et son déploiement comme une tâche morale, c'est-à-dire qui se pose à la conscience de la responsabilité, en diffèrent foncièrement. Ils en sont différents en ce qu'ils ne voient pas dans la personnalité morale un simple moment d'une série de causes variées. Ils s'apparentent au naturalisme par ce qu'ils empruntent à l'être les normes, en les situant dans le cadre où se déroule toute notre vie. Cela pourrait faire croire ci et là à ce que le devoir, ou la vraie responsabilité morale qui cherche le bien pour lui-même soit mue par l'intention de mener à bien la vie. Certains systèmes dont il sera question peuvent être, à strictement parler, mis au même rang que le naturalisme.

Mais on devrait alors ranger parmi les naturalistes tous les éthiciens qui s'efforcent d'enseigner non seulement les valeurs en soi, mais encore les valeurs vitales, c'est-à-dire qui rendent la vie pour ainsi dire heureuse, équilibrée, paisible, ou qui font tout au moins qu'elle soit une réussite. En effet, derrière cette simple apparence de l'art de vivre se cache une idée métaphysique, dépassant toute expérience, à savoir que le bien qui s'impose à l'homme ne peut tromper, et que celui qui le cherche, doit éprouver à un certain moment sa propre satisfaction. La conviction que la justice pour laquelle il lutte ne peut être vaincue, mais finit par vaincre l'injustice n'est-elle pas enracinée en l'homme? N'est-on pas porté par là à accepter plus facilement l'idée que ce qui est moralement bon recèle en lui-même la force nécessaire à sa réalisation?

Or l'expérience prouve que, bien souvent, l'homme moralement bon échoue. Il est possible qu'il soit intérieurement heureux comme *Socrate*. Mais *Socrate* pensait à une autre vie. Il croyait entrer dans le règne des dieux pour y découvrir la justice. Qui n'ose pas faire ce saut dans le divin au-delà, doit intérioriser le "bonheur", donné dans la perfection morale avec la conviction que l'action moralement bonne procure toujours par elle-même le bonheur intérieur de l'homme, quelle que soit la situation extérieure, créée par l'action dans le sens indiqué par *Sénèque* (3 av.J.C. — 45 ap.J.C.): "Si la vertu doit procurer la

volupté, n'en concluons pas que c'est pour celle-ci qu'elle est recherchée; car la volupté n'est pas son fruit, mais un de ses fruits; la vertu ne se met pas en peine pour elle, mais sa peine, tout en ayant un autre but, atteindra aussi celui-ci." (7)

Qui soutient que l'action moralement bonne engendre inévitablement le bonheur terrestre, doit choisir les normes conformément au cours réel, historique des choses. Il en résulte que l'éthique à orientation ontologique, qui relie le devoir absolu à l'être divin absolu, devient une éthique naturaliste, en ce sens que les normes, comme nous venons de le voir, sont à établir conformément à l'enchaînement causal des phénomènes du monde sensible, eu égard au désir de bonheur individuel. Mais la conscience de la responsabilité se dissoudra à coup sûr dans des considérations pratiques. Le naturalisme sera alors parfait. Dans ce courant se trouvent toutes les éthiques utilitaristes, c'est-à-dire les éthiques qui poursuivent, au moyen de la bonne action, un but qui n'est pas de l'ordre métaphysique. Mais cette définition de l'utilitarisme est trop étroite aux yeux des éthiciens d'orientation Kantienne, car *Kant* élimine de l'éthique tout but, y compris le but métaphysique. De ce point de vue Kantien, même l'éthique chrétienne relève encore de l'utilitarisme.

Cette discussion ne peut être tranchée que par une prise de position sur ce problème: l'éthique n'enseigne-t-elle que "l'idée" du bien moral, ou enseigne-t-elle plutôt l'action morale à poser durant notre vie d'ici-bas? L'idée du bien moral est conçue par *Kant* comme quelque chose de purement mental. L'action morale, elle, est réelle, par conséquent sa norme doit également avoir une vraie valeur réelle.

Le besoin métaphysique dans l'homme, qui consiste à relier le bon vouloir à la sûre possession du bien, chose curieuse, aboutit ainsi à une éthique telle que l'utilitarisme individualiste de *Th. Hobbes* (1588 — 1679). Mais il n'y a rien de plus logique. L'absolu ne peut échouer. Si donc nous constatons que ce que nous avons pris pour absolu échoue, c'est que nous nous sommes fait de l'absolu une idée fausse. Nous devons alors chercher le succès là où il est sûrement. Déjà ici nous voyons qu'une éthique qui veut être une école de vie rencontre d'innombrables difficultés à démêler.

7) De la vie heureuse, IX. Trad. française des Editions "Les Belles Lettres", Paris 1923.

## I. L'EUDEMONISME

### *L'idée de base de l'eudémonisme*

L'éthique en tant qu'école de vie s'exprime de manière la plus simple et la plus évidente par la doctrine du bonheur. Comme l'épanouissement de toute vie n'aura lieu que par un développement adéquat de nos capacités, ainsi notre conscience ne trouve de critère pour le développement de notre être personnel que dans un sentiment de bien-être croissant. La capacité de penser trouve son accomplissement dans le savoir. Là elle trouve son repos. L'accomplissement de telle ou telle capacité s'exprime par un état de bien-être. Ce dernier sert donc de critère réaliste pour un comportement conforme à la norme et à la nature.

Cependant tout sentiment de bonheur n'est pas forcément le critère du vrai bonheur. Tout le problème de l'eudémonisme est là. En quoi consiste le vrai bonheur à la différence du bonheur faux ou apparent? Qui ne pose pas cette question, reste en dehors de l'éthique et ne fait qu'analyser des sentiments. Le problème du vrai bonheur est donc le problème central de l'eudémonisme.

Le critère n'est pas facile à trouver. Le médecin sait en effet apprécier l'état de son patient comme un critère décisif de la santé et du bonheur, vrai et durable, au moins pour un proche avenir. Mais il reste sceptique à l'égard de la déclaration, faite par le patient, s'il n'a pas encore découvert la cause de la maladie. Aussi le sentiment de bonheur ne peut-il être considéré comme le critère du vrai bonheur que s'il s'avère durable. Même un sacrifice passager, ou un malaise momentané vaut la peine d'être supporté si s'ensuit un bonheur stable. C'est le sens du proverbe: "Qui rira vendredi pleurera samedi" (en allem.: "Wer zuletzt lacht, lacht am besten").

Mais qu'est-ce qui permet de distinguer le sentiment de bonheur stable de celui qui ne l'est pas? Pour ce faire, comme cela ressort de l'exemple de la santé, on ne peut prendre en considération que les études objectives sur un sentiment valable, c'est-à-dire qui correspond à la finalité des capacités de l'homme. Pour cette raison l'eudémonisme qui se met en peine pour le bonheur, vrai et durable, se voit constamment lié au finalisme. Le pur eudémonisme déviara nécessairement et deviendra un hédonisme sensualiste.

Dès lors, si l'on veut étudier le type "idéal" de l'eudémonisme, on doit recourir aux publications des hédonistes. Ce sont le sophiste

*Calliclès*, *Aristippe* (vers 435 – 355), surtout *Epicure* (341 – 270) et son école, à laquelle appartient également l'humaniste *Laurentius Valla* (1407 – 1457), les matérialistes *Pierre Gassend* (1592 – 1655), *Claude Adrien Helvetius* (1715 – 1771), *Paul Heinrich Dietrich von Holbach* (1723 – 1789) et, enfin, l'école sensualiste de *Jeremy Bentham* (1748 – 1832) en Angleterre. La psychanalyse de *Freud* n'est au fond rien d'autre qu'une forme de l'hédonisme. Dans les temps modernes, le co-fondateur du néo-positivisme de "l'Ecole Viennoise", *Moritz Schlick* (1882 – 1936) appartient encore aux hédonistes. *H. Reiner* a eu avec lui une discussion serrée (8).

Cependant tout hédonisme n'est pas nécessairement une doctrine du bonheur égoïste, comme c'est le cas des auteurs nommés. Selon son objet, l'hédonisme peut bien se rapporter à quelque chose qui transcende le sujet. Ainsi on peut éprouver du bonheur par le bonheur des autres, comme chez *Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury* (1671 – 1713) et, sous son influence, chez le fondateur de ladite Ecole Ecossaise, *Francis Hutcheson* (1694 – 1747). Cet eudémonisme social est clairement soutenu par *John Stuart Mill* (1806 – 1873). En somme, tous ces eudémonistes se distancent de l'hédonisme égoïste, pour essayer de définir d'une manière générale le bonheur. Ainsi *John Locke* (1632 – 1704) définit le bonheur selon la mesure dont chacun a besoin pour vivre. Ajoutons à cela l'idée que le bonheur de chacun n'est que le bonheur partagé avec les autres, et nous nous trouvons au niveau où les moyens se trouvent disposés vers les fins, c'est-à-dire dans le finalisme. Un pareil eudémonisme a été déjà enseigné par *Leonard Nelson* (1882 – 1927). Celui-ci a libéré entièrement le concept du "bonheur" du domaine purement sensuel et l'a spiritualisé dans le sens de l'"intérêt" (9).

En soi toute éthique qui tend à unifier l'être et le devoir, c'est-à-dire qui veut être une école de vie, est imprégnée d'eudémonisme. Qu'on suive la norme stoïque "vivre selon la nature" ou celle d'*Aristote* "agir raisonnablement", il ne s'agit au fond que de mettre la vie en valeur.

Quand on projette cette intention sur la situation concrète dans laquelle on vit, il ne reste apparemment plus rien que l'eudémonisme matérialiste tel qu'il a été soutenu par *Baruch Spinoza*, suivant en cela les éthiciens anglais, surtout *Thomas Hobbes*. Pour définir l'eudé-

8) Die philosophische Ethik, Heidelberg 1964, 40 sq et passim.

9) *Minna Specht – Willi Eichler* – éd.: Publié à la mémoire de Leonard Nelson, Frankfurt a.M. – Göttingen 1953 (avec une liste des écrits de L. Nelson).

monisme il ne suffit pas de comparer les déclarations de différents auteurs sur le bonheur humain. Il faut recourir plutôt à l'abstraction dont le rôle est décisif. Là où l'abstraction fait défaut, c'est le "pur" eudémonisme qui règne.

*Le fondement du pur eudémonisme du point de vue critique: le sensualisme*

Malgré leur grande diversité, toutes les théories eudémonistes se basent, du point de vue critique, sur le sensualisme. Cela est particulièrement vrai de l'eudémonisme anglais. Les eudémonistes ou hédonistes anglais défendent l'opinion que nous ne saisissons du monde extérieur que ce que les sens nous livrent et rien de plus. Les considérations rationnelles sont bien incapables de connaître les essences. Elles ne peuvent que relier les sensations entre elles. Nous n'avons plus pour critère de l'action à poser que le sentiment de bonheur. Pour ne pas tomber dans l'erreur, il sera prudent de comparer les différentes sensations afin de deviner la plus grande chance d'atteindre le bonheur.

*Les aspects positifs du sensualisme*

Il ne peut que difficilement y avoir de plus grand optimisme que celui de l'eudémonisme sensualiste. Il pense que les sens réagissent de manière aussi infaillible que l'instinct animal. Peut-être le souvenir de la théologie moyenâgeuse de l'homme intègre du paradis agit-il encore sur les éthiciens sensualistes anglais. Même si son optimisme est exagéré, on ne peut rejeter entièrement ce système éthique, du moment qu'on s'accommode de l'éthique comme d'une école de vie ou se déclare être d'accord avec elle. Théoriquement on ne peut expliquer complètement les valeurs qui s'offrent au choix de chacun. La règle de la vie morale, c'est la raison pratique et non pas la raison théorique, comme nous l'avons vu. La décision ne peut donc être prise uniquement d'après les considérations rationnelles. L'expression "Oportet in vita semel insanire" indique que dans nos décisions nous ne pouvons toujours agir selon des règles quelle que soit leur prudence et leur rationalité.

Vu ce caractère irrationnel des décisions morales, l'eudémonisme sensualiste rend un immense service aux sciences sociales. Si l'on ne faisait que suivre les considérations rationnelles pour construire l'ordre social, on devrait laisser aux experts l'entière liberté d'action dans l'appareil légal. Les médecins interdiraient aux citoyens de fumer, ils leur prescriraient de suivre un régime alimentaire. Les économistes nous ordonneraient des moyens nous permettant d'atteindre le plus vite possible l'expansion économique, ce qui suppose naturellement que nous sommes tenus pour notre part de travailler et de faire des économies. On ne prendrait que le repos qui est nécessaire et utile à l'augmentation de la productivité économique. Les experts des finances nous enseigneraient que seul est justifiable l'impôt qui favorise le plus l'expansion économique, à savoir l'impôt indirect, mais, en aucun cas, l'impôt progressif sur le revenu. Dans tous les secteurs il se trouve des gens qui, en raison de leur spécialisation, savent mieux que les autres. Ils auraient également droit à la parole.

Par contre, l'eudémonisme sensualiste maintient qu'une décision n'est conforme à la vie que si elle est prise en conformité avec le sentiment de bonheur. Les consommateurs peuvent choisir selon leur goût. L'interdiction générale de fumer ne pourra porter de fruit, pas plus que l'interdiction réitérée de l'alcool. Un programme d'expansion économique, qui n'est que rationnellement conçu, ne peut nullement réaliser le progrès économique qui convient à l'homme. Les pays industrialisés en ont fait suffisamment l'expérience dans les pays en voie de développement. Le travailleur qui doit se tirer d'affaire avec un maigre revenu ne désire pas, pour ce qui est des impôts, l'expansion économique rationnelle, mais la réalisation irrationnelle de la justice.

Sans doute celui qui, dans ses décisions, ne tient compte que du sentiment de bonheur agit souvent non seulement de manière irrationnelle ou incompréhensible, mais encore de manière déraisonnable. Donc l'homme d'Etat ne peut pas bien appliquer des méthodes rationnelles car il doit compter avec l'homme libre et non pas avec un sujet économique, ravalé au rang du robot.

Partant de données sociologiques, les experts de l'économie mettent, d'ailleurs inconsciemment, à la base de leurs "Welfare Economics", l'éthique sensualiste, quand ils renoncent à indiquer les critères objectifs du bien-être général qui sera à déterminer selon le plus grand revenu par tête, pour réaliser, suivant la formule de *Bentham*, "le plus grand bien du plus grand nombre". En cela, la formation du revenu est supposée motivée par les désirs et les goûts individuels dans

la consommation. Sur le plan social, l'eudémonisme sensualiste ne réalise, au maximum, qu'un ordre établi sur les droits de l'homme tels que l'individualisme les conçoit.

### *Les aspects négatifs du sensualisme*

L'optimisme de la conception sensualiste du bonheur est souvent durement contesté par les faits sur le plan individuel comme sur le plan social. L'individu apprendra qu'on ne construit pas le bonheur par des décisions multiples prises au gré des impressions. Dans la société il se produit bien souvent, avec l'idée sensualiste du bien-être, des désorientations dans les investissements qui ne peuvent plus être réajustées. L'industrie d'automobile qui cède au besoin de motorisation des consommateurs, et le provoque même, nécessite, au moment critique, des subventions de l'Etat pour créer ou conserver les emplois aux dépens peut-être d'autres tâches publiques importantes. Un expert de la circulation clairvoyant ne peut voir que d'un oeil critique cette ruée vers l'automobile car, un jour, ce sentiment d'euphorie d'être au volant s'avère éphémère devant le spectacle du chaos de la circulation. Faute de prévisions rationnelles, le sentiment de bonheur connaîtra d'interminables mouvements en zigzag qui, naturellement, se remarquent moins chez l'individu que dans la société.

Les politiciens en appellent à la raison pour endiguer le dégât, causé par la course incontrôlée au bien-être. En cas d'insuccès, ils prennent, pour le limiter, des mesures draconiennes, inspirées non plus par la tendance eudémoniste-sensualiste, mais par la visée rationnelle du but. Du reste, les sensualistes ne se font guère d'illusions. Au fond, en comparant les diverses manières de chercher le bonheur, vrai et durable, on doit admettre avec les finalistes qu'il n'a d'autre fonction que celle de vérifier si les capacités de l'homme se développent de manière favorable ou non.

## II. L'ETHIQUE FINALISTE

Le finalisme éthique est également un eudémonisme car il voit aussi dans l'éthique un enseignement conduisant à la maîtrise de la vie. Mais son critère réel est de nature rationnelle: à savoir la connaissance de la téléologie inéluctable qui est donnée dans les capacités humaines

(*Aristote*), dans l'événement extérieur (*Aristote*, pragmatisme) et même dans tout le cosmos (*Aristote*, *Hegel*). On ne peut pas bien diviser les téléologies (têlos = but) en différentes écoles. Il s'agit simplement de mettre en lumière les caractéristiques des diverses écoles en fonction de leur orientation téléologique.

### 1. La finalité des capacités de l'homme (*Aristote*)

#### *L'homme parfait*

Le vouloir libre est non seulement l'actualisation d'une qualité de la volonté (c'est-à-dire de la liberté), mais en même temps et nécessairement de la volonté en tant que tendance même. Ensuite celle-ci par sa nature n'agit pas pour elle-même, mais pour la personne tout entière dont elle est une tendance. S'il en est ainsi, la conscience de la responsabilité a, en vue du bon usage de la liberté, pour tâche de montrer la norme de l'action qui correspond le mieux à la finalité des capacités de l'homme.

Aussi *Aristote* a-t-il examiné l'ensemble des forces humaines et l'a divisé d'après une échelle des valeurs ontiques, pour voir où les capacités naturelles doivent être corroborées par des capacités acquises (habileté, vertus). Ainsi, la capacité naturelle n'est pas seulement dirigée vers son objet naturel (selon lui la nature suffit largement pour cela), mais elle sera tellement perfectionnée qu'elle vise "bien" son objet, c'est-à-dire avec promptitude, facilité et sûreté. L'homme parfait, comme dit *Aristote*, ne doit pas seulement faire le bien, mais encore le faire "bien".

*Aristote*, suivant en cela *Platon*, désigne la raison théorique comme la puissance la plus parfaite dans le jeu des forces humaines. Trois vertus contribuent à la perfectionner; ce sont les habitus suivants (allemand: "Tüchtigkeiten"): l'intelligence, la science et la sagesse. Pour *Aristote*, il est clair qu'une capacité intellectuelle ne peut être perfectionnée par des vertus morales, mais uniquement par des habitus intellectuels, bien qu'il considère comme une haute tâche morale, l'effort d'acquiescer ces derniers sans lesquels l'homme ne serait pas parfait.

La partie pratique de la raison a besoin, d'après *Aristote*, de la prudence pour connaître avec certitude les moyens nécessaires au but moral. Pour lui, elle est aussi de nature intellectuelle, même si, sans les vertus tendancielles, c'est-à-dire les vertus morales proprement dites, elle n'est pas opérative. Elle est de nature intellectuelle, surtout en ce

qu'elle pèse soigneusement les circonstances internes et externes qui peuvent gêner la recherche d'une vie parfaite. Le traité de la prudence est sans doute un enseignement qui marque le plus fortement l'école aristotélicienne de vie. L'homme prudent tire, à l'aide de sa "prudence individuelle", des conclusions raisonnables de ses propres expériences et de celles d'autrui, il calcule avec "la prudence domestique" du père de famille, il pèse avec "la prudence politique" l'efficacité des mesures d'ordre public à prendre. La prudence est secondée par de multiples vertus volontaires et tendanciennes qui sont groupées sous le nom de justice (10), de courage et de tempérance. Avec la prudence elles sont appelées "vertus cardinales". Celles-ci rendent l'homme équilibré, rationnel dans toutes les phases de son action. Par là, l'homme moralement parfait est en même temps capable.

### *L'élément moral proprement dit dans l'éthique finaliste aristotélicienne*

Le problème est de savoir où se trouve dans l'éthique finaliste aristotélicienne l'élément moral, c'est-à-dire la responsabilité à l'égard de l'impératif absolu. Or, *Aristote* est encore beaucoup trop lié à *Platon* pour qu'il néglige pour ainsi dire l'idée de la justice, dérivée de l'idée du bien en général. Les facultés acquises par les puissances de l'âme ne sont chez lui rien d'autre que des forces motrices qui poussent au bien, dernière étape dans la série d'actes tendant à une fin, et qui constituent une assurance contre le mal. Et *Aristote* croyait que cela suffit à rendre l'homme heureux. "En soi" l'homme parfait dans l'idée d'*Aristote* ne peut pas échouer durant sa vie. Non seulement il est parfait, mais il est également satisfait dans son intérieur, il réussit même. Si le succès ne se produit pas, ce n'est pas l'homme, mais c'est la fortune qui en est responsable.

Le bonheur, fruit nécessaire de la perfection totale, ne s'identifie pas chez *Aristote* à la "chance", au sens de "avoir de la chance". Nous reviendrons plus tard encore là-dessus. *Aristote* ne pouvait pas résoudre le dilemme, à savoir d'un côté l'éthique finaliste, école de vie, et de l'autre la non-réalisation du bonheur qui aurait dû avoir lieu, étant donné que la finalité est atteinte. En tout cas, il ne se départit pas de

10) Chez *Aristote* on ne voit pas bien si la justice a son siège dans la volonté ou la tendance. Voir *Thomas Graf*: De subjecto psychico gratiae et virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV, Rome 1935, vol. I 27 sq., (vol. II 59).

l'idée, consistant à considérer l'élément moral comme un absolu, autrement dit de l'idée d'un impératif qui précède la chance et le succès extérieur, quoiqu'il relie naturellement le bonheur à la chance matérielle et au succès extérieur. Au cas où une telle coïncidence ne se produit pas; il ne peut s'agir que d'un état monstrueux et inexplicable, comme c'est le cas des choses mal formées dans sa conception cosmique.

### *Critique de la finalité aristotélicienne*

*Aristote* voulait écrire une métaphysique des moeurs, c'est-à-dire une éthique qui montre, au delà de l'expérience immédiate, la fin, définitive et ultime, et le chemin qui y conduit. Sa doctrine n'est pas pragmatiquement fondée. Il pousse sa recherche jusqu'à la raison ultime de l'être humain, c'est-à-dire jusqu'à cette idée de l'homme qui donne son sens à l'action. Connaissant, de par son expérience, la potentialité de la nature humaine, il ne peut voir cette idée nulle part ailleurs que dans la fin dernière de l'existence humaine. La conception d'une série infinie de buts reste étrangère à son idée métaphysique. Il rejette l'interprétation purement historique du phénomène humain et, par là même, la résignation de la volonté libre au développement pour ainsi dire spontané et inéluctable de l'humanité, comme *Hegel* l'enseigne dans son éthique.

D'ailleurs, *Aristote* rencontre des faits irréfutables qui semblent contredire sa conception de l'ordre cosmique et son idée abstraite de la nature humaine. Cela met en question sa conception de l'éthique, école de vie, à moins qu'il ne cherche refuge dans une cause qui ne soit pas expérimentalement démontrable, mais qui ne puisse être expliquée que du point de vue métaphysique et même religieux, c'est-à-dire dans le destin (*fatum*). Mais alors la norme éthique n'est plus liée en dernier lieu avec l'être en tant que tel, mais avec l'histoire. Par ce biais, la situation historique est introduite dans le monde des normes. Il en résulte nécessairement une norme éthique, fondée sur l'ordre des états: il n'y a que peu qui sont appelés à un développement parfait de leurs capacités humaines: les philosophes. Ils atteignent au bonheur proprement dit dans la vision du vrai et du bien. Les autres se contenteront d'un bonheur de second rang, consistant dans le développement de leurs capacités pratiques. Cela explique également l'idée qu'une partie des hommes est naturellement destinée à être des esclaves, parce qu'il leur manque la capacité de faire bon usage de leur liberté. Mais qu'en

diront-ils, tous ceux qui ne jouissent pas de la beauté, de la santé et d'une nombreuse postérité, lesquelles, selon *Aristote*, comptent également pour le bonheur parfait ?

Pour la politique sociale et pour la politique en particulier, la doctrine finaliste aristotélicienne représente à la fois un avantage et un danger réel. L'orientation selon l'idée d'une nature humaine abstraite et selon la finalité qui y est incluse, permet d'obtenir, pour les normes, des contenus universels. Voilà un critère qui précède le pouvoir étatique et lie sa législation. Par conséquent, s'il veut rester fidèle à une telle éthique, l'Etat ne peut être inhumain.

Par ailleurs, l'Etat n'est pas en mesure de réaliser le bien commun absolu sans tenir compte de la réalité historique. En soi la prise en considération de la situation historique serait tout à fait normale, si, par là, *Aristote* n'avait pas établi un compromis entre l'être et le devoir. Il se résigne à voir le destin (*fatum*) s'installer dans l'être, comme à une solution inévitable, et érige pour ainsi dire en norme une situation sociale historique: l'esclave demeure esclave, l'homme libre un citoyen libre. On ne peut connaître le caractère provisoire de la nature humaine dans sa forme concrète qu'en se référant à l'ordre à réaliser après cette vie d'ici-bas. En comprenant de cette façon la nature humaine, *Aristote* aurait dû dénier le caractère de norme au fait historique qu'on doit continuellement repenser à la lumière de la responsabilité morale. La conception chez les Grecs du ciel des dieux n'était donc pas assez logique pour dépasser le caractère provisoire du fait historique. Il n'y a que deux manières de penser à l'intérieur du finalisme éthique pour dépasser le dilemme qu'*Aristote* n'a pu résoudre: le pragmatisme et l'hégélianisme. Nous verrons si ce sont là des solutions satisfaisantes.

## 2. Le pragmatisme

### *Les traits généraux du pragmatisme*

Le pragmatisme propose la solution la plus simple, mais qui s'éloigne le plus de l'éthique, au problème consistant à déduire le devoir de l'être. Au point de vue critique, il se situe dans le camp sensualiste et se défend d'admettre toute vue abstraite de la nature. Il entend connaître par l'expérience immédiate non seulement les buts qu'on peut atteindre, mais encore ceux qu'on doit exclusivement rechercher. Il tient les désirs, si idéalistes et si nobles qu'ils soient, mais qui n'ont

aucune chance de se réaliser, pour des rêves utopiques. Ainsi, même dans le domaine social, il ne peut y avoir d'autre norme que celle dont la réalisation ne peut être éludée. Par conséquent, on doit pour chaque action tenir compte de la réaction du milieu. Il en résulte la nécessité d'accorder chaque fin particulière avec le moment présent et de garder en réserve les fins lointaines et possibles. On appelle également utilitarisme ce point de vue éthique.

Le pragmatisme éthique est fondé sur le pragmatisme gnoséologique. Celui-ci se réclame d'un concept de la vérité pratique ou dynamique, selon lequel vérité signifie utilité pour notre vie. Science et philosophie sont en soi sans valeur. Une science se montre vraie dans la mesure où elle permet des emplois pratiques. Par utilité pour la vie on ne doit pas comprendre seulement l'organisation de la vie matérielle. La vérité sert aussi aux intérêts spirituels, ainsi surtout selon *F.C.S. Schiller*, le pragmatiste de "l'humanisme".

L'expression "pragmatisme" était créée par *C. S. Peirce*. Mais le pragmatisme existe déjà bien avant *Peirce*. Au fond, l'eudémonisme socratique est déjà imprégné de pragmatisme. Selon *Platon* la sagesse est non seulement l'achèvement de nos capacités les plus nobles, mais en même temps le mobile de notre action. Cependant une différence notable demeure suivant que l'on dit: n'est vrai que ce qui est pratique, ou: la vérité ou l'idée est toujours pratique.

Les représentants typiques du pragmatisme sont: *W. James*, *F.C.S. Schiller*, *J. Dewey*, *G. Papini*, *G. Vailati*, *W. Jerusalem*.

Le pragmatisme éthique est une conséquence logique du pragmatisme gnoséologique, mais va plus loin que lui. Son intérêt est centré sur le problème du choix de la fin. Une fin ne sera reconnue comme valable que si elle peut servir, expérience faite, aux intérêts humains. Cet activisme pragmatique est contredit par la disponibilité au sacrifice pour le bien. Nous avons donc affaire à une éthique du savoir-faire dans le labyrinthe des obstacles pour arriver à la fin voulue.

Dans un Etat démocratique où la liberté individuelle fait loi, le pragmatisme semble être l'éthique la plus appropriée. Ce n'est donc pas étonnant qu'il ait trouvé aux USA la plupart de ses adeptes, quoique, bien avant, l'europpéen *Machiavel* ait mis sur pied, à l'intention du souverain, le pragmatisme politique dans un système achevé. Mais *Machiavel* était encore beaucoup trop fasciné par des valeurs éthiques pour qu'on puisse le qualifier de pragmatiste. Le pragmatisme américain est indifférent à l'égard des valeurs, il laisse le loisir de les apprécier tout à fait au sentiment individuel selon le principe démocratique, tandis que le pragmatisme politique de *Machiavel* n'est rien d'autre qu'une réponse à cette question: lesquelles des normes éthiques du souverain peuvent-

elles valoir comme normes politiques, c'est-à-dire servir à la stabilisation du pouvoir, et lesquelles ne le peuvent-elles pas?

Le pluralisme des valeurs fait partie intégrante de la démocratie. De même, dans le domaine social, l'idéologue le plus convaincu peut toujours faire des essais de "conversion", n'empêche que, sous l'angle politique, l'autre demeure pour lui un sujet de droit autonome. Ainsi, l'ordre démocratique représente pour chaque politicien un champ d'action où il est constamment possible de faire des essais pour réaliser ses fins. Il reste donc dans l'expérimentation.

*Karl-Otto Apel* a bien su faire ressortir cette conséquence du pragmatisme. Un député, dit-il, peut avoir pour lui-même une conviction inébranlable à l'égard des vérités absolues et les tenir, d'après son propre jugement, pour valables pour la société. En tant que député, il ne peut que les soumettre à la discussion et ceci à condition de les avoir fait passer, selon les règles du pragmatisme, par le filtre de l'opinion de son parti. "Cela veut dire qu'il peut les proposer, comme une hypothèse entre d'autres, à l'examen commun, soit comme une supposition du droit positif ou de la législation politique. Ainsi que le voyait bien *J. Dewey*, l'ordre démocratique dans sa structure objective est un champ d'expérience commun aux hommes mûrs, dans lequel chacun croit en principe que l'autre est capable de présenter des hypothèses plausibles, c'est-à-dire viables, mais que personne ne possède de vérité absolue" (11).

Cela veut dire qu'il doit procéder de manière pragmatique. Gouverner démocratiquement, c'est viser, contrairement à toutes les formes patriarcales de "dirigisme", à des fins prochaines, bien que tel ou tel politicien, dans sa manière de penser et d'agir, déclare comme obligatoires les normes absolues et intemporelles et veuille gagner ses opposants à sa façon de voir.

Comme le pragmatisme, dans sa conception réaliste du devoir, est moins centré sur l'individu que sur la vie commune avec d'autres, il ne lui est guère possible de penser à une éthique individuelle. Du point de vue de l'éthique individuelle, il ne va pas plus loin qu'un eudémonisme sensualiste rationnel. Vu sous l'angle de l'éthique sociale et politique, il peut se faire prévaloir comme la forme la plus tolérante de la vie commune. Cependant il ne peut garantir à la société un ordre durable que si les membres de la société ne sont pas pragmatistes, mais animés d'une haute conception morale. Autrement, on assistera tout simplement à un conflit d'intérêts comme c'est, de toute évidence, le cas dans

11) *Charles Sanders Peirce*: Schriften, I: Zur Entstehung des Pragmatismus, mit einer Einführung hrsg. von *Karl-Otto Apel*, Frankfurt a.M. 1967, 16.

une politique étrangère, fondée sur une éthique pragmatiste. Les "réalistes" américains, avec *H.J. Morgenthau* à la tête, ont pris pour règle de n'adopter, dans l'intérêt national, des mesures de politique étrangère qu'eu égard aux réactions des autres puissances, mais en aucun cas aux normes absolues. Il ne serait pas raisonnable de prendre des mesures de désarmement unilatérales, inspirées par des considérations morales car l'ennemi en tire profit, politiquement et militairement.

De même *J.K. Galbraith* est pragmatiste, quand il propose à la politique économique de laisser le libre jeu aux puissances économiques, ce qui, normalement, déclenchera à coup sûr de nouvelles forces antagonistes (*countervailing-power*).

Les pragmatistes américains ne se contentent pas de se baser, pour chaque décision, sur des considérations du bon sens, aussi rationnelles soient-elles, mais ils exigent que des recherches strictement scientifiques soient faites sur le comportement social et politique, principalement de tous ceux qui prennent part au jeu social et politique et qui ont le dernier mot dans les décisions politiques. Pour jauger à fond les expériences faites, on fait appel à la cybernétique. C'est grâce au pragmatisme que l'importance de l'empirisme pour les décisions sociales et politiques fut entièrement dégagée et que les sciences politiques se sont développées sur le plan empirique et ont connu un grand succès aux USA grâce à des études poussées.

### *Critique du pragmatisme éthique*

Comme nous venons de voir, le pragmatisme n'est point un système éthique au sens général, mais plus précisément une conception de l'ordre social et politique. Sous l'angle éthique, le pragmatisme se rattache à l'eudémonisme sensualiste ou même aux systèmes qui n'ont rien d'éthique tels que le biologisme, l'historicisme et le sociologisme. La règle de l'action morale, ce n'est pas le devoir a priori, mais le plus grand bonheur éprouvé. Pour son action, l'homme trouve des normes n'importe où, dans son instinct vital, dans l'histoire ou dans la convention sociale. Au fond, le pragmatisme ne se préoccupe pas du problème de la provenance ou de la source de la norme. Son but primordial, c'est de trouver une méthode d'application rationnelle des normes de l'action au domaine de l'expérience.

Derrière cette rationalité se cache cependant un désir secret qu'on

peut appeler la mystique du pragmatisme, à savoir l'espoir d'un ordre paisible, comme si une étude scientifique de l'action des forces sociales et politiques suffisait à lui assurer des décisions exactes. Sans trop tarder, les théoriciens réalistes du Selfinterest en politique internationale ont dû reconnaître que cela n'est pas exact. Le Selfinterest dans l'aide aux pays en voie de développement s'est révélé non seulement inefficace, mais même nuisible. Les pays en voie de développement n'acceptent pas de servir d'instruments aux buts voulus par les pays donateurs. Ils exigent une aide désintéressée, pour soutenir leur autonomie économique et politique. Comme ils s'attendent à voir les nations donatrices appliquer des normes de l'action humanitaires, ils considèrent comme indigne le fait de ne recevoir que pour augmenter la puissance d'achat. Ainsi les buts pragmatiques prochains sont trop passagers dans certaines circonstances. Les pragmatistes sont donc contraints d'adopter des normes qui agissent sur la conscience humaine, même si elles n'apparaissent que rarement à la surface, accessible à l'expérience.

Un exemple suffira à montrer combien est problématique la confiance totale que le pragmatisme met dans les méthodes scientifiques. Le sociologue américain *R.F. Winch* (12) a étudié la question de savoir si l'éducation des enfants doit se faire dans la famille, ou si elle peut aussi bien avoir lieu en dehors d'elle. Il est arrivé ici à la conclusion que l'enfant peut se passer de la famille.

Mais, sans référence à une norme on ne peut pas dire, il est clair, ce que c'est que l'éducation d'un enfant. On peut, par exemple, entendre par éduquer: faire de l'enfant un homme qui sache se conformer au code pénal, faire de lui un homme heureux ou faire de lui un être moral hautement qualifié ou même un être profondément religieux.

Seule la première définition peut servir de base pour une étude scientifique car on peut incontestablement enregistrer l'absence de punition, abstraction faite de ce qu'on ne peut attraper un criminel raffiné et donc le classer dans les statistiques. Pour les autres définitions, qui pourraient servir de normes de l'éducation, on ne peut arriver, ou à peine, à une exactitude scientifique. Quant aux enfants qui sont éduqués en dehors de la famille et qui faisaient l'objet d'un tel examen, on ne peut se rendre compte plus tard, de manière objective, s'ils ont été vraiment heureux. En effet, même s'ils sont devenus des adultes heureux, ils ne savent nullement ce que représente vraiment le bonheur familial. Cela vaut a fortiori pour l'éducation morale et religieuse.

12) *R.F. Winch: The Modern Family, Revised edition, New York 1963.*

*Popper* a fait une critique remarquable des pragmatistes. Sous l'angle de l'éthique générale, il est lui-même un néo-Kantien et rejette des normes matérielles absolues. Il trouve que le pragmatisme consacre trop d'efforts rationnels à atteindre des buts, conformes en quelque sorte à la nature ou à la vie, au lieu d'avoir recours à des considérations purement pragmatiques. Comme, selon lui, on ne peut que construire une théorie sur des fins, mais non pas les connaître, seule une connaissance pragmatique permet de découvrir vraiment le caractère provisoire des conceptions morales. Aussi une définition normative des fins sociales et politiques n'est-elle pas possible.

En fait, on trouve encore bien des bribes du droit naturel dans les idées éthiques de base du pragmatisme américain. Cela explique également dans bien des cas le mélange de différentes conceptions éthiques qui le caractérise. Donc on ne saurait prétendre qu'un tel fouillis de normes suffise à diriger l'action sociale et politique.

Quant au pur agnosticisme éthique de *Popper*, il permet encore moins de réaliser un ordre social stable, malgré son action sur les défenseurs du pluralisme démocratique en éthique. Tout en admettant le caractère dynamique de l'ordre social et politique, tout homme raisonnable aimerait quand même savoir ce qui s'impose vraiment comme valeur, selon les normes de la vie sociale. Seulement à partir de là on peut faire des programmes pour une politique sociale. On ne doit pas pour autant confondre la stabilité avec le conservatisme.

### 3. L'éthique finaliste, fondée sur une anthropologie cosmique (*Aristote*), et la conception matérialiste de l'histoire (*Hegel*)

#### *Traits généraux*

*Aristote* a situé l'éthique dans sa conception de l'ordre cosmique. Son idée de base, c'est que la nature ne fait rien en vain et que tout le cosmos dans sa multiplicité a sa raison d'être. Chaque espèce a sa place déterminée dans le tout et chaque individu est déterminé par l'espèce.

Pour avoir confondu la nature commune de l'espèce avec le bien social, *Aristote* en tire également le principe que le bien commun pré-

cède le bien individuel (13). Dès lors, l'individu ne peut atteindre son épanouissement que par l'intégration et la sujétion, un principe auquel *Thomas d'Aquin* a donné la formulation suivante dans sa conception de la hiérarchie cosmique: "Chaque être n'atteint son accomplissement que par la sujétion à celui qui lui est supérieur". Chez *Aristote*, cette téléologie est conçue de manière statique, en ce sens qu'elle est fondée sur l'essence de chaque être, encore que celle-ci est extraite de manière précipitée et directe des phénomènes historiques, comme le montre l'exemple de l'esclavage, considéré comme quelque chose de bien naturel.

*Hegel* a entièrement déplacé la téléologie de l'univers vers le processus du devenir historique. La nature et avec elle l'humanité se développe selon une telle régularité interne que tout ce qui relève de l'être trouve son explication dans le processus historique. Vouloir s'y soustraire, c'est insensé. Ainsi l'effort moral n'a d'autre but que de se plier librement à la nécessité pour atteindre la vraie moralité. Celui qui veut rester en dehors du processus historique, qui embrasse tous et tout, a perdu la seule base réelle pour une pensée valable et s'est aliéné.

En tout cas, "l'esprit" est assujéti à la nécessité, en ce sens qu'il est nécessairement engagé dans l'évolution du monde, ou mieux n'existe que de cette façon, et qu'il est identique au sens immanent de l'évolution du monde ("Ce qui est raisonnable, est, et ce qui est, est raisonnable"). Dès lors, l'homme n'a plus qu'à examiner les causes historiques pour en dégager les modalités du progrès et à s'y conformer dans un effort communautaire. Les marxistes pensent qu'on doit chercher ces causes dans l'économie.

Il ne fait pas de doute que dans aucune éthique l'être (ce qui est, Sein) et le devoir (ce qui doit être, Sollen) ne s'entrelacent autant que dans l'idéalisme hégélien. Ici l'homme qui se veut authentique ne rencontre plus de problème, parce que toute contradiction entre idée et réalité disparaît entièrement. La justice n'est donc plus une exigence qu'il faut encore réaliser: par sa nature, elle est déjà réalisée. L'espoir, caressé par les marxistes, d'un aboutissement heureux de l'histoire du monde n'est pas autre chose qu'une formulation populaire de l'idéalisme hégélien. Si quelqu'un attend pour sa propre personne la réalisation de sa justice individuelle, il s'agit bien là d'une justice qui se

13) Pour le passage de la "nature spécifique" au bien commun, voir *A.F. Utz*, *Éthique sociale, I: Les principes de la doctrine sociale*, Editions Universitaires Fribourg/Suisse 1960, 123 sq.; *Bibliographie der Sozialethik*, Band V, Freiburg i.Br. 1968, 305.

réalisera au-dessus et au-delà de ce monde. Cet homme-là s'est aliéné du sens immanent du monde dans lequel d'après Hegel, sa morale est également incluse. Mais l'action presse. La manière d'agir est indiquée par les sciences économiques, comme le confirment les marxistes. Ce sont celles-ci qui nous enseignent comment le progrès se réalise par le travail humain.

*Réflexions critiques sur le finalisme éthique, fondé sur l'ordre cosmique*

Du point de vue critique, la conception aristotélicienne du cosmos repose sur les bases suivantes: 1. l'intelligence humaine connaît l'être interchangeable des choses, le fond réel de tout devenir et de toute réalisation, 2. elle va du général au moins général et enfin à l'individuel, 3. comme ce qui est général est premier dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, il l'est également dans l'ordre de l'être, 4. ce qui est général dans les différents individus concrets n'est pas seulement un universel abstrait, mais en même temps une réalité qui réunit les individus dans une totalité. Dès lors le caractère spécifique constitue le bien commun des individus concrets, et, par le fait même, l'individu existe pour l'espèce parce que l'universel précède toujours l'individuel: la même nature humaine spécifique, c'est-à-dire le fait d'être homme englobe la totalité de l'humanité. *Aristote* reste donc foncièrement redevable à *Platon* de l'idée de la participation, selon laquelle l'individu n'est pas autre chose qu'une des multiples participations possibles de la nature universelle ou de l'Idée des choses.

Etant donné que l'humanité ainsi que la nature humaine est un universel, non seulement l'individu n'a pas d'autre choix que celui de se régler sur la nature humaine qui constitue pour lui l'être au premier degré, mais il doit en même temps s'aligner sur l'humanité sur le plan social, laquelle a pour but un objet beaucoup plus général que l'individu. C'est par l'humanité que l'individu participe au cosmos.

Le premier grand malentendu du finalisme éthique, fondé sur l'ordre cosmique, c'est l'identification de la nature universelle, abstraite à l'ensemble des sujets dans lesquels cette nature se concrétise. Si, du point de vue critique, nous pouvons connaître la nature universelle des choses, cela ne permet aucunement de confondre la nature essentielle avec l'ensemble des sujets d'une même espèce.

Le second grand malentendu que nous pouvons relever dans la suite

des idées aristotéliennes, c'est la note optimiste qui consiste à considérer déjà comme essentiel ce que nous désignons comme tel. Cela conditionne, comme nous l'avons vu, un classement trop rapide et défectueux dudit ordre naturel. La sociologie expérimentale, elle, se met plus prudemment à l'oeuvre, en ne considérant d'abord toute généralisation que comme hypothèse et en n'élaborant une théorie que lentement par des approches.

On doit reconnaître que la métaphysique hégélienne de l'histoire avec la suppression de toute contradiction est logique avec elle-même, si l'on fait crédit à son postulat a priori, à savoir le déplacement de l'absolu et de l'esprit vers l'histoire du monde matériel. Mais peut-on s'attendre à ce que tous les membres de la société fassent leur cette conception du monde? Seule une pédagogie, longue et dictatoriale, peut y arriver, mais elle mériterait plutôt le nom de démagogie. Tandis qu'on peut ouvrir un dialogue critique avec n'importe quelle autre logique, ici toute tentative est vouée à l'échec, parce que toute manière de penser non hégélienne ou non marxiste sera stigmatisée d'aliénation de l'esprit.

#### 4. L'éthique finaliste chrétienne

##### *La théologie chrétienne de l'histoire, fondement de l'unité de l'être et du devoir*

La pensée chrétienne est également en mesure de résoudre la contradiction que comporte une vie à régler selon les normes absolues. Ici ce n'est pas, comme chez *Hegel*, le processus matériel qui donne son sens à la vie, mais c'est la transcendance d'un Dieu rémunérateur dans l'éternité. Le grand auteur systématique de cette doctrine fut *Augustin*. Le jugement dernier apportera la preuve que le règne de Dieu triomphe du règne de Satan. Cela ne veut pas dire que le monde entier soit abandonné à l'Antéchrist, et que le chrétien doive considérer la politique comme une chose mauvaise que le Juge éternel condamnerait.

*Luther*, a-t-il compris en ce sens la thèse des deux règnes? — Les éminents théologiens protestants le contestent (14). Du point de vue de

14) Voir *Johannes Heckel* — *Siegfried Grundmann*: *Der Christ von heute in Kirche und Staat*, München 1964; *Wolfgang Schweitzer*: *Der entmythologisierte Staat, Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen, Gütersloh* 1968.

l'histoire du salut, le chrétien a plutôt la tâche de prendre part, en co-responsable, aux affaires du monde. Face à la doctrine du droit naturel catholique, les théologiens protestants soutiennent que c'est là la seule manière de vivre, conforme à la morale chrétienne. Quant aux dits arguments de droit naturel, ils relèvent du domaine réel, circonscrit exclusivement par la convenance des fins et des moyens, c'est-à-dire par la force des choses, indépendamment de toute appréciation morale. Le devoir moral dans tous ses aspects se traduit par la responsabilité, engagée dans l'histoire du salut. *Augustin*, lui, n'est pas allé aussi loin car, à côté de motifs, se rattachant à la théologie de l'histoire, il donne encore, pour le comportement moral, beaucoup d'autres motifs, dérivant du droit naturel.

Les catholiques soulignent également la vision de la fin du monde telle qu'elle est présentée par l'éthique chrétienne. Seule, une vue transcendante permet d'expliquer le mal que l'homme rencontre dans ses efforts moraux, et qui, bien souvent, les fait échouer.

L'éthique non-religieuse se trouve désarmée devant le problème du mal (15). Si elle veut l'éviter, il ne lui reste que de s'accrocher à l'impératif formel ou d'admettre une double conscience, une purement formelle et une existentielle, telle que *Jean Nabert* l'a décrite ou que *M. Weber* l'a exprimée par les formules "éthique de la conviction" ("Gesinnungsethik") et "éthique de la responsabilité" (sous-entendu: à l'égard des autres, "Verantwortungsethik"). Par contre, l'éthique chrétienne est en mesure d'expliquer non seulement le mal physique par la vision de la fin du monde, mais encore de situer logiquement, dans le contexte de l'histoire du salut, le mal moral qu'on ne peut éliminer du monde de même que le mal physique. Le mal moral est personnifié dans l'Antéchrist qui dispose d'un pouvoir limité jusqu'au jour du jugement dernier où il sera éliminé (16).

On ne pourra se rendre compte de l'importance d'une éthique, fondée sur l'histoire du salut que par l'examen des problèmes qui ne sont plus à la portée des réflexions partant du droit naturel. Dans la discus-

15) Ce problème est magnifiquement bien présenté par *Carlo Regazzoni*: *Sittliche Normen und sinnvolle Lebensgestaltung*, Heidelberg-Löwen 1968.

16) 2 Thessal. 2, 3-10. Voir à ce sujet le commentaire de *Willy Böld*: *Obrigkeit von Gott? Studien zum staats-theologischen Aspekt des Neuen Testaments*, Hamburg 1962. Pour une explication chrétienne du mal, on a également intérêt à lire l'interprétation de la trahison de Judas chez *Augustin*: In *Johannis Evang.*, Tract. XXVII, 10.

sion sur le désarmement atomique on a avancé, du côté catholique, à la suite des déclarations de *Pie XII* (17), l'argument de droit naturel: la légitime défense. Mais une telle défense où le défenseur détruit non seulement l'ennemi, mais également soi-même (la destruction du monde), a-t-elle encore un sens? La théologie de l'histoire peut aborder d'en haut ce problème, en se posant la question: est-il permis au chrétien d'abrèger, de son propre chef, l'histoire du salut par la destruction du monde? Pour des décisions qui sont inspirées par la vision de la fin du monde, le chrétien attend également une justification à la fin des temps. Il échappe donc à ce que la vie comporte de tragique.

Par contre, les réflexions partant du droit naturel n'inspirent pas par elles-mêmes de décisions salutaires. Elles ne le peuvent, comme *Aristote* l'a bien vu, que grâce à un élément qui n'a rien à voir avec la morale: la chance. Si l'on prend parti, au nom de la légitime défense, pour l'utilisation des armes nucléaires, on se détruit soi-même. On est soi-même dupé. Cela ne sert à rien de se dire: on préfère la mort à cette existence. Du point de vue du droit naturel, l'utilisation des armes nucléaires n'est justifiée que pour se défendre et non pour se détruire. L'auto-défense échoue par l'auto-destruction. C'est donc une simple question de chance si la décision, inspirée par la responsabilité morale, en faveur de la défense atomique, conduit à un "bon" résultat. Si, partant de considérations raisonnables, c'est-à-dire inspirées par le droit naturel, on renonce à la défense, on est livré alors à l'envahisseur et au sort injuste, infligé par l'ennemi. Donc le juste échoue là encore au plan de l'être, alors que, si la justice était un devoir fondé sur l'être, elle ne devrait pas échouer.

Or, on peut objecter: il est honorable de se résigner volontairement quand on a essayé tous les moyens. C'est exact. Mais, eu égard au devoir absolu, il n'est logique de se résigner à quelque chose d'inévitable que dans l'attente d'une récompense transcendante, comme cela ressort de la pensée chrétienne, ou dans l'espoir d'une délivrance de ses problèmes individuels, effectuée par l'esprit absolu qui façonne l'histoire du monde, c'est-à-dire que si le dernier sens d'une décision individuelle dépend de prime abord du processus historique. Il n'est pas besoin de parler de résignation comme dans l'existentialisme qui n'est pas, à proprement parler, une doctrine morale, mais simplement une doctrine ontique. Pour échapper à ces deux alternatives, on n'a plus

17) Voir A.-F. Utz — J.-F. Groner: Relations humaines et société contemporaine, vol. I, II, Editions St-Paul Fribourg/Paris 1956, nn. 2411 et 3291.

qu'à séparer entièrement le devoir de l'être et, partant, de toute finalité et eudémonie, comme c'est le cas de l'éthique kantienne et de l'éthique des valeurs.

Etant donné que l'éthique finaliste ne tient logiquement que si elle réussit à résoudre toutes les contradictions existantes entre l'être et le devoir absolu, on doit admettre que la théologie de l'histoire est au moins aussi logique que la métaphysique hégélienne de l'histoire. Face à la doctrine hégélienne de l'esprit, elle affirme pouvoir accorder, sans qu'il y ait contradiction, non seulement l'ensemble de l'histoire de l'humanité mais encore l'histoire de l'individu, être spirituel et substantiel, avec l'impératif de la conscience individuelle. En cela elle correspond mieux au phénomène moral qui est l'expression de la responsabilité personnelle non seulement à l'égard du but de l'univers, mais encore à l'égard du but métaphysique de l'individu. On ne peut éliminer de la responsabilité morale ce qu'une telle tâche comporte de personnel. Mais quand une finalité correspond à cette tâche, c'est-à-dire quand la tâche à remplir et le but personnel sont inséparablement liés, comme c'est le cas dans une éthique finaliste, l'éthique hégélienne exige en ce cas-là un tel sacrifice de la conscience qu'un homme, conscient de sa liberté et de la tâche à assumer pour accomplir sa vie, ne peut plus faire.

### *L'éthique finaliste dans la doctrine catholique du droit naturel*

Tout d'abord, le concept de droit naturel ne signifie pas le "droit" au sens strict, c'est-à-dire une norme sociale, obligatoirement efficace, mais désigne en premier lieu les normes éthiques, qui se dégagent de la nature des choses. Il revient à la philosophie du droit (18) d'expliquer comment ces normes deviennent des principes, réglant les rapports interhumains, et surtout des normes efficaces à appliquer dans le domaine social.

Surtout dans le sillage de *Thomas d'Aquin*, la théologie catholique reprend la formule augustinienne "fides quaerens intellectum" (la foi qui cherche une intelligence rationnelle) pour affirmer l'harmonie de la foi et de la raison, et dans les vérités dogmatiques et dans les décisions morales. A côté d'une vue sur le monde, éclairée par l'histoire du

18) Voir *Arthur Utz*: *Ethique sociale, II: Philosophie du droit*, Editions Universitaires Fribourg/Suisse 1967.

salut, et avec elle, la vision naturelle des choses est de grande importance pour juger de la finalité de l'action. Sans doute, tout agir humain est prolongé par la nouvelle finalité salvifique. Mais il ne cesse pas pour autant d'être subordonné aux normes de la nature. Aussi la théologie catholique n'a-t-elle jamais renoncé à l'effort pour déterminer la finalité principale de chaque action particulière.

On en a un exemple typique dans la question du divorce. Là, les théologiens protestants sont également convaincus de l'indissolubilité du mariage telle que le Christ l'a voulue. Mais ils soutiennent qu'un mariage rompu n'a plus de sens voulu par Dieu. En ce cas, le divorce n'est pas autre chose que la reconnaissance d'un état extraordinaire qui sort du plan du salut (19). La théologie catholique, par contre, maintient le caractère essentiel du mariage. Le mariage est essentiellement une institution, c'est-à-dire un contrat d'amour dans lequel les partenaires se donnent mutuellement un pouvoir de disposition de telle manière qu'il n'est plus possible, même avec un accord réciproque, de le dissoudre. Ce qui est fait est fait. C'est donné sans retour.

Du point de vue critique, la doctrine des institutions a pour base la conception aristotélicienne selon laquelle la raison est capable de connaître, de manière universelle, l'essence des choses et des actes. Ainsi la conscience tire, de cette vision essentielle, des normes intemporelles qui, cependant, doivent leur caractère obligatoire non pas à une cosmologie générale, mais au fait que le monde des essences a été créé par Dieu. Là, la conscience n'est pas autre chose qu'une participation naturelle à la loi éternelle, ou plus exactement à la raison divine. Remarquons que dans la conception thomiste de la conscience (à l'encontre de celle de *Duns Scot*) ce n'est pas la volonté, mais c'est la raison du Créateur qui constitue le dernier élément dans la détermination du caractère obligatoire de l'ordre naturel. Celui-ci est donc aussi absolu que la raison divine, car il est impensable que la volonté divine puisse écarter le monde des essences. Même les réflexions relatives à l'histoire du salut ne sauraient enlever à l'ordre naturel son caractère obligatoire.

Autre chose est de savoir où se trouvent les normes naturelles dans chaque cas particulier. A l'égard de cette problématique, *Thomas*

19) *H. Thielicke*: Theologische Ethik, III. Band: Entfaltung, 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964, 599 sq.

*d'Aquin* se montra plutôt prudent. Par ailleurs, dans sa doctrine de la conscience il s'est peu préoccupé d'indiquer des normes, fondées sur des essences objectives. Dans le but de distinguer l'essentiel de ce qui ne l'est pas, il étudia — en s'y prenant de manière tout à fait moderne, dans le sens de la sociologie des jugements de valeur — la formation de la conscience sociale, pour voir ce qui est spontanément reconnu comme norme par tous et ce qui ne l'est pas. Dans le cas d'un jugement de valeur spontané il a voulu voir une norme essentielle (20). Cela explique sa distinction du droit naturel primaire et du droit naturel secondaire (21). Le mariage monogame, qui n'est reconnu comme obligatoire que par une faible partie de l'humanité, ne constitue point à ses yeux une norme spontanément connaissable et par conséquent essentielle.

Cependant la scolastique après *Thomas d'Aquin* a pris plutôt en considération le contenu objectif des normes. D'un côté le fait sociologique permet de constater qu'une norme est spontanément reconnue ou non, et de l'autre la connaissance montre que, d'après son objet, une action a une certaine structure essentielle, accessible à la raison, même si, en fait, elle n'est pas connue de tous. Or, ce n'est pas par le fait sociologique, mais c'est par la connaissance que nous pouvons dire s'il s'agit d'une norme de droit naturel (ou plus exactement: d'une norme qui correspond à la morale naturelle). A vrai dire, c'est à partir de la critique de la connaissance de *Thomas d'Aquin* que la scolastique a développé cette idée du contenu objectif des normes. Quant à *Thomas*, il n'a pas tout à fait appliqué la théorie des essences universelles à la doctrine de la conscience. Il est resté plutôt empiriste dans la détermination des normes de l'action, même si l'on trouve chez lui des indices permettant de distinguer ce qui est essentiel de ce qui est conditionnel.

Du reste, le caractère normatif de l'action ne découle pas de la structure essentielle de son objet, mais plutôt de la conscience qui tend naturellement vers lui. Par ailleurs, le caractère obligatoire de la conscience tient à ce qu'elle participe à la raison créatrice, et, partant, l'analyse du devoir remonte jusqu'à Dieu. N'empêche que, pour les catholiques, la révélation n'est point nécessaire à cette éthique car ils

20) Voir *Arthur Utz*: op. cit., 80 sq. *J. Messner*: Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 5., neubearb. erw. Aufl., Innsbruck — Wien — München 1966, 330 sq.

21) Voir *Arthur Utz*: op. cit., 95 sq.

pensent que la raison humaine peut accéder à la connaissance métaphysique de l'existence de Dieu.

Cependant, toujours pour les catholiques, la morale naturelle a besoin de la doctrine du salut révélée, pour résoudre le problème de l'être et du devoir dans le sens de la finalité et en dehors de toute contradiction. Or, l'immortalité de l'âme est étroitement liée à l'existence de Dieu. Aussi l'homme qui agit bien peut se consoler en pensant à l'éternité, chaque fois qu'il échoue dans son "ethos". Est-ce que cela veut dire que justice sera entièrement faite pour une action juste qui n'a pas réussi en ce monde? Sans doute, le juste peut garder l'espoir, comme *Socrate*, que ses bonnes actions seront, en quelque manière, reconnues dans l'au-delà. Mais pour résoudre entièrement le problème de l'être et du devoir, on devrait pouvoir nourrir l'espoir que même les actions sociales, posées au cours de l'histoire, et non seulement l'action individuelle, soient réellement sanctionnées par une sentence adéquate. L'idée de la justice exige un arrangement entre les intéressés. Il ne suffit pas, pour que la justice soit faite, que celui qui a subi l'injustice reçoive sa réparation de la part d'un autre, qu'il s'agisse de Dieu ou d'un autre être supérieur, p. ex. de l'Etat. C'est celui qui a fait l'injustice lui-même qui doit rendre compte de son action et faire acte de réparation. Pour toutes les injustices sociales, la société doit être poursuivie et tenue pour responsable, si vraiment la justice n'est pas une simple idée, mais une réalité.

Comment cela se fera-t-il? *Hegel* lie ce procès à l'histoire de l'humanité. Le christianisme prophétise le jugement du monde par le Dieu Sauveur. Mais, même quand elle affirme que la raison peut connaître Dieu, l'éthique naturelle n'est pas en mesure d'arriver sûrement à une telle conclusion. L'éthique naturelle, qui relie le devoir à l'être, n'est concluante que par la foi religieuse en un jugement du monde.

Les défenseurs du droit naturel du côté catholique n'ont nullement tenu compte de cette conséquence. Ils auraient pu s'en apercevoir par un examen approfondi des documents pontificaux. Qu'est-ce qui a incité le pape *Léon XIII* à mettre en garde, par des avertissements infatigables, contre des actions révolutionnaires impossibles contre les injustices sociales, à tirer l'attention sur la vertu chrétienne de patience et sur l'idéal de pauvreté évangélique, sinon la conviction que le jugement dernier apportera la juste compensation espérée? La doctrine catholique du droit naturel ne pourrait boucher le trou béant, existant dans l'éthique naturelle, entre le devoir et l'être, si elle ne faisait pas appel à un élément essentiel de la foi chrétienne.

## Article troisième

*La séparation de l'être et du devoir**Impossibilité de résoudre la contradiction entre le devoir et l'être dans une éthique purement rationnelle*

A supposer que toute norme éthique, indirectement ou directement, doive être absolument observée, on ne peut relier le devoir à l'être que si l'être est aussi indestructible que le devoir. Cela veut dire que l'action qui se conforme à l'impératif absolu, ne devrait jamais échouer en raison de circonstances fâcheuses. Autrement ce serait une preuve que l'impératif vaut sans aucune référence à l'être et indépendamment de la finalité, du bonheur et du succès, et qu'on doit rattacher la réalité morale à un ordre spécifique qui se trouve au-delà de l'être.

Nous avons vu qu'aucune éthique, qui se veut une doctrine du bien et en même temps une doctrine qui s'assigne pour but d'accomplir la vie, ne vient à bout de la réalité historique, qu'elle fasse appel à une suppléance décisive venant du Dieu Sauveur transcendant, ou qu'elle dissolve la contradiction entre le devoir et l'être, éprouvée par l'individu dans sa vie morale, de telle manière qu'elle déplace tout son accent vers le processus historique. La seule éthique qui est logiquement immanente est celle de *Hegel*; mais elle n'est logique, comme nous l'avons vu, qu'à la condition de faire crédit à la métaphysique matérialiste de l'histoire.

On peut donc comprendre qu'une éthique à base non théologique, et qui n'admet pas l'a priori hégélien, ne peut trouver de solution à ce problème que dans la séparation du devoir et de l'être.

La séparation du devoir et de l'être peut se faire de deux manières, 1. en vidant le devoir de tout contenu et en l'érigeant en seule règle de "bien en tant que tel" sans aucune allusion à la détermination, même abstraite, du bien, 2. en voyant dans le devoir des valeurs matérielles absolues qui ne sont aucunement empruntées à l'être et par conséquent ne justifient aucune référence à l'être, mais qui s'adressent à la seule conscience de la responsabilité de l'individu. Ces deux manières de séparer l'être du devoir peuvent être appelées des éthiques idéalistes, où le mot "idéaliste" signifie évidemment quelque chose d'autre que quand on parle de l'idéalisme hégélien.

## 1. Le devoir en tant qu'impératif formel

*Les traits essentiels de la doctrine de l'impératif formel*

La séparation du devoir non seulement de l'être, mais encore de tout autre contenu, satisfait, au moins du point de vue logique et formel, les exigences suivantes de l'impératif moral :

1. Elle permet de comprendre, en dehors de tout compromis, le caractère absolu du devoir moral. Toute éthique proclame que le devoir est absolu. Mais dès qu'un contenu s'y présente, même s'il n'est pas déduit de l'être, on se demande quelle valeur peut avoir ce caractère absolu. S'agit-il de plusieurs valeurs, on doit alors en établir une échelle. Emprunter des valeurs à l'être, ce serait introduire de prime abord dans le devoir l'ordre causal, mais qui ne peut même pas présenter de caractère absolu, qu'on admette avec *Aristote* la connaissance des essences universelles, ou qu'on affirme en outre avec le thomisme que les essences manifestent l'ordre voulu par un Dieu créateur. Pour *Kant*, il ne s'agit dans la connaissance ni d'abstraction universelle ni de l'existence de Dieu.

2. Elle enraye tout doute sur l'universalité du devoir. En fait, l'absolu est nécessairement universel. En effet, s'il ne l'était pas, il serait tantôt valable, tantôt non, il le serait alors par quelque chose d'autre que par lui-même. Il ne serait donc plus absolu. Si le devoir ne se réfère pas aux valeurs dérivant de l'être, mais d'un autre monde des valeurs que l'être, le problème demeurerait quand même, à savoir si tous se font la même idée des valeurs. L'universalité serait donc mise en question. *Kant* a formulé de manière concise un principe universel selon lequel tout homme, s'il tient vraiment au devoir absolu, doit reconnaître : "Agis de telle façon qu'en tout temps la maxime de ta volonté puisse être en même temps le principe d'une législation universelle". Cette maxime peut être appliquée à toute situation, parce qu'elle n'indique aucune valeur déterminée en vue de diriger l'action. Toutefois, elle fait, sans le dire, une concession à l'éthique des normes objectives, comme nous le verrons par la suite.

Chez *Popper* qui, pour sa part, est tributaire du néokantisme, on trouve ici une nuance, exprimant quelque sympathie à l'égard de l'éthique des valeurs. En principe, il est d'accord avec la doctrine de l'impératif purement formel. Mais il pense que chacun peut se décider pour n'importe quelle valeur (décisionisme). Pour *Popper*, cette décision n'a aucunement le caractère d'une vraie connaissance morale. Chacun doit donc être conscient de ce que sa décision morale n'a que le

caractère d'une théorie provisoire. Quand il veut passer à l'action, il doit accorder ses sentiments avec ceux des autres, tout en étant conscient qu'il n'atteindra jamais les valeurs, même pas par la connaissance.

3. En définitive, l'impératif formel fait que la bonté morale est libre de toute menace du hasard qui peut intervenir dans le cours de l'histoire. Une telle éthique ne sera pas vouée à l'échec. Elle n'a pas besoin non plus, pour éviter un tel échec, de chercher refuge dans la transcendance.

4. Sans aucune équivoque, la doctrine du devoir formel situe l'action morale dans la sphère de la liberté. Là où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas non plus d'action morale. Tous les éthiciens sont d'accord là-dessus. Donc, si l'on veut examiner l'action du point de vue strictement moral, il semble alors nécessaire de lui laisser la liberté totale et de la considérer comme la réalisation de l'idée de la liberté. On doit, par conséquent, tenir loin d'elle tout ce qui ne respecte pas la liberté, mais qui la lie à un présupposé. La responsabilité suppose la liberté en tant que telle. Ce n'est qu'ainsi qu'elle est inconditionnée ou a priori. Du reste, on ne doit pas confondre l'idée de la liberté avec la liberté psychologique qui, elle, n'est pas inconditionnée. *Kant* définit la liberté comme une sorte de causalité, mais qui ne se soumet pas aux causes déterminantes empiriques (22).

5. L'impératif catégorique met en pleine lumière le caractère essentiel du phénomène moral: l'obligation (die Pflicht). Remarquons également ici qu'il ne s'agit pas de l'obligation à l'égard d'une certaine valeur, mais de l'obligation "en tant que telle", qui, pour cette raison, est identique à l'idée de la liberté.

### *Les problèmes laissés en suspens*

De tout cela il ressort que dans la doctrine kantienne, le problème de l'impératif moral, absolu et universel, reçoit une solution élégante. Par contre, comme toute éthique qui situe l'être dans la norme, elle doit faire face au problème de l'évolution des jugements de valeur, par exemple à la question de savoir pour quelle raison une génération ou société affirme que la polygamie est permise du point de vue moral, et une autre que seule la monogamie est admissible. Les deux générations

22) Critique de la raison pratique, I. Partie, Livre Premier, ch. 1, II, 8<sup>e</sup> alinéa (traduction éditée chez Alcan, Paris 1906, 96).

ou sociétés peuvent en bonne conscience maintenir chacune leurs points de vue différents. Alors, même le ferme défenseur du droit naturel, c'est-à-dire l'éthicien qui s'en tient à l'essence des choses, doit décréter que la conscience erronée oblige. Ainsi l'objet semble ne pas appartenir essentiellement à la responsabilité, autrement nous devrions réprimander celui qui a la conscience erronée.

Cependant la conception kantienne ne résoud pas le problème: pourquoi devons-nous parler de la conscience erronée? Elle ne nous dit pas pourquoi les hommes moralement mûrs considèrent la discrimination raciale et le génocide comme des crimes contre l'humanité, et essayent de trouver un paragraphe de la loi pour justifier juridiquement, comme c'était le cas du procès de Nuremberg, notre horreur de pareils crimes. Après la guerre on a réclamé ou espéré la démission des juges allemands qui ont prononcé des sentences capitales excessives. En effet, l'opinion générale était qu'un juge aurait dû tenir compte de la dignité humaine et utiliser toute sa science en vue d'appliquer la loi positive dans le sens de la dignité humaine.

Or, un kantien peut toujours répliquer qu'à son avis un juge, qui se réfère à l'impératif catégorique, devrait également agir de cette façon-là. La raison en est que, hic et nunc, les conditions matérielles ne permettent pas l'application de l'impératif catégorique.

Mais pourquoi cette application n'est-elle pas possible? Il existe bien dans notre conscience certaines normes qui nous font connaître l'illicéité de certaines actions. En tous cas, il revient au kantien, qui déclare qu'une action déterminée est incompatible avec son impératif, d'en donner des raisons, encore que celles-ci doivent avoir le caractère normatif, autrement leur place n'est pas, logiquement parlant, dans le devoir.

Peut-être objectera-t-on que ces normes ne sont que conventionnelles, mais non naturelles. Dès lors, elles relèveraient encore du domaine social, mais n'auraient qu'une valeur psychologique, et non directement éthique. Mais comment pouvons-nous expliquer notre conviction que le cannibalisme a pour cause la conscience erronée? De fait, nous sommes tous contents d'avoir dépassé le stade du cannibalisme, grâce à l'idée que nous avons de la dignité humaine. Ou bien pensons-nous plutôt qu'il serait tout à fait normal que nous devenions un jour des anthropophages? Donc nous ne pouvons pas montrer par des preuves scientifiques, mais par l'expérience intérieure, qu'il y a pour nous des valeurs absolues, portant sur certains objets universels, et dont le refus finit par être inhumain.

Cela explique également que, dans la société, nous tenons pour

utopique la liberté absolue, c'est-à-dire la liberté en tant que telle. En effet, nous ne sommes pas en mesure de nous représenter la conscience de la responsabilité de manière tellement absolue qu'elle ne lie la liberté à aucune valeur réelle.

Il reste que la conception kantienne permet d'isoler de manière élégante la moralité de tout ce qui n'est pas du domaine moral. En conséquence, elle n'est qu'un système logique. De manière semblable, dans sa doctrine du droit pur (*Die Reine Rechtslehre*), le néokantien *H. Kelsen* a conçu le droit comme un système formel, servant à coordonner les normes sociales de contrainte. Ces normes juridiques de *Kelsen* n'ont plus aucune relation interne avec la vie sociale. Dans la morale kantienne, la norme morale n'a aucune relation avec l'existence humaine. Par ailleurs, la maxime kantienne: agis en sorte que les autres puissent prendre ton action pour norme, est une reconnaissance tacite de la nature sociale de l'homme, c'est-à-dire à l'ordre causal dans lequel notre vie se déroule. *Kant* ne pouvait s'en sortir sans faire de compromis avec l'être, malgré son attachement à l'impératif formel. Sans un tel compromis, il n'aurait jamais écrit l'ouvrage "Zum ewigen Frieden" ("Vers la paix perpétuelle", 1795). La paix perpétuelle est un but eudémoniste, du moins le but d'une éthique qui reconnaît les valeurs objectives.

Les éthiciens de tendance phénoménologique, parmi lesquels on compte les représentants de la philosophie des valeurs (*M. Scheler*, *N. Hartmann*, *D. v. Hildebrand* et à sa suite, à quelques différences près, *H. Reiner*), prennent leurs distances avec *Kant*, en critiquant l'éthique du devoir pur. Pour *H. Reiner*, la motivation du devoir chez *Kant* ne correspond pas à la structure générale de la conscience morale, mais elle est "une construction artificielle qui lui fait violence" (23). Toute bonne action n'est pas une action par devoir ou par respect de la loi. Même l'idée du devoir suppose un fond et un motif qui constituent le but qu'il s'agit, en fin de compte, de rechercher et de réaliser (24). Cette critique est certainement fondée en ce sens que l'obligation en question est toujours liée à un motif réel. Mais faut-il pour cela éloigner cette obligation du devoir moral? On ne peut l'affirmer que si l'on entend par obligation, au sens kantien, "l'obligation en tant que telle", sans aucune référence à l'être.

23) *Die philosophische Ethik*, 123.

24) *Op. cit.*, 123 sq. A ce sujet, on peut lire avec intérêt *H. Reiner: Pflicht und Neigung, Die Grundlagen der Sittlichkeit erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller, Meisenheim und Glan 1951, § 12.*

## 2. Le devoir en tant que valeur objective

La formalisation de la conscience morale n'a pas manqué de susciter une réaction de la part des éthiciens des valeurs. Cette réaction n'est pas autre chose qu'une réponse spontanée de la conscience humaine qui se meut vers un objet auquel aspire son être, comme par nature l'intellect cherche la vérité. L'objet de la conscience, c'est-à-dire de la responsabilité morale, ce sont des valeurs de la vie humaine.

Avec son éthique des valeurs objectives ("matérielles"), *Max Scheler* a redonné à la conscience morale les idéaux que la doctrine de l'impératif formel lui a enlevés. Il ne s'agit pas là de l'idéal d'une vie parfaite, ou d'une vie exemplaire, mais d'idées qui expriment le bien de multiples façons, bref de valeurs. Dans son éthique, *Nicolai Hartmann* a magnifiquement bien établi un catalogue des valeurs. A le lire, on a l'impression que c'est *Aristote* qui parle.

Cependant, on ne doit pas se laisser tromper par la similitude de la description phénoménologique. Dans l'éthique des valeurs il s'agit d'analyser notre sentiment des valeurs; il en est de même chez *Aristote*, mais il s'agit chez lui en même temps des finalités des puissances de l'âme. Ce pas vers l'être, l'éthique des valeurs, sciemment, ne l'a pas franchi.

L'éthique des valeurs est d'accord avec *Kant* pour affirmer que le caractère absolu du devoir n'est pas fondé dans l'être. Quelles que soient les formes que le bien peut avoir, justice, véracité et solidarité sont universelles parce qu'elles ne sont pas des vertus à acquérir, mais des valeurs qui doivent être reconnues comme telles par la conscience morale. Il revient à chacun de les saisir par le sens des valeurs. C'est par ce biais que se fait la percée dans l'être. C'est également là le point qui donne lieu à de multiples interprétations. Mais celles-ci ne sont pas des applications de principes généraux aux cas concrets dont il est question dans la doctrine du droit naturel. Les valeurs ne sont pas comme des principes généraux, c'est-à-dire des contenus qui sont tirés de l'être par voie d'abstraction, et dont on peut partir pour conclure à des cas concrets. Le sentiment des valeurs est plutôt un phénomène intérieur qui met les valeurs sur la voie de réalisation.

A la doctrine des valeurs, les thomistes peuvent emprunter l'idée qu'on ne peut pas simplement prouver l'harmonie entre l'être et le devoir par le principe "ens et bonum convertuntur". C'est en étant saisi comme valeur que l'être devient le bien. On doit à *H. Reiner* et à *Fritz Joachim von Rintelen* l'élaboration de la notion du sentiment des valeurs (et non à *N. Hartmann* qui conçoit les valeurs comme des phéno-

mènes en soi de l'être idéal) (25). Dans sa doctrine du droit naturel, *Thomas d'Aquin* prenait le sentiment des valeurs en considération bien plus que les thomistes postérieurs qui ont examiné les valeurs sous l'angle entièrement ontologique et ont par la suite développé une éthique et une doctrine du droit naturel purement ontologiques.

Au fond, le problème est le suivant: comment peut-on expliquer le sentiment des valeurs? S'agit-il uniquement de quelque chose qui est différencié selon les individus, ou de quelque chose qui est donné dans la structure naturelle de la raison pratique? Dans ce dernier cas, il importerait de développer individuellement cette relation transcendante, c'est-à-dire qui découle de la raison, dans son rapport à l'être. En fait, l'être ne devient valeur éthique et n'oblige qu'à partir du moment où il est saisi par le sens individuel des valeurs. Dans sa doctrine du droit naturel, *Thomas d'Aquin* l'a particulièrement mis en lumière, tandis que les thomistes postérieurs parlent abstraitement de l'être, à propos de la structure naturelle de la raison pratique, comme s'il s'agissait, dans la décision morale, uniquement de l'analyse de l'être.

Etant donné que l'éthique des valeurs ne peut logiquement déterminer de norme à appliquer dans un cas concret, mais que c'est plutôt le sentiment des valeurs tout à fait personnel qui doit faire face à la réalité, on comprend qu'elle n'est pas à proprement parler une éthique sociale. Ainsi elle parle de la justice et d'autres valeurs sociales qui, chez *Aristote*, sont l'objet de vertus sociales. Elle souligne surtout la solidarité. Mais pour la société, ce ne sont point là des maximes qui permettent de développer, même dans les grandes lignes, le concept du bien commun. Bref, elles sont sociales parce que c'est l'homme, vivant en société, qui les reconnaît comme valeurs et elles ne le sont que dans la mesure où l'homme les reconnaît comme telles.

Avec une telle vision, l'éthique des valeurs peut servir de base pour une éthique sociale sociologisante. D'abord les valeurs qu'elle propose ne sont point les buts qu'on peut trouver dans un domaine réel quelconque et, une fois scientifiquement motivés, imposer à la société comme des préceptes moraux. Les valeurs n'ont de vie que dans celle des

25) Voir *H. Reiner*: Pflicht und Neigung, passim; *F.J. von Rintelen*: Wertphilosophie, in: *F. Heinemann* – Hrsg.: Die Philosophie im XX. Jahrhundert, Stuttgart 1959, 441 sq.; *R. Wisser*: Wertwirklichkeit und Sinnverständnis, in: *R. Wisser* – Hrsg.: Sinn und Sein, Tübingen 1960, 611 sq.; *Otto Weit*: Die Quellen der inneren Erfahrung, in: Philosophie und die Wissenschaften, Simon Moser zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Ernst Oldemeyer, Meisenheim am Glan 1967, 197.

membres de la société. Même ce qui touche à la dignité humaine, et, par conséquent, ce qui pourrait constituer une loi fondamentale de l'Etat, sera déterminé par le sentiment des valeurs des membres de la société. Cela enlève à la constitution du droit toute possibilité de spéculer, et, en même temps, fait passer au second plan le rôle éducateur de l'Etat. La tâche du politicien ne consiste pas à faire admettre les valeurs qu'il a saisies. Il doit plutôt se considérer comme le coordinateur du sentiment commun des valeurs.

Un dilemme se pose ici dont l'éthicien ne saurait aider le politicien à s'en sortir. Il peut se faire que le sentiment des valeurs du politicien ne s'accorde pas avec celui de la société. Il a besoin alors d'un double sens moral (ethos): l'un pour lui personnellement et l'autre pour l'exercice de sa profession de politicien. *Max Weber* en conclut que le politicien n'a pas le droit d'agir selon ses propres sentiments, d'où l'expression "éthique de la conviction", "Gesinnungsethik", mais qu'il doit agir conformément à ses responsabilités (sous-entendu: à l'égard des autres), d'où l'expression "éthique fondée sur la responsabilité", "Verantwortungsethik". Tout en admettant que *Max Weber*, pour l'interpréter sous un jour favorable, s'est efforcé de faire l'unité des deux éthiques, on doit avouer que, logiquement, un tel effort n'aboutira pas. L'éthicien des valeurs ne saurait les unir, parce que "l'éthique de la conviction" n'a rien à voir avec l'être, tandis que "l'éthique de la responsabilité" ne fait que miser sur le succès, donc une éthique typiquement finaliste ou même pragmatiste. Même le machiavélisme, qui ne s'identifie pas encore à une éthique de la force, se laisse entrevoir dans "l'éthique de la responsabilité". Le politicien reste, malgré tout, responsable envers son peuple, même si beaucoup de décisions qu'il doit prendre ne vont pas dans le sens de sa propre éthique.

Il n'y a de solution à ce dilemme dans l'éthique des valeurs que si celle-ci emprunte ses valeurs à l'être et, de là, cherche à distinguer l'éthique individuelle de l'éthique sociale. Dans une éthique à orientation ontologique, qui suppose la connaissance des essences universelles du monde réel au sens aristotélico-thomiste, la conscience morale, grâce à ses expériences, peut découvrir des normes générales; celles-ci ont en principe une valeur universelle, étant dégagées de l'essence de l'homme et de sa fin ultime. C'est par là que la conscience atteint son objet concret qui correspond à la norme universelle. Sur le plan individuel, la conscience résout le problème du choix concret, sans faire de compromis. Dans la vie sociale, elle est obligée de respecter la liberté des autres. Cette obligation s'impose de telle manière que l'homme doit plutôt laisser de côté certaines normes, reconnues comme absolues, que

de se permettre de faire violence à la conscience d'autrui. Aussi a-t-il l'obligation, au nom des valeurs dérivées de l'être, d'accepter le compromis par tolérance.

De même, tout en se référant à la seule et même éthique, le politicien peut embrasser de grands idéaux et se limiter, pour son action dans le domaine social, à des exigences minimales, car il doit se demander: quel est le meilleur moyen d'appliquer les normes morales dans la vie sociale, et qui respecte la liberté de conscience des autres? Le fait d'accepter ce compromis avec la réalité sociale n'est point une trahison à l'égard des normes car les décisions politiques, qui sont directement opposées aux normes, ne sont pas acceptables.

Or, étant donné la liberté de conscience et la diversité des jugements individuels, il n'est pas toujours facile pour le politicien de savoir jusqu'où il peut harmoniser le sentiment commun des valeurs avec sa responsabilité personnelle, une parmi bien d'autres. En tout cas on peut s'attendre à ce qu'il n'invoque pas "l'éthique de la responsabilité" (sous-entendu: à l'égard des autres, "Verantwortungsethik"), pour ordonner des génocides afin de ne pas heurter les sentiments de son peuple, travaillés par la discrimination raciale. Il existe donc des points de rencontre entre les normes individuelles et les normes sociales qu'il ne lui est pas permis d'ignorer.

Dans bien des cas, il est possible que, avec son double visage d'une "éthique de la conviction" et d'une "éthique de la responsabilité", l'éthique des valeurs aboutisse au même comportement, qui vient d'être décrit, de l'éthique à orientation ontologique. D'habitude, le politicien peut, pour des raisons de tolérance, laisser de côté "l'éthique de la conviction", et, en tant que représentant de la conscience des membres de la société, s'en tenir à "l'éthique de la responsabilité". Du point de vue logique, il se produira inévitablement un décalage entre les deux éthiques, quand la morale sociale se trouve à un très bas niveau ou qu'il faut, en raison de circonstances réelles, pour le succès politique, adopter une manière d'agir que nous devons en conscience qualifier d'inhumaine. C'est ici qu'on voit que le dualisme éthique boîte, à moins que l'éthicien des valeurs, réagissant à son sentiment des valeurs, ne se réfère à la valeur même, et ne déclare inefficace "l'éthique de la responsabilité", au nom de "l'éthique de la conviction". Dans ce cas-là il doit considérer son propre jugement de valeur comme universellement valable. Mais cela n'est logiquement possible que s'il a emprunté à l'être des valeurs objectives.

## RESUME

Il est difficile de dire lequel des différents systèmes éthiques examinés est vraiment valable et rend parfaitement compte de la responsabilité morale. Faisons abstraction des vues déformées qui ne peuvent pas être considérées comme des systèmes éthiques, mais plutôt comme des explications scientifiques de la conscience morale. Quant aux autres systèmes, ils contiennent tous un élément éthique important et essentiel.

Les systèmes qui séparent l'être et le devoir dénotent un haut niveau métaphysique, lié à un effort de garder intact le caractère absolu de l'impératif moral et du devoir. On peut expliquer le fait que les représentants de ce courant éthique n'ont pas osé faire le pas vers l'être par le point de départ qu'ils ont adopté (exclusion de tout devoir, fondé sur un domaine non scientifique). Il s'ensuit tout naturellement qu'on fait abstraction de l'aspiration fondamentale de la conscience morale, à savoir de la justification ultime de l'action morale par l'histoire même.

Cela vaut pareillement pour les différentes éthiques des valeurs. Les éthiques, orientées vers l'être, cherchent à atteindre cette aspiration, les unes dans l'immanence d'une vie individuelle limitée dans le temps (les systèmes pragmatistes), les autres dans l'immanence du processus historique universel (hégéliens, marxistes); un troisième groupe, enfin, renvoie à un monde nouveau qui sera instauré dans l'au-delà par un Dieu Sauveur (éthique chrétienne).

Puis vient une solution, incomplète et insatisfaisante dans l'ensemble, qui s'attend à voir l'harmonie de l'être et du devoir se réaliser dans ce que l'homme a de perpétuel (*Socrate*, résonances chez *Max Scheler*).

Enfin, il faut encore mentionner une solution tronquée qui "en soi" unit harmonieusement l'être et le devoir, mais qui, face à la possibilité de l'échec, renvoie l'éventualité d'une disharmonie au destin (*fatum*) et explique par lui les phénomènes monstrueux (*Aristote*).

Qui a donc raison? Suffit-il à l'éthique d'inventer simplement un système dans lequel on cherche à rendre visible, grâce à un postulat, l'unité entre l'être et le devoir? Or, la conception chrétienne est essentiellement hors de la rationalité, quelque parfait que soit son système. Qui ne veut pas accepter tout bonnement son présupposé non prouvé, doit poser un autre postulat a priori, embrassant à la fois le temps et l'éternité, à savoir la suppression de toute contradiction par l'histoire universelle (*Hegel*), s'il veut, logiquement et sans aucune contradiction, unir l'être et le devoir. Mais ni la conception chrétienne

ni la conception hégélienne ne paraissent évidentes à la réflexion. On ne peut donc nullement s'attendre à ce qu'un homme de science s'y rallie au nom de la science même.

Mais doit-on pour cela séparer le devoir de l'être pour éviter tout problème? Ne faut-il pas plutôt reconnaître que la conscience morale comporte les éléments les plus divers, allant du devoir absolu jusqu'à l'art de conduire sa vie personnelle et sociale? Autrement dit, ne faut-il pas chercher le meilleur moyen de garder intact l'absolu en ce monde, sans exiger pour autant que le monde sanctionne toutes les actions et chacune d'elles? Sans doute, d'une pareille collection de données particulières il ne sortira aucun système éthique parfait. Un tel système ne semble pouvoir être construit de manière rationnellement satisfaisante.

On se contentera alors d'un éclecticisme ou d'un compromis par lequel il s'agit avant tout de s'orienter vers l'absolu et également de ne pas perdre de vue l'être. Du point de vue logique la solution ne donne pas satisfaction, elle ne le peut même pas. Mais si elle n'est pas logiquement cohérente, elle a intérêt d'être plus près de la vie tant matérielle que spirituelle. La seule chose qu'on doit constamment se rappeler, c'est que, comme solution de compromis, elle devra tenir compte des différents phénomènes de notre conscience morale qu'il s'agit pour nous de mettre en un système logique, ce qui représente toujours une entreprise éthique hasardeuse.

Si l'on partage le point de vue d'après lequel, en principe, les éthiciens doivent s'en tenir fidèlement à l'absolu, tout en se référant, par ailleurs, à la structure fondamentale de l'être, on comprendra facilement que la base de départ consiste dans l'établissement de normes universelles, ayant pour contenu, en premier lieu, la nature humaine dans son aspect corporel et spirituel comme dans son aspect individuel et social, et de là on ira à la recherche des solutions qui leur sont conformes. Cette manière de penser en éthique permet d'ouvrir le plus facilement le dialogue avec les différents systèmes existants. Il faut en excepter la métaphysique hégélienne de l'histoire avec laquelle il est impossible d'entrer en dialogue, de quelque horizon qu'on vienne: elle est exclusive. Les éthiques chrétiennes, par contre, c'est-à-dire la théologie de l'histoire et, en particulier, la doctrine catholique du droit naturel sont ouvertes au dialogue.

**CHAPITRE TROISIEME**

**L'ACTION MORALE**



*De la conscience de la responsabilité à l'action morale*

Pour serrer de plus près la conscience de la responsabilité et en préciser la portée ainsi que le champ d'action, on doit en venir à étudier l'action morale. En défendant l'opinion selon laquelle la conscience de la responsabilité est essentiellement ordonnée à l'action morale, il nous faut rappeler l'idée qui a été déjà exposée, mais qui mérite d'être mentionnée tout particulièrement ici: à savoir que la responsabilité ne signifie pas l'absence de l'influence étrangère et donc la liberté créatrice, mais qu'elle exprime principalement l'impératif, ordonnant de faire le bien et d'éviter le mal. S'il nous arrive de faire le mal, nous ne pouvons plus justifier une telle action. N'importe à qui nous le faisons. En tout cas il se produira entre l'action posée et la conscience de la responsabilité une fissure que nous avons librement voulue. Notre conscience de la responsabilité rejette une telle action, même si peut-être nous ne voulons pas faire librement machine-arrière. Aussi, pour connaître la conscience morale et par là ce que nous pouvons et devons faire, faut-il savoir: 1. quelles sont les actions qui sont commandées par la conscience de la responsabilité, et 2. si ces actions sont entièrement conditionnées, ou si elles n'ont pas un caractère naturel, inhérent à leur structure globale.

Pour ce dernier cas, la conscience de la responsabilité se voit dans l'obligation de prendre en considération non seulement le libre déroulement de l'action, mais encore tout particulièrement le développement des dispositions naturelles qui est étroitement lié à toute action libre. La définition nominale, selon laquelle l'action morale est ou bonne ou mauvaise, va dans ce sens. Par conséquent l'action n'est pas une action morale, parce qu'elle peut être *aussi bien* bonne *que* mauvaise, mais parce qu'elle est *ou* bonne *ou* mauvaise. Elle porte en elle-même sa qualification morale.

Ceci n'est possible que si l'action, qualifiée de morale, tend naturellement vers une finalité. Quand elle s'accorde avec cette finalité, elle est bonne, sinon elle est mauvaise. En tant qu'action morale, elle ne peut jamais être les deux à la fois. Elle peut l'être en tant qu'action possible, c'est-à-dire tant qu'elle est portée par la liberté en puissance, donc nullement encore une action. Mais avec ces développements nous anticipons déjà. Cette anticipation n'a pour but que de mettre en évidence que nous ne pouvons saisir la conscience de la responsabilité sans que nous n'examinions les différents éléments de l'action morale.

Au niveau de l'abstraction purement conceptuelle on pourrait parler du phénomène moral en tant que tel et affirmer qu'il consiste dans

une action aussi bien bonne que mauvaise. Il semble que, pour la définir, *Jean Duns Scot* ait pris cette base conceptuelle pour point de départ. C'est pourquoi il définit l'action mauvaise comme une simple privation du bien (1). Par contre, la nature de l'action morale dans sa réalité ne peut être que bonne ou mauvaise (2). Il en est de même de la théorie de la volonté indifférente chez *Scot* (3). Dans le même ordre se situe le problème suivant, soulevé par la scolastique: la distinction du bien et du mal est-elle fondée dans la nature des choses ou dans la volonté divine? *Scot* cherchait à la fonder dans la volonté, c'est-à-dire dans la volonté divine, tandis que les thomistes liaient la volonté divine à la "nature" divine et aux essences qu'elle a créées.

Quand on cherche la nature de l'action morale, on se trouve en face d'une série de problèmes, avant tout de celui de définir la nature de l'homme dont l'action morale ne représente qu'un élément. Tout éthicien qui ne se contente pas d'une responsabilité purement formelle, c'est-à-dire qui n'identifie pas la responsabilité à la liberté, doit proposer au préalable une conception anthropologique. Or, dans les différentes conceptions de l'éthique, la base anthropologique est implicitement traitée dans la problématique éthique. Cela a pour conséquence le malheur que le lecteur ne peut se rendre compte du fait que la base de l'éthique n'est point élaborée dans le domaine de l'éthique, mais justement à l'intérieur d'une anthropologie. Aussi, au nom de la clarté scientifique ainsi que de l'honnêteté envers le lecteur, est-il nécessaire de donner au départ une présentation de la base anthropologique.

### *La conception de l'homme*

Naturellement nous ne pouvons présenter dans tous ses détails, la conception de l'homme qui est à la base de notre éthique, et encore moins d'en démontrer les données particulières. Il s'agit plutôt d'en indiquer les grandes lignes pour que le lecteur puisse situer les développements qui vont suivre et voir jusqu'où il peut nous suivre.

L'homme est un être corporel et spirituel. L'esprit ne s'entend pas ici seulement d'une activité de cerveau et des nerfs, plus élevée et plus parfaite, d'une perception ou d'un sens plus développé. Il y a plus: il a une certaine autonomie qui doit se perpétuer comme cela revient vraiment à un esprit. C'est l'esprit qui transfère au composé humain la capacité de dépasser ce qui est périssable et changeable dans la matière

1) Voir II Sent. d. 35

2) cf. *Thomas de Vio Cajetanus*: Commentaire de la S. Theol. I – II 71.6.

3) II Sent. d. 49, contrairement *Cajetanus*: op. cit., I – II 18.8.

et même ce qui est corporel dans l'homme pour tendre vers l'éternel. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut expliquer la conscience du moi qui ne se laisse pas intégrer dans une série de causes, mais qui réclame et réalise également une autonomie inviolable, cela même quand on a l'impression qu'elle se perd dans les dédales du déroulement extérieur de l'histoire. Ainsi, la conscience du moi n'est pas seulement l'effet d'une rencontre avec un "toi", comme le voudrait l'explication purement sociologique. Elle précède cette rencontre car elle est fondée dans l'être de l'esprit.

L'esprit possède également des facultés propres qui protègent son être intérieur du monde matériel, même si, dans leur fonctionnement, elles doivent dépendre des conditions corporelles et sensibles. Dans le domaine de la connaissance il est relativement facile de reconnaître l'activité propre de la faculté spirituelle, c'est-à-dire de l'intellect, même si la connaissance intellectuelle ne peut pas se passer de la connaissance sensible. Il est plus difficile de distinguer, dans le domaine du vouloir, la part de l'esprit et celle des sens. Cela d'autant plus que, par l'expérience extérieure, nous ne pouvons pas savoir exactement quand les autres agissent sous la pression d'une impulsion et quand ils poursuivent une action volontaire de l'esprit. Nous pouvons même supposer que la plupart des actions des hommes soient impulsives, sensibles et non spirituelles. Cependant nous savons que souvent le facteur vraiment spirituel, c'est-à-dire le vouloir supra-sensible, domine notre psychisme. Partout nous pouvons dépister le vouloir spirituel à travers toutes les intrications matérielles et sensibles, là où le moi autonome est conscient de son action et en prend également la responsabilité.

En tout cas, dans la mesure où nous sommes convaincus que l'esprit est à l'origine de la conscience du moi et qu'il possède une activité propre à un être autonome, nous pouvons étudier son action volontaire et tirer des conséquences à partir de son être interne, sans devoir passer d'abord par l'expérience. Mais, nous devons être en mesure de résoudre les problèmes posés par l'expérience, au moins celui de démontrer que notre philosophie de l'esprit ne donne point de l'action humaine une explication qui soit en contradiction avec l'expérience. Celui qui en reste à l'expérience extérieure et qui ramène l'aspect spirituel en l'homme à des fonctions qui ne sont que des manifestations plus subtiles des sens, se voit dans l'impossibilité de pénétrer dans les profondeurs de la conscience du moi. En fin de compte, les meilleurs arguments sont fournis par une anthropologie capable de rassembler les multiples données de l'expérience extérieure et surtout celles de l'expérience intérieure dans un système harmonieux.

### *L'ordre logique à suivre dans l'étude de l'action morale*

Notre étude de l'action morale se fera de la manière suivante: nous examinerons la nature du vouloir spirituel, c'est-à-dire toute l'ambiance spirituelle dans laquelle le vouloir libre s'enracine. Ce faisant, nous serons amenés à parler de la finalité, à savoir de la finalité universelle de l'esprit, qui oriente le moi vers son projet de vie définitif. Cette finalité constituera strictement l'objet de la responsabilité personnelle, du moi, c'est-à-dire de l'esprit. A partir de là nous nous tournerons vers l'expérience pour chercher la solution aux problèmes qui se posent à ce sujet. Il n'y a pas d'autre voie laissée ouverte à l'éthicien qui d'une part ne sépare pas le devoir de l'être, et, d'autre part, est convaincu de la nature spirituelle du vouloir humain. Or il s'agit pour l'éthicien de partir du devoir suprême et a priori. Donc, si l'on conçoit l'homme comme un être doué de sens et à qui l'esprit communique sa nature personnelle, on ne peut partir des données de l'expérience sensible pour aller à la recherche de l'absolu dans l'homme.

Mais l'examen philosophico-psychologique de la finalité naturelle, inscrite dans toute action, ne concerne que l'aspect matériel de l'action morale. En effet, nous finirons par connaître les conditionnements matériels d'une action moralement bonne, vue sous l'angle de son contenu. Inexpliquée demeure la question de savoir où l'aspect moral commence vraiment. Car, en fin de compte, l'action morale n'est pas une simple réalisation de la part d'une cause libre. Disons qu'elle l'est également. Mais son caractère moral ne lui vient que de sa relation avec la responsabilité morale. Ainsi, nous aurons ensuite à examiner l'action morale sous son aspect formel. Cela nous amènera à cette instance qui transforme la finalité naturelle en norme. Et nous arriverons par là tout naturellement au traité des normes.

## I. LES ELEMENTS MATERIELS DE L'ACTION MORALE

### 1. La liberté en tant que qualité de la volonté

#### *La liberté comme élément de l'action morale*

Notre conscience de la responsabilité ne s'adresse pas à une disposition naturelle ou aux événements de l'ordre causal naturel. Elle n'entre en action que là où nous sommes nous-mêmes causes, ou, pour le dire

avec plus de nuance, là où nous pouvons également agir autrement. Comme nous le verrons, liberté ne signifie pas absence de cause. Agir librement, c'est avoir la possibilité d'agir d'une façon ou d'une autre façon, c'est agir de son propre chef, ou encore avoir la possibilité d'omettre son action. Sans cette liberté, l'action morale, vue sous l'angle de la responsabilité, est impensable.

On peut par conséquent définir en premier lieu l'action morale comme une action libre. Si cette définition valait vraiment pour la structure matérielle de l'action morale, nous n'aurions plus qu'à nous occuper du problème psychologique suivant: quand y a-t-il vraiment liberté? Peut-on parler de liberté sans la rattacher à un objet? Ce problème moral semble déjà résolu, parce que la liberté en tant que telle, ou l'idée de la liberté, ne devrait dépendre de rien. Qui veut expliquer, comme *Kant*, la moralité de l'action par la seule liberté, doit logiquement concevoir celle-ci comme l'idée de la liberté.

A l'opposé se trouve l'analyse phénoménologique de la conscience de la responsabilité. En effet, nous nous sentons obligés d'orienter et de guider la liberté par une norme qui lui est extérieure. Cependant on pourrait, pour en rester à l'idée de la liberté kantienne, répliquer que cette obligation ne résulte pas d'une ordination préalable de la liberté à des objets déterminés, mais plutôt que les objets choisis pour notre action ne sont que des conditions qui rendent active la conscience de la responsabilité.

En examinant de plus près notre liberté psychologique, nous constatons qu'elle n'est point l'idée de la liberté, mais une liberté qui se situe dans un contexte réel plus large. Il n'y a donc pas de liberté en tant que telle, mais la liberté est celle d'une tendance spirituelle ou de la volonté. C'est de cette liberté qu'il est question maintenant.

### *La situation de la liberté dans la nature de la volonté*

La liberté n'est pas identique à la volonté, en ce sens que le vouloir n'est pas seulement l'actualisation de la liberté. La liberté est une qualité de la volonté. Nous le constatons chaque fois que nous avons librement choisi quelque chose que nous n'aurions pas dû "vouloir". La liberté n'est pas une puissance à côté de la volonté. Au fond, ce n'est pas elle qui agit, mais c'est la volonté. La volonté, elle, est la force qui agit en tant que cause. La liberté ne représente qu'une tranche de cette force causale. Toute la force de la volonté vient en effet de sa nature et non de la liberté. Mais, par nature, la volonté tend vers ce qui sert à

l'épanouissement de la personne dont elle est une tendance. C'est dans ce cadre ontique que se situe la liberté.

Dès lors, la liberté n'a point de raison de se glorifier, quand elle brave le mouvement naturel de la volonté, c'est-à-dire, pour emprunter une expression de *Thomas d'Aquin* et d'*Aristote*, quand elle dévie la rectitude naturelle ("rectitudo naturalis") de la volonté. Elle n'a d'autre tâche que de poursuivre l'orientation de cette rectitude naturelle, là où elle pourrait prendre également une décision contraire. La liberté ne peut jamais supprimer cette rectitude naturelle, elle ne peut que la mettre sur la bonne voie de réalisation ou bien l'en détourner. Ainsi on comprend le caractère contradictoire de l'action mauvaise, du péché, qui, d'un côté, profite du mouvement de la rectitude naturelle, et, de l'autre, déforme la tendance naturelle de la volonté. Nous y reviendrons plus tard.

La rectitude naturelle se serait réalisée d'elle-même dans tout vouloir, s'il n'y avait pas l'intervention de la liberté. C'est pourquoi nous pouvons considérer le vouloir libre d'un double point de vue: 1. en tant qu'expression du mouvement naturel de la volonté, 2. en tant que mouvement libre. Mais nous ne devons pas séparer les deux points de vue, car la liberté ne pourrait jamais entrer en action si elle n'était pas liée à la volonté. A la suite d'*Aristote* et de *Thomas d'Aquin*, les scolastiques ont distingué entre le vouloir nécessaire et le vouloir libre. Cette distinction donne l'impression qu'il s'agirait de deux actes volontaires, l'un nécessaire, l'autre libre. En fait, il ne s'agit que de deux qualificatifs, appliqués à la même réalité. Or, le mouvement de la volonté vers le bien absolu et infini est naturel. Mais, comme les objets particuliers ne sont pas adéquats par rapport à l'ample portée de la volonté, celle-ci peut les échanger. La volonté demeure donc libre. Cependant il importe de ne pas négliger la participation de la volonté à cet acte libre, qui va pour ainsi dire dans le sens de la finalité de la personne. Aussi n'y a-t-il pas d'acte libre qui ne provienne de la volonté en tant que faculté naturelle. Il en découle certaines conséquences pour l'acte libre (4).

- 4) En distinguant entre nécessaire et libre, la théologie scolastique pensait également à la distinction d'actes volontaires. Ce faisant, elle visait cet état de l'esprit humain en pleine possession de Dieu (la vision béatifique). Etant donné que Dieu comble le mouvement de la volonté, elle ne peut que "réagir" spontanément, à condition que ce bien lui soit présenté de manière authentique. Là, il n'y a pas de liberté possible. Mais on ne peut pas pour autant caractériser cet acte volontaire de non-spirituel et l'appeler un acte instinctif

*Conséquences pour la liberté*

D'après ce qui vient d'être dit, il est clair qu'il n'y a pas de liberté absolue, mais que la liberté est plutôt la possibilité de poser l'acte volontaire conformément ou non à la rectitude naturelle. Qu'en est-il alors du cas concret où nous nous conformons à la rectitude naturelle, au mouvement naturel de la volonté ? En ce cas-là, nous le respectons tout simplement et n'exploitons pas la possibilité de faire le contraire.

Au fond, tout acte a pour cause la volonté et non la liberté. Cette pensée jouera un grand rôle dans le traité des vertus, car celles-ci déterminent la liberté à suivre la volonté. Ainsi, il ne s'agit pas pour nous d'examiner, au nom de la liberté, toutes les possibilités de l'action allant à l'encontre de la volonté. Justement nous ne nous attendons pas à ce qu'un homme moralement parfait cherche à voir quelles fautes sa liberté lui permet encore de commettre, mais plutôt à ce que, d'un élan spontané, il poursuive la rectitude naturelle. L'éloge que nous lui faisons ne revient pas à la liberté en tant que telle, mais à une liberté éduquée, c'est-à-dire à la réalisation effective de l'élan naturel de la volonté. Là, la liberté n'est qu'apparemment limitée, car, comme nous le verrons dans le traité des vertus, elle est éduquée en fonction de la conscience, jamais donc sous l'action directe d'influences étrangères.

Nous avons une idée tout à fait fautive de la liberté, tant que nous ne la distinguons pas suffisamment de son opposé, la contrainte. La contrainte est externe et interne. Nous rejetons avec raison la contrainte externe parce qu'elle contredit notre responsabilité personnelle. La contrainte interne peut venir soit du monde des sens soit du monde des tendances. Nous avons également raison de la considérer comme quelque chose qui restreint notre action personnelle. Il y a encore une contrainte interne émanant de la raison, à savoir qu'on se voit obligé, par la bonne intelligence d'une matière, d'agir ainsi et non pas autrement. En tout cas, nous apprécions davantage quelqu'un qui, tout en étant soumis à la contrainte intellectuelle, ne fait jamais usage de sa

de moindre valeur qu'un acte libre. Ainsi il n'y a rien de plus noble que l'amour spontané pour le véritable bien suprême. A ce sujet, les scolastiques parlaient d'un acte "éminemment" moral et "éminemment" libre. Cependant cette spéculation n'est possible que sur le terrain de la théologie de la "vision béatifique". En réalité, nous ne connaissons Dieu ici-bas sur terre qu'à travers l'analogie avec ce monde. La connaissance de Dieu et le désir de Dieu sont donc limités à un "aspect" de l'infini.

liberté pour agir contre sa raison, que quelqu'un dont nous ne savons pas s'il est enclin de quitter la voie de la raison en réclamant sa liberté.

Cependant cette contrainte intellectuelle ne supprime pas la liberté, parce que la raison exerce la contrainte dans le sens de la rectitude naturelle, émanante de la volonté, qui, pour sa part, est naturellement disposée à poursuivre la finalité de l'être, déterminée par la raison. S'il arrive que, par illusion, la raison présente à la personne un bien qui ne contribue pas à la perfectionner, cela fait partie des accidents d'une existence conditionnée. Mais cela ne touche pas à la qualité morale du vouloir parce que la volonté en tant que tendance dépend de la direction éclairante de la raison. Or, la raison est par nature apte à reconnaître ce qui sert à perfectionner la nature humaine. Si elle n'obtient pas cette connaissance, c'est qu'elle est sous l'influence de la volonté qui a, en raison des décisions antérieures, tordu la rectitude naturelle, ou qu'elle succombe à une tendance incorrigible, ou encore qu'elle soit sous le coup d'une "ignorance crasse".

Dans sa vie morale il incombe donc à l'homme le devoir de faire aboutir de son mieux la rectitude naturelle, c'est-à-dire de veiller à ce que la volonté ne restreigne pas le champ de réflexion de la raison, mais obéisse, de son propre mouvement, libre de toute entrave extérieure et intérieure, à la "raison droite". Pour cette raison *Thomas d'Aquin* parlait d'une correspondance naturelle entre la rectitude naturelle de la volonté et la "raison droite" ("recta ratio"). Ici le rôle médiateur de la liberté se borne à écarter des obstacles.

Pour terminer cette étude sur la liberté en tant que qualité de la volonté, jetons encore un regard sur la conscience de la responsabilité, laquelle, comme nous l'avons dit au commencement, est étroitement liée à la liberté. La conscience de la responsabilité ne se trouve pas non plus à l'état isolé, elle n'est également qu'un élément d'un phénomène psychique plus complexe. Tout d'abord, l'impératif de la raison pratique est un acte rationnel qui précède la volonté et qui, ayant pour but de perfectionner la personne, se trouve sur la même longueur d'onde que le mouvement naturel de la volonté. Pour cette raison tout acte volontaire est soumis à la raison pratique, y compris celui qui n'est plus libre du fait qu'il se trouve directement en face du bien infini présenté avec évidence. La "perte" de la liberté ne serait point alors une "perte". Ainsi, au cas où la volonté bien "éduquée" ne va pas à la dérive, mais agit sous la dictée de la raison, l'action n'en reste pas moins personnelle, même si une action irraisonnable aurait peut-être donné l'impression d'être plus libre.

Dès lors, l'éducation morale ne consiste pas à laisser à la volonté sa liberté de mouvement, et à éviter de la modeler d'après les valeurs authentiques, mais au contraire à lui montrer assez tôt leur côté attrayant pour que, à son tour, elle facilite à la raison pratique sa tâche de trouver ce qui correspond à la rectitude naturelle, c'est-à-dire ce qui contribue à la perfection de l'homme. Entre la volonté et la raison pratique s'établit un échange constant de forces. Aussi s'agit-il pour nous de voir par un sérieux examen de conscience si une impulsion de la volonté, provenant non pas de la raison, mais d'appétits débordants, ne s'est pas faufilée ou ne se faufile pas dans notre jugement pratique sur un objet.

Il est donc clair que le problème de l'action morale ne se pose qu'au regard de la liberté car c'est elle qui fait qu'une action soit mauvaise ou non. La liberté ne peut donc pas être l'essentiel de l'acte moral. Ainsi le problème éthique ne se pose pas en ces termes: comment peut-on être libre, mais de la manière suivante: comment peut-on résoudre le problème que soulève la liberté et dissiper ou éviter la confusion qu'elle sème, pour faire aboutir la rectitude naturelle tant de la raison que de la volonté?

La haute estime qu'on a de la liberté est inspirée par la peur de la contrainte. Celle-ci est opposée à l'action de la volonté. Par contre, la spontanéité, c'est-à-dire le fait d'agir de son propre mouvement est l'attitude qui caractérise toute action parfaite et volontaire. Or, la spontanéité n'est pas produite par une cause extérieure, c'est-à-dire la contrainte, mais par la force spirituelle engageant la volonté au bien absolu. Aussi est-ce non seulement dépourvu de sens mais encore contre nature d'agir autoritativement sur la volonté, sans susciter une action spontanée de sa capacité naturelle d'atteindre ce bien.

## 2. La fin dernière comme objet naturel de la volonté et de l'action morale

### a) La distinction entre motif objectif et motif de l'action

#### *Les niveaux d'abstraction dans l'objet de l'intellect*

Pour comprendre la finalité de la volonté, il est nécessaire d'éclaircir tout d'abord le problème critique. Du point de vue empirique, tous les concepts universels dans notre intelligence restent au fond toujours liés à des expériences particulières, de sorte qu'apparemment ils n'expriment pas autre chose qu'un schéma purement rationnel, grâce auquel nous établissons des relations réciproques entre ces expériences particulières. Quand nous voyons un objet rouge, bleu, vert, etc., nous les formulons sous le nom "objets en couleur". Le terme "couleur" ne pourrait être qu'un nom collectif qui ne correspondrait pas forcément à une réalité unique quoiqu'une qualité semblable puisse se trouver effectivement dans chacun des objets en couleur.

Cette manière de penser se rencontre fréquemment dans la vie juridique. Dans la définition du vol en tant qu'enlèvement secret du bien d'autrui, le "bien" est concrètement déterminé dans chaque cas. Ainsi le concept universel du bien ne valait-il pas pour l'électricité, laquelle, après sa découverte, a dû être définie par une clause juridique afin de pouvoir être comprise dans la catégorie des autres "biens". Cette pratique juridique, consistant à établir latéralement l'analogie avec un autre concept juridique déjà défini, s'explique par le fait que le législateur ne veut pas fonder la sécurité juridique sur une réflexion philosophique, empiriquement incontrôlable. Mais si, par l'universel, on entend un concept, extrait de plusieurs choses concrètes, non seulement on regarde alors les choses au niveau de leurs relations réciproques, mais l'on dégage d'elles pour ainsi dire une manière d'être universelle. Ainsi nous reconnaissons en chaque homme le caractère d'homme qui accuse évidemment une note très individuelle, mais qui, au niveau de sa compréhension générale, reste la même chez tous les hommes.

L'importance de la nature universelle pour notre connaissance est telle que nous ne pouvons connaître l'individu qu'à partir d'elle. Quoique nous devons peut-être faire défiler devant nous un à un plusieurs individus concrets pour arriver lentement à la connaissance des caractéristiques générales, il n'empêche que notre intelligence va du général au particulier. Tout d'abord nous avons devant nous "quelque chose",

un "être", nous le contemplons, peut-être provisoirement, d'un point de vue général. Nous exprimons le contenu de notre pensée par des mots: il s'agit de quelque chose de massif, de mou, d'un objet en couleur, d'une chose qui bouge ou de quelque chose d'autre. Le fait que les sociologues dressent des plans d'étude, en proposant à l'avance des théories provisoires, montre que nous ne pouvons nous passer des concepts généraux, mais que nous devons, du moins hypothétiquement, les supposer jusqu'à ce que nous les ayons vérifiés.

Il en ressort que notre intellect cherche l'universel dans l'objet même et ne se contente pas de schémas pré-fabriqués, que le singulier au fond ne nous dit rien quand nous ne pouvons le voir dans un contexte plus large que nous essayons de découvrir dans l'être même. En ce sens *Aristote* disait que l'objet de notre connaissance, c'est l'être infini. Il ne pensait pas à un processus quantitatif, allant jusqu'à l'infini, mais à un être universel qui explique l'existence de tous les êtres et de chacun d'eux comme faisant partie d'un tout intelligible. L'intellect ne peut saisir que ce qui est intelligible. Mais parce que l'intelligibilité se trouve dans l'être même, elle ne doit pas être comprise comme une simple puissance cognitive subjective: c'est parce que l'être est intelligible, qu'il est lui-même l'objet adéquat de l'intellect.

On peut appliquer ici la distinction, faite par les scolastiques, entre l'objectum formale quo de l'intellect qu'est l'intelligibilité de l'être et l'objectum formale quod qu'est l'être même. Cette distinction a le mérite de souligner que l'intellect en tant que puissance cognitive trouve son objet adéquat dans l'être, lequel s'ouvre à l'intellect en raison de son intelligibilité. L'intellect se trouve dans un grand contexte causal dont il ne peut s'extraire. Il pense selon les principes de l'être: l'être n'est pas le non-être, etc. Vouloir prouver ou démontrer ces principes signifie pour l'intellect, comme nous l'avons vu, se créer lui-même. Tout cela vaut également, de manière analogue, pour la volonté.

### *Les niveaux d'abstraction dans l'objet de la volonté*

Si, du point de vue de l'impératif catégorique, nous devons faire le bien pour le bien et non pour une fin voulue, nous ne devons pas en bonne logique chercher le bien dans l'être, car celui-ci se trouve toujours dans un ensemble de causes et conditionne nécessairement une finalité. Faire le bien pour le bien comme tel, c'est-à-dire en se référant uniquement à l'idée du bien, exige que la volonté soit détachée des causes auxquelles elle est naturellement attachée. Si cette manière d'agir était la seule qui soit moralement bonne, nous ne ferions jamais

de bonne action. Car ce n'est que l'être qui se présente comme objet réel à notre volonté et par suite comme bien.

Cela veut dire en termes scolastiques que l'objectum formale quo (la bonté) et l'objectum formale quod (ce *qui* est bon: le bien) sont présentés à la volonté par l'être. Quant à la volonté, elle n'est que la puissance de don, de recherche et d'accueil. La scolastique parle ici d'une relation transcendantale, c'est-à-dire d'une relation entre la nature de la puissance et l'objet extra-mental ou l'être.

De même que la puissance cognitive, la volonté, elle aussi, a pour objet l'infini, et, ici encore, non pas l'infini constitué par une série d'existants particuliers, mais l'être infini lui-même. Cela veut dire que la volonté cherche quelque chose qui est en soi infini et éternel. Elle ne peut le trouver qu'en Dieu. Nous reviendrons plus tard sur la structure métaphysique de la volonté. Tout cela montre clairement que la volonté aspire à une fin ultime qui constitue son objet adéquat. Il est ce bien qui, par sa bonté plénière, satisfait entièrement la tendance et ne lui laisse aucun désir de chercher ailleurs un supplément de bonheur. C'est une autre question de savoir si la volonté atteint un jour ce bien infini, ou si elle y tend éternellement de toutes ses forces sans l'atteindre jamais; ce n'est pas encore le moment d'en parler.

Faire le bien pour le bien consiste donc uniquement à faire le bien concret et limité et cela en vue du bien suprême. Il ne s'agit pas là d'un "motif", librement choisi par la volonté avant l'action, mais d'un motif, inscrit dans tout objet même de la volonté. Mais, comme le bien concret n'est pas toute la bonté que la volonté recherche naturellement, elle ne trouve pas non plus en lui son repos.

De même que l'intellect, comme dit *Aristote*, "est tout en quelque sorte", ainsi la volonté tend naturellement vers tout. Ce "tout" n'est pas la somme de tous les biens concrets, mais, comme nous l'avons vu, le bien infini et éternel qui répond à la nature spirituelle de la volonté. La volonté est moralement bonne pour autant que se dirigeant vers les biens particuliers, elle tend virtuellement vers ce bien ultime. Dès lors, il ne lui reste, au milieu de multiples biens particuliers, qu'à se fixer sur la fin dernière, c'est-à-dire de ne rien vouloir qui pourrait contredire sa structure, naturellement orientée vers le tout et le bien suprême. L'"intention droite" a donc essentiellement sa justification dans l'objet, et non pas dans le motif de la volonté.

Comment peut-on reconnaître la concordance entre le bien concret et la fin ultime? Cette question nous conduit déjà au traité des normes. Pour l'instant disons que le bien particulier contribue à la perfection de l'homme en quête de son bien suprême et, par conséquent, permet de juger s'il y a concordance ou discordance. Un tel jugement n'est pas

d'ordre purement rationnel, parce qu'il ne s'agit pas de mettre simplement en ordre, par un calcul rationnel, la relation entre une fin quelconque et ses moyens appropriés.

Or, le bien absolu qu'on recherche mais n'arrive jamais à posséder n'est pas à proprement parler définissable en tant qu'objet de la volonté. Par le fait même, le choix concret à faire en regard du bien absolu n'est pas non plus analysable sur le plan rationnel. L'élément rationnel s'accompagne toujours d'un sentiment qui cherche et qui tâtonne. Tout vouloir d'un objet concret provoque une réaction dans la volonté, comme une réaction se produit dans chaque membre du corps selon qu'il est dirigé ou non vers sa destination naturelle. Il sera question du critère du bien et du mal dans le traité des normes.

Retenons-en ceci: dans tous ses mouvements, la volonté cherche toujours le bien infini et suprême. Elle ne peut désirer un bien concret sans tendre vers quelque chose qui représente toute la bonté. En termes scolastiques on dirait: l'objectum formale quod de la volonté est le bien infini, l'objectum formale quo la bonté située dans l'être.

L'orientation de tout acte volontaire de viser incontestablement la fin ultime, ne constitue pas ce qu'on appelle le motif de l'action. Celui-ci ne prend forme qu'au moment où, par une libre décision, nous optons, vis-à-vis d'une pluralité d'objets, pour le bien infini. Tout ce que nous faisons par la suite s'explique par ce motif. A ce niveau, ce que *Kant* disait peut être vrai: à savoir qu'une action qui vise un but est mauvaise. Toutefois cela ne vaut pas pour tout but, mais seulement pour les décisions qui, par leur but, ne suivent pas la bonne direction, tracée par le mouvement naturel de la volonté.

#### b) La structure intérieure de la première décision morale

Continuons l'analyse de la volonté en tant que faculté spirituelle, abstraction faite des conditions matérielles, auxquelles elle est liée. Une telle philosophie de l'esprit est tout-à-fait possible sans avoir aucun rapport avec la conception purement logique de "l'esprit en soi" parce que, comme nous l'avons vu, l'esprit en l'homme a sa propre subsistance, malgré qu'il soit en même temps "l'âme", c'est-à-dire le principe informant la matière.

Il est à peine possible de dire quand l'homme prend sa première décision volontaire. Mais quand il agit volontairement, il doit pour ainsi

dire préciser l'élan naturel de sa volonté vers la fin ultime, et cela de nécessité naturelle. Mais la fin ultime n'étant pas présente, il la concrétise — à supposer qu'il pose une action moralement bonne — par un choix de principe tel que, par l'option vitale qui en découle, il reste vraiment ouvert à ce qui dans l'homme demeure infini et éternel. Ce choix n'a point besoin d'être bien défini ni exactement décrit. Il n'en est jamais ainsi dans les options vitales.

Cependant un tel choix implique d'une certaine manière une série imprévisible de décisions concrètes à prendre ultérieurement, lesquelles sont logiquement nécessaires à moins que le sujet en question ne change totalement d'option vitale. Sans une telle intention "implicite", notre vie morale n'est point compréhensible. Chaque résolution doit concrètement faire ses preuves dans des situations particulières. On ne peut comprendre cette exigence que si la résolution inclut également d'une manière ou d'une autre l'inconnu qu'est l'avenir. Par ailleurs, le qualificatif "implicite" ne doit pas faire penser à l'inconscient psychologique, comme si le premier choix avait refoulé dans l'inconscient une grande partie du vouloir qui, à la manière d'un enchaînement causal, revient ultérieurement à la charge.

L'implicite n'est pas un sentiment mais quelque chose d'objectif qui résulte logiquement d'un principe général, même s'il ne se manifeste clairement que dans une situation donnée. Alors ce sera naturel que, avec une plus grande connaissance acquise au contact de la réalité, celui qui a pris une résolution générale se rende compte qu'il a surestimé ses forces et doit par conséquent la repenser à la lumière de la prudence morale. Ce cas montre clairement qu'il s'agit dans l'implicite d'une réalité objective. Dans les causes judiciaires, l'intention "directe" ou "implicite" joue un grand rôle pour déterminer si une faute est "intentionnelle" ou commise "par négligence". Rester fidèle à un engagement implicite, c'est faire preuve de son caractère.

L'exemple du choix du conjoint illustre cette idée de l'option vitale implicite: il n'a pour but que de mettre en lumière les conditions typiques du premier acte moral. Le choix du conjoint vise la personne du partenaire. Celle-ci est d'une telle valeur qu'on aura à s'accomoder de toutes ses inégalités d'ordre psychologique, présentes et futures. Les conjoints restent fidèles à leur parole, même dans des situations les plus délicates dont ils ne savent rien ni peut-être soupçonnent rien au moment du mariage, mais qui ont été implicitement consenties dans la promesse.

L'admission d'une intention implicite permet de répondre aux diverses objections, formulées au nom de l'expérience, contre l'idée du

choix d'une fin définitive, dès le premier acte moral. S'il fallait vraiment, par un acte explicite et conscient, viser notre fin ultime, nous ne l'aurions peut-être jamais posé, ou seulement à la fin de la vie, c'est-à-dire au moment où nous réussissons à accorder les multiples cas particuliers avec le choix d'une telle fin. Or, ce choix peut avoir lieu de manière implicite, même avec une connaissance confuse. Ainsi, la personne qui pose un acte moral pour la première fois, ne doit pas avoir le contrôle empirique de sa fin ultime. Toutefois les biographes affirment que, dès son enfance, un être humain peut à bon escient et avec une ferme volonté, se décider pour un but de la vie, sans savoir en détail ce qu'une pareille décision comporte pour l'avenir. Les uns s'éveillent plus tôt, les autres plus tard. Peut-être se trouve-t-il des hommes qui ne s'éveillent jamais ou dont l'esprit ne devient jamais actif. Mais tous les tribunaux regarderaient ces cas comme des anomalies.

### c) La portée de la première décision morale

Si l'homme était un pur esprit, sa première décision morale serait un acte unique et irrévocable qui lui fixerait pour toujours le but de toute son existence. Celui qui détermine concrètement sans confusion et inconditionnellement sa fin ultime, en engageant toute la force spirituelle de la volonté dans sa décision, ne peut plus la rétracter. La volonté ne peut agir qu'en s'engageant totalement ou inconditionnellement, autrement elle ne serait pas indivisible dans la "durée" perpétuelle de son existence, c'est-à-dire elle ne serait pas spirituelle. Dans le domaine de l'esprit pur il n'y a pas de changement. C'est pourquoi l'esprit qui a choisi le mal demeure toujours mauvais, comme l'esprit qui s'est décidé pour le bien demeure toujours bon. La théologie du moyen-âge a appliqué cette philosophie au double monde des esprits, mentionné dans la bible: les anges déchus ou esprits mauvais et les messagers divins ou esprits bons.

Au demeurant cette philosophie n'est pas à vrai dire une exploitation naturaliste de la doctrine biblique des esprits. C'est plutôt la philosophie platonico-aristotélicienne de l'esprit qui a servi, principalement chez *Thomas d'Aquin*, de fondement rationnel à la doctrine biblique des anges.

Même si les hommes ne sont point de purs esprits ni ne peuvent l'être, la philosophie de l'esprit a le mérite de mettre en lumière cet aspect de l'action humaine auquel la volonté prend part. On ne peut

parler d'action morale que dans la mesure où la personne agit avec une volonté éclairée. Comme l'esprit n'agit pas isolément mais doit composer avec les sens et les sentiments, à la force motrice proprement morale se mêlent des éléments qui relèvent du domaine corporel, biologique, psychologique, et qui affaiblissent ou au moins limitent son action. Cela ne signifie nullement que la volonté morale soit imparfaite, parce qu'elle est inséparablement liée au monde des sens. Il peut y avoir pour un esprit d'autres manières d'être plus élevées, mais elles ne peuvent pas être l'idéal pour l'homme. A force de réduire la volonté à son aspect spirituel on risque d'idéaliser dangereusement la moralité (voir plus loin le traité sur les passions).

Il reste cependant que l'élément spirituel est l'élément constitutif de l'action morale. Il s'ensuit que la vie morale est déterminée par la première option fondamentale. Par conséquent, le motif des actions futures est fixé pour de bon, quoiqu'il n'apparaisse pas visiblement à la surface de la conscience morale. Le choix fondamental d'une fin ultime une fois fait, la volonté agit en fonction de ce premier acte moral. Ce choix général d'une fin ultime et suprême, immanente à la volonté, vaut également de manière irrévocable pour un objet concret tant qu'il s'agit de l'aspect spirituel de l'acte volontaire.

Quant à la possibilité de révoquer ce choix d'un but suprême, elle s'explique par la manière concrète dont la volonté humaine s'y est prise. En réalité, non seulement la connaissance rationnelle y intervient, mais également toute l'ambiance affective qui entoure l'objet. Tout en agissant de manière rationnelle, on doit savoir que d'autres objets peuvent entrer en ligne de compte dans le choix concret, au moindre mouvement des facteurs affectifs. Cela explique l'importance non négligeable des passions avec lesquelles l'homme dans sa vie morale doit apprendre à jouer, comme le musicien avec son instrument (voir le traité sur les passions).

En fin de compte, l'homme moralement bon est caractérisé par son attachement irrévocable à une fin concrète ultime, vers laquelle tend naturellement la volonté dans son élan vers le bien infini et perpétuel. Les vertus dont il sera question ultérieurement ont pour but de fixer ce choix dans la vie affective. Cependant il est impossible d'avoir complètement prise sur cette option vitale: on peut toujours "sauter" à une autre fin ultime. C'est là également une chance pour celui qui a pris un bien périssable pour sa fin ultime.

## d) L'éducation au premier choix

Etant donné que la volonté cherche à concrétiser par une libre décision son élan naturel vers une fin ultime et suprême, et que, par ailleurs, dans cette décision, lourde de conséquence, la raison est influencée par de multiples dispositions intérieures, on se demande s'il est vraiment possible de laisser à lui-même l'homme qui fait son apprentissage moral, en escomptant que, au moment venu, il suivra sa conscience de la responsabilité sans se laisser aucunement influencer. Seul celui qui croit que la volonté libre est une puissance isolée peut nourrir un tel espoir.

Mais ce n'est justement pas le cas. Comme nous l'avons vu, la liberté n'est nullement isolée par rapport à la volonté et à son élan naturel. Par ailleurs, dans l'appréciation des situations concrètes, ce n'est pas uniquement la raison pure ou la conscience de la responsabilité qui intervient pour modérer la liberté, mais une raison dont le sens des valeurs est déjà quelque peu émoussé par les penchants et les peurs de s'engager. On ne doit pas non plus négliger les facteurs héréditaires et l'accoutumance résultant des premières impressions sur le monde environnant. La volonté est donc toujours prédisposée avant qu'elle ne passe au premier choix.

Ainsi pourquoi ne pas travailler dès l'abord tous les facteurs déterminants pour les diriger vers la fin ultime et suprême, naturellement postulée par la volonté? Le problème ne se pose que pour la formation préparatoire de manière à ce que l'homme apprenne dans sa croissance à connaître les vraies valeurs et se sente attiré par elles. Qui ou quel éducateur peut prétendre qu'il a lui-même connu le monde des valeurs qui correspond à la nature humaine avec une telle assurance qu'il n'existe plus de danger de faire de faux pas?

Cela nous amène de manière inattendue au problème des principes éthiques universels qui sera étudié dans le traité sur les normes. Mais, même avec l'admission des normes universelles, la question reste ouverte à savoir si quelqu'un peut déclarer comme universelle sa connaissance personnelle des normes ou du moins comme valable pour ceux qu'il considère comme ses élèves. Il n'y a pas de réponse définitive à cette question. Certes, personne ne saurait prétendre que sa conception des valeurs soit vraiment valable pour tout le monde. D'autre part, cela ne peut servir de prétexte pour dire que, dans l'éducation morale, il faut laisser faire l'élève lui-même. De fait, il ne sera pas laissé à lui-même. La meilleure solution consistera à éduquer son sentiment des

valeurs à se référer aux normes et à faire la distinction entre les principes éthiques et les vues concrètes, psychologiquement et sociologiquement conditionnées. Par là, la grande décision morale une fois prise, il saura libérer d'influences troublantes la conscience de la responsabilité et, en même temps, la volonté.

Il ne s'agit pas, dans cette éducation de l'acte volontaire, du suggérer à l'élève le but vital de manière tellement concrète qu'il ne lui reste pas d'autre choix que d'agir sous l'influence de cette contrainte psychologique. L'éducateur aura plutôt à ménager cet acte de façon à ce que l'élève progresse par la réflexion personnelle, c'est-à-dire par la critique qu'il fait des critères trouvés. Celui qui atteint la pleine maturité morale, saura bien distinguer entre la substance de sa fin ultime et les multiples formes socio-culturelles que les valeurs peuvent avoir.

La morale chrétienne voit l'éducation morale sous un jour quelque peu différent. En tant que religion révélée, la foi chrétienne est plus explicite que la connaissance naturelle, en ce qui concerne non seulement le surnaturel qu'elle communique, mais encore les choses que la raison peut connaître, comme l'existence d'un Dieu Créateur. Se développant également dans le temps, la connaissance de la foi est cependant, à la différence de tout le reste, plus marquante dès le début. L'éducation morale de la volonté est par le fait même plus autoritaire. Cela comporte le danger d'accorder la même autorité aux expressions culturellement conditionnées de la Révélation qu'à la Révélation elle-même. Ce mélange entre la substance de la foi chrétienne et les formes traditionnelles donne lieu, chez ceux qui ne sont pas encore mûrs comme chez ceux qui sont déjà mûrs, à des conflits qui pourraient être évités si l'on savait montrer de manière souple le caractère provisoire des formes socio-culturelles.

#### e) La structure métaphysique de la finalité de la volonté

*L'élan métaphysique en tant qu'explication ultime de la recherche des valeurs absolues*

Etant donné que la volonté tend naturellement vers l'être infini et que ce dernier, par sa perfection, comble pleinement la capacité de la volonté, cet objet adéquat ne peut être autre chose que Dieu lui-même. L'éthique, elle, n'est pas à même de montrer si ce bien infini existe

vraiment. La connaissance éthique ne peut que nous rendre conscients de ce que l'effort moral tend avec inquiétude vers l'être infini et ne s'arrête pas aux biens concrets. Par là, Dieu est un postulat de la moralité, bien que ce postulat ne constitue pas une preuve suffisante de l'existence de Dieu qui est plutôt fournie par la science de l'être (l'ontologie). Là encore il n'est pas dit que Dieu s'ouvre vraiment à nous. Dans son aspiration morale, l'homme n'a pas d'autre moyen que de tendre vers Lui. Cela traduit ce que *Thomas d'Aquin* appelait le "désir naturel" de Dieu dans l'homme.

C'est surtout dans les problèmes de justice que notre aspiration morale manifeste sa structure métaphysique. Les guerres, quoique déclenchées par l'agresseur pour des motifs peut-être égoïstes, ont toujours suscité chez l'adversaire une contre-attaque héroïque au nom de la justice. Braver la mort ne fut plus alors le signe du désespoir mais le moyen de faire triompher la justice, car on était convaincu qu'elle finit par l'emporter. Ainsi *Socrate* croyait fermement que, dans l'au-delà, les dieux lui rendraient la justice que ses concitoyens lui avaient déniée. Mais cette foi en une récompense personnelle, octroyée par Dieu à l'homme juste, ne satisfait pas encore toutes les exigences de la justice. Qui pourra rétablir la justice dans la société en vengeant les méfaits, commis contre l'ordre? Or, nous ne savons rien du Dieu vengeur qui, seul, peut imposer efficacement cette justice universelle (5). Pourtant, nous ne pouvons résister à cette exigence métaphysique de la justice. Cela explique la lutte désespérée de l'homme blessé, humilié et opprimé dans une révolution, où il met tout en jeu et risque même sa propre perte, non parce qu'il la recherche, mais parce qu'il s'attache à l'idée métaphysique de la justice.

Quoique la connaissance théorique nous montre que le bien infini et absolu ne se trouve réalisé qu'en Dieu, il ne peut être atteint, comme nous l'avons dit, qu'implicitement dans l'élan général de la volonté vers des valeurs immuables et intemporelles. Ainsi, l'impératif de l'action morale ne peut directement et formellement être assimilé à l'impératif divin par le simple motif d'"accomplir la volonté divine". Nous ne savons strictement rien d'une telle volonté.

C'est pourquoi *Kant* objecte avec raison que prendre Dieu pour motif de l'action morale, c'est admettre une hétéronomie. Expliquer, par la connaissance, l'être infini et absolu dans le sens de l'existence d'un seul Dieu, c'est une tâche difficile qui ne réussit que rarement. En tout cas, cette connaissance théorique ne peut être le point de départ de la morale sociale, laquelle doit plutôt se référer à l'origine méta-

5) Voir *C. Regazzoni*: op. cit.

physique du vouloir moral pour satisfaire à toutes les expressions religieuses. Qui quitte le domaine métaphysique, c'est-à-dire celui de l'être absolu, doit prendre pour idéal un bien temporel ou bien un état limité dans le temps, à moins qu'il n'érige en absolus, à la place des valeurs objectives, l'impératif catégorique ou des valeurs objectives qui ne transcendent pas notre sensibilité et notre vouloir. Mais, par là, il laisserait de côté l'élan premier de la volonté vers l'être suprême et ultime, et le phénomène crucial du bon vouloir ne serait pas expliqué.

### *L'explication de l'aspect métaphysique dans l'éthique chrétienne*

L'éthique chrétienne pose au point de départ non seulement le besoin implicite de quelque chose d'éternel et d'absolu dans l'ordre de l'être, c'est-à-dire du Créateur, mais affirme explicitement connaître, par une révélation, les décisions émanant de la volonté de l'être suprême. *Paul* avait déclaré que celui qui veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il est et qu'il est un Dieu rémunérateur. Dire de Dieu qu'il est rémunérateur c'est dire déjà plus que l'éthique naturelle et également plus que la raison naturelle théorique ne le peut. Cette connaissance peut constituer le motif moral "pour Dieu" ou "pour l'amour de Dieu". Cependant si l'éthique chrétienne était hétéronome, c'est-à-dire déterminée du dehors, la conscience de la responsabilité serait complètement détruite, à moins que la conscience humaine ne participe d'une manière ou d'une autre aux intentions de Dieu, ce qui devient effectif par la foi.

### Résumé (des 1 et 2)

1. Faire le bien pour le bien ne veut pas dire: le vouloir comme s'il était le bien en soi ou comme s'il contenait toute la bonté. Qui fait l'aumône pour l'aumône, vise quand même une finalité, car il pose au moins le but de l'aumône dans l'aumône même. Et s'il fait l'aumône pour le bien du prochain, il a de nouveau un but qui est le bien du prochain. Du point de vue moral, l'action n'est bonne que si le prochain en question se trouve inséré dans un ordre à l'intérieur duquel il se voit assigner une place qui lui revient de droit. Quant au parasite incorrigible on ferait mieux de lui refuser l'aumône pour l'obliger à travailler. En fin de compte, le motif "pour le bien" renvoie à une finalité supérieure qu'est le bien ultime et suprême. Cela n'enlève donc rien à la valeur du bon vouloir.

2. Ce n'est qu'en vue du bien impérissable qu'on peut vraiment rechercher le bien pour le bien. C'est par ce seul motif métaphysique que, au lieu d'être provisoire, le vouloir d'un bien limité a une stabilité qui revient au bien comme tel. Cette pensée est de grande importance pour les relations interpersonnelles. Ainsi la fidélité des conjoints peut être difficilement sauvegardée uniquement par des jugements de valeurs, dépendants de la situation, mais doit se baser sur les promesses du mariage qui, de leur part, sont fondées sur un motif qui dépasse toutes les vicissitudes de la vie. Un pareil motif ne peut se rapporter qu'au bien transcendant.

Cela exprime ce que la scolastique entendait par la distinction entre "amor concupiscentiae" et "amor amicitiae". Ces expressions ne s'appliquent pas de manière générale à l'amour du bien pour le bien, mais ne conviennent qu'aux relations inter-personnelles, et, même à ce niveau, elles ont besoin d'une explication plus précise. L'amor concupiscentiae s'attache au prochain pour le plaisir qu'il procure à l'aimant, l'amor amicitiae veut le propre bien de l'aimé pour lui-même. "Pour lui-même" signifie donc "pour ce qu'il est", c'est-à-dire en dehors du gain que l'aimant pourrait attendre de lui.

Mais comment peut-on déterminer ce qu'est l'autre, sinon par sa relation au bien suprême et ultime. Cela seul rendra l'amour d'amitié inébranlable. Sans cette relation au bien suprême et ultime il ne peut y avoir d'amour altruiste. La volonté ne peut en effet sortir de son mouvement naturel. A cet égard son activité paraît toujours "égoïste". Il importe donc que chacun comprenne sa propre personne de même que le prochain à partir de l'ordre métaphysique.

*Aristote* et, avec lui, la scolastique ont omis d'intégrer la doctrine de l'amor amicitiae au principe final fondamental de l'éthique. La simple distinction entre amour intéressé et amour altruiste se remarque même sur le plan de l'activité empirique. Ainsi, l'exigence morale de faire le bien pour le bien ne peut être isolée de la structure ontique fondamentale de la volonté. Il ne reste donc qu'à replacer l'intention de faire le bien "pour le bien" dans le contexte métaphysique dans lequel la volonté devient capable de se transcender elle-même. C'est dans sa théologie de la caritas que *Thomas d'Aquin*, le premier dans l'histoire, a exposé le fondement métaphysique de l'amour d'amitié.

### 3. Les passions comme élément matériel de l'action morale

#### a) Les traits généraux des passions

##### *Le caractère moral des passions*

Nous avons vu que la liberté n'est que la condition pour que l'acte volontaire soit moral. La source proprement dite de l'action morale se trouve dans la volonté en tant que force motrice. Celle-ci est-elle isolée ou est-elle liée à d'autres forces psychiques dans une unité morale? Si oui, elles interviennent également dans la détermination de l'objet de l'action morale. Sinon, on n'aurait qu'à se demander si la décision ne sera pas éventuellement gênée par les autres phénomènes psychiques. Il y aurait alors aucune liaison entre le bon vouloir d'un côté et la vie psychique et affective de l'autre. Ensuite, la vie psychique et affective ne serait que la condition psychologique du bon vouloir. Elle ne représenterait qu'un intérêt psychologique pour l'activité volontaire, en vue de l'acte moral, comme sur le plan social l'habileté de l'entrepreneur n'est opérante que dans une concurrence loyale.

Il en sera tout autrement, si nous admettons en l'homme d'autres tendances qui non seulement saisissent ou rejettent instinctivement leurs objets concrets, mais restent d'une certaine manière indéterminées comme la volonté. La question est la suivante: n'y a-t-il pas en l'homme, en dehors de la puissance spirituelle que nous appelons volonté, d'autres tendances ou forces affectives dont l'actualisation ne s'effectue pas nécessairement d'un mouvement spontané, mais également sous l'influence de la liberté, ou qui sont structurées de façon que leur mouvement relève d'une certaine liberté et par conséquent d'une responsabilité morale? Comme l'esprit humain n'est pas seulement esprit, mais en même temps âme, c'est-à-dire forme d'unité du corps, et que l'homme est constitué d'esprit et de corps, même l'activité spirituelle la plus pure est en quelque sorte l'activité de l'âme, c'est-à-dire elle ne peut se produire sans les forces physiques.

Il ne s'agit pas là de ces forces physiques qui ne sont que de simples conditions de l'activité morale. Il est clair qu'un corps éveillé est nécessaire à l'action morale. Mais être éveillé n'est pas encore pour autant moral. A vrai dire, nous pouvons activer, par notre bon vouloir, l'état de veille en le maintenant avec une volonté tenace en vue d'un bien à faire. Cela confère à cet acte moral une certaine qualification. Car, le

fait de vaincre les obstacles manifeste un certain effort moral. Mais la moralité elle-même n'est pas constituée par cet acte psychologique.

Il n'en est pas de même des forces physiques qui ne sont pas d'ordre purement physiologique, mais des tendances qui forment avec l'élan spirituel une unité d'action. Dès l'antiquité on a admis l'existence en l'homme de ces tendances physiques ou sensibles. On les appela "passions". La traduction de ce mot rencontre des difficultés. Le terme "passion" en français (comme d'ailleurs le terme "Leidenschaft" en allemand) fait penser plutôt à quelque chose de négatif, c'est-à-dire aux désirs qui sont contraires à l'acte moralement bon.

Par contre, les anciens et surtout *Aristote* concevaient les passions non pas comme des appétits et tendances qui gênent uniquement l'action morale, mais encore qui la soutiennent. En effet, on était convaincu que leur fonction naturelle consiste à soutenir l'esprit. On les a définis comme des actes sensibles, consécutifs aux représentations de l'imagination, et qui s'accompagnent d'une modification physique. Cependant la modification physique, comme le fait de rougir pendant la colère, n'était pas considérée comme la quintessence de la passion, quoique selon St. *Thomas* le mot "passiones" fût choisi, en en tenant compte de l'élément non actif et non moral qu'est le fait de pâtir (pati). Pour les anciens, le caractère moral des passions vient de ce qu'elles participent, dans leur fonctionnement, à l'acte libre.

Les tendances sensibles n'étaient pas non plus identifiées à ce que nous appelons des "états d'âme", car ceux-ci sont, comme l'état de veille, un état purement matériel, peut-être même psychologique, mais nullement moral. Les anciens ne pouvaient concevoir le caractère moral des appétits sensibles que par leur aptitude naturelle à se soumettre à la liberté et, par conséquent, à la conscience de la responsabilité. Quoiqu'ils n'aient pas transféré la liberté à l'ordre sensible, ils ont toutefois constaté que les appétits participent à l'action de la liberté, ce qui fait qu'ils ont une autre structure que chez l'animal. Dans cette perspective, ils ne sont pas comparables aux parties du corps qui sont mues par le système nerveux, puisqu'ils sont en mesure d'agir et de se mouvoir seul. En conséquence chaque mouvement propre ou activité qu'ils déploient et qui n'est pas commandé par la liberté, est considéré comme un défaut du bon vouloir.

C'est pourquoi, les tendances sensibles étaient, pour *Aristote*, des forces morales, parce que commandées par la volonté à la manière d'un politicien et non d'un despote. Il était convaincu que l'homme moralement bon fût capable de provoquer rationnellement les passions nécessaires à l'action et de jouer pour ainsi dire sur le clavier des appétits

sensibles pour faire entrer en action tout l'homme en faveur du bien de l'esprit. Dans son idée c'est l'homme moralement bon qui actualise les appétits et les stimule à l'action, comme des sujets obéissants. Pour lui, un orateur qui ne sait pas se mettre en colère est comme un squelette desséché; il en est de même de l'homme qui n'est pas capable d'utiliser les passions en vue de soutenir le choix de l'esprit. Comme il attribuait aux passions une certaine activité propre, il revenait à l'homme parfait de la rationaliser, c'est-à-dire de la subordonner à la raison. L'éducation consiste pour une grande partie à aiguillonner les passions à poursuivre le bien moral et à montrer à l'élève la manière de les régler rationnellement. Le droit pénal a pour but principal de mettre la crainte au service de l'ordre social. Savoir bien subordonner les passions à la raison, c'est donc le fait de l'homme moralement parfait qui, selon les anciens, se caractérise par sa paix intérieure, son harmonie et son équilibre.

Ensuite, en tant que conditions de la liberté, les passions jouent un rôle important à son égard. Tendait vers un objet concret, elles déterminent en dernier lieu et de manière décisive le choix du sujet. C'est pourquoi, pour ceux qui soutenaient que les passions sont des forces morales, la volonté, qui se trouve sous l'influence d'une certaine passion, devait d'abord exciter une autre passion à l'aide de réflexions raisonnables pour pouvoir changer une décision morale. Cette vue s'accorde avec la doctrine, déjà exposée, et selon laquelle une décision purement spirituelle est en soi définitive. Si elle est provisoire et peut donc varier, c'est parce que sa réalisation concrète n'est pas purement spirituelle mais porte la marque des passions.

En psychologie moderne, les tendances qui doivent être réglées par la raison à la manière d'un politicien ont été mises en question, dès qu'on a réussi à provoquer un état d'âme, grâce aux procédés chimiques et physiques, et, par le fait même, à conditionner tel ou tel appétit. Les anciens eux-mêmes en savaient déjà quelque chose. Ainsi, *Thomas d'Aquin* conseille aux personnes tristes ou de mauvaise humeur de se servir d'un moyen physique qu'est le bain, ou d'un remède psychologique qu'est le contact avec des hommes gais et gentils. Ce sont là des mesures qui n'ont à faire avec l'acte volontaire que parce qu'elles influencent les conditions de la liberté. De leur côté, celles-ci n'ont pas besoin d'avoir un caractère moral.

Pour les anciens, la dépendance des forces appétitives à l'égard des circonstances ou réalités somatiques ou bien psychosomatiques caractérise typiquement les tendances sensibles (donc les "passions"). Mais ils voyaient dans une tendance de l'âme plus qu'un simple phénomène de l'ordre causal physico-psychique. Ils étaient tout-à-fait convaincus

que les appétits ont besoin d'être modérés par la liberté et, du reste, doivent l'être de par leur structure naturelle. Ce n'était qu'ainsi que la vie sensible trouvait sa place dans l'homme moralement parfait. Cette conception a atteint chez *Augustin* un point tel qu'il considérât comme péché un appétit sensible qui l'emporte sur la raison ou même l'élimine. Il en fut de même chez *Thomas d'Aquin*. D'où la conception rigoureuse de l'ascèse au moyen-âge en bien des points.

Reconnaissons que ce sont là des excès. Mais retenons de cette thèse des anciens que nos forces appétitives ne sont pas des phénomènes somatiques ou purement psychiques et qu'elles se meuvent plutôt dans une ambiance morale, laquelle sera déterminée par la relation qu'elles entretiennent avec la raison. Jusqu'à aujourd'hui le droit pénal s'en tient en principe encore au caractère moral des forces appétitives. Admettons qu'en raison de telles ou telles conditions physiques, un penchant ne peut plus être corrigé. N'empêche que le droit pénal ne considère pas automatiquement un acte posé sous l'influence de la colère comme conséquence d'un dérangement mental. Le délinquant aurait pu éviter une telle action, si pendant sa vie il avait mis plus de soin à modérer ses penchants.

Cependant cela ne revient pas à affirmer nécessairement que les appétits ont par nature un caractère moral. En effet, on pourrait toujours les interpréter comme des phénomènes psycho-somatiques dont les conséquences pèsent sur l'activité spirituelle et le bon vouloir, dans la mesure où la volonté peut être influencée par la réaction psychologique. Or, l'expérience interne prouve en général que la curiosité n'est pas la même chose que le besoin purement physique, qu'à l'oeil, de la lumière et de l'ombre. Pour ce qui est du caractère moral des appétits sensibles, on peut donc dire qu'il ne s'agit point d'une simple application de l'idée de l'Etat, c'est-à-dire de considérer la relation des passions à la liberté, par analogie à l'Etat dont l'autorité gouverne les citoyens.

S'il en est ainsi, il est dans l'intérêt de la volonté que les appétits sensibles participent au maximum à son activité morale et spirituelle. Dès lors, la tâche morale ne consiste pas à les éliminer mais à réaliser, sous le contrôle de la raison, l'harmonie des forces spirituelles et physiques. Le point de vue chrétien selon lequel l'idéal de perfection demande le renoncement à l'exercice de certains besoins, par exemple, du besoin sexuel, ne peut être justifié que par l'idée de mettre de l'ordre dans la vie instinctive. Autrement, l'ascèse telle qu'elle est enseignée par le christianisme n'aurait aucune justification. On doit toujours la situer dans le cadre de la personnalité tout entière. Ainsi, le renoncement à l'exercice du besoin sexuel en vue d'intensifier au maxi-

mum l'activité spirituelle ne peut être envisagé que par celui qui dispose de forces spirituelles suffisantes pour le sublimer et pour ne pas perdre son harmonie intérieure. Donc, la liberté spirituelle ne doit pas être comprise simplement comme la liberté par rapport à la matière, mais comme la liberté de l'esprit, agissant de concert avec le corps et la vie instinctive. En recommandant certaines formes d'ascèse, le christianisme est convaincu que, fortifié par la grâce, l'esprit est en mesure d'exercer heureusement sa maîtrise "politique" sur les appétits.

### *Les passions dans la théologie chrétienne*

Le christianisme a largement repris cette thèse, affirmant le caractère moral des passions, parce qu'elle correspond à sa conception de l'homme idéal. En effet, la théologie de l'homme du paradis et du Christ, Homme-Dieu, trouva dans la thèse de la structuration harmonieuse de l'homme, vu sous l'angle moral, un enseignement qu'elle s'empressa d'exploiter. Sorti de la main de Dieu, l'homme porta la marque d'un être spirituel et corporel qui, en raison de son intégrité morale, ne pouvait subir de perturbation, venant de la vie instinctive. De manière semblable, la théologie chrétienne décrit l'Homme-Dieu comme le second Adam. Pour elle, la perfection du premier comme du second Adam atteint non seulement les facultés spirituelles et physiques, mais encore la volonté et la vie instinctive. Celle-ci ne peut donc créer aucun désordre.

L'insoumission, c'est-à-dire l'indépendance des appétits ne se produit qu'à la suite du premier péché d'Adam, qui s'est transmis par voie d'hérédité à la postérité, en même temps que d'autres conséquences matérielles, comme la mort, par exemple. Le second Adam n'a dû supporter que les conséquences matérielles du premier péché, mais non l'indépendance des appétits en ce sens qu'ils échappent à l'impératif de la raison pratique; il n'était pas entaché du péché originel. On ne peut expliquer tout cela que si l'on considère ce décalage entre l'instinct et la volonté comme un vrai défaut moral, et non seulement comme une faiblesse d'ordre matériel ou simplement comme un mauvais fonctionnement.

C'est ici qu'on peut saisir toute la portée de la doctrine aristotélicienne. A vrai dire, la discussion reste ouverte pour savoir si les appétits ont un caractère moral ou s'ils ne sont que des forces physiques ou psychiques. S'agit-il de simples fonctions, il revient alors en dernier lieu à la volonté de prendre position à l'égard des appétits entièrement

neutres. S'agit-il de vraies forces morales, leur finalité naturelle devra consister donc dans une tâche morale à réaliser. Selon la théologie catholique, l'instinct sexuel s'est perverti; il devra donc être modéré par des moyens moraux sans écarter, évidemment, les moyens physiques et psychiques. Aussi, l'amour sexuel dans cette perspective n'est-il pas une simple fonction, mais une force morale.

## b) Les diverses passions

### *Le critère de division*

Etant donné que chaque passion s'accompagne d'une modification physique (tension artérielle, fonctionnement du coeur, etc.) et qu'elle crée ensuite le plus souvent un état d'âme correspondant, on pourrait diviser les passions selon ces propriétés matérielles. Le nombre en varie selon les psychologues.

Tout en enregistrant ces données expérimentales, l'éthicien se réfère à un autre principe de division. Il part de l'idée que les passions ont un caractère moral et, comme dans le cas de la volonté, cherche à se rendre compte de la rectitude naturelle qui correspond à chaque appétit sensible. Cette rectitude naturelle doit être engagée par le bon vouloir dans sa recherche du bien raisonnable, dans son effort de se détourner et de se défendre du mal. Car dans les passions on n'a pas seulement à faire à des dispositions, mais à des éléments constitutifs même de l'action morale. Dans la mesure où elles possèdent des composantes psychosomatiques, elles sont bien des dispositions. Ainsi l'action morale suppose un certain état d'âme qui, pour sa part, peut provoquer une passion tellement forte qu'elle élimine la volonté libre. Autrefois au Mexique on servait continuellement aux condamnés à mort du canard frit avec du vin doux; pour finir, ils en étaient tellement dégoûtés qu'ils mouraient de faim.

Pour arriver à une division des passions du point de vue éthique, nous devons pénétrer à l'intérieur des passions pour voir quelles sont celles qui mènent au bien et celles qui retiennent de faire le mal. Cela nous permet de découvrir les différentes manières d'associer les passions à l'activité morale volontaire. Il s'agit bien de savoir quels services les appétits sensibles peuvent lui rendre. Mais comme ils sont capables de suivre leur propre impulsion et même de gêner le bon vouloir, il s'agit alors d'en enrayer également les influences nocives. En ce cas-là, l'esprit doit réagir efficacement pour ne pas y succomber et

pour agir énergiquement en excitant d'autres passions à soutenir, de concert avec lui, la poursuite du bien. Cela implique évidemment l'emploi des moyens psycho-somatiques qui permettent de créer un climat intérieur favorable, ainsi que la provocation de la représentation imaginative nécessaire pour exciter telle ou telle passion.

Par ces considérations on comprend le critère de division qu'un *Thomas d'Aquin*, par exemple, a adopté pour exposer le schéma des passions: d'un côté, les valeurs qu'on peut atteindre grâce aux passions, et, de l'autre, les choses détestables, c'est-à-dire le monde du mal, devant lequel les passions s'effrayent instinctivement, contre lequel elles se défendent et qui les fait souffrir si l'homme n'en vient pas à bout.

Dans la suite, nous allons indiquer brièvement la classification des passions principales que *Thomas d'Aquin* a reprise d'*Aristote*. Examiner en détail chaque passion allongerait trop le traité car on devrait en examiner également les aspects psychologiques. Qu'on se reporte ici au commentaire de *Bernhard Ziermann* sur les passions chez *Thomas d'Aquin* (6) où l'auteur se réfère également à la psychologie moderne.

### *Les passions en face du bien*

Le bien profitable est simplement recherché par l'amour, appelé encore le bon plaisir. Quand le bien est absent, c'est-à-dire lointain, on en a le désir ou la nostalgie. Présent, il provoque la joie. Mais s'il faut surmonter des obstacles pour arriver au bien — *Thomas d'Aquin* parle ici du bien "ardu": bonum arduum — on n'en a, en attendant, que l'espoir. Il reste à savoir dans quelle mesure celui-ci peut être une véritable force morale. En réalité, l'espoir ne permet pas encore d'agir rationnellement.

Si le bien "ardu" paraît toujours lointain, soit qu'on pense ne pas pouvoir l'atteindre, soit qu'on n'y arrive pas, l'espoir se change alors en désespoir. Celui-ci est caractérisé par l'amour du bien ou le bon plaisir et en même temps par la résignation devant l'impossibilité d'y parvenir. Le désespoir, affectant directement l'aspiration au bien, signifie réellement une faute morale à condition que la volonté puisse l'empêcher. Il devient une passion, allant directement à l'encontre de l'aspiration morale, qui est avant tout optimiste et par laquelle l'homme tout entier tend vers l'absolu. Cependant cet optimisme s'amortit dans la mesure où, dans ce monde immanent, l'être et le devoir, comme nous

6) Le commentaire de St Thomas dans: "Deutsche Thomasausgabe", vol. X: Die menschlichen Leidenschaften, Heidelberg — Graz 1955.

l'avons vu, ne coïncident pas. Et le désespoir se fait jour là où le décalage entre l'être et le devoir prend des proportions sensibles. N'empêche que l'homme éprouve en lui l'exigence de la justice absolue et qu'il se trouve renvoyé par elle au plan métaphysique. Toutefois ce pas dans le monde transcendant n'est pas quelque chose de facile, car même *Aristote* n'a pas réussi à l'effectuer. Donc, garder l'espoir face au désespoir n'est pas une démarche logique car l'espoir, à moins que ce ne soit Dieu qui le suscite en nous, reste malgré tout une conjecture aveugle, un élan vers l'inconnu. Bref, il ne peut jamais devenir une vertu comme nous le verrons.

### *Les passions en face du mal*

Le mal en tant que quelque chose de désagréable est en général haï et détesté. S'il faut quand même lui faire face, il se produit alors la passion qui est l'aversion; s'il devient réalité inévitable, c'est la tristesse. Si par surcroît, le mal se révèle impérieux (le mal "ardu"), trois attitudes sont alors possibles: l'audace, qui consiste à fournir un grand effort face au mal impérieux, ou la crainte qui ne dure que le temps où le mal est encore lointain; du moment où le mal s'abat sur l'âme, c'est la tristesse, ou, si l'âme est capable de lui opposer une résistance intérieure, c'est la colère.

### Résumé (du n. 3)

Avec cette distinction entre les divers mouvements vers le bien d'une part et les diverses attitudes de défense ou de résignation en face du mal d'autre part, *Thomas d'Aquin* est arrivé à établir un schéma de onze passions: amour, désir, joie, espoir, désespoir — haine, crainte, audace, aversion, tristesse, colère. Il est tout à fait possible de diviser les passions selon un autre point de vue que celui de l'objet vers lequel le sujet se tourne ou duquel il se détourne; une telle division aurait un caractère plutôt psychologique ou physiologique. Les deux manières de faire sont d'égale importance pour l'éthicien. La méthode psychologique, qui considère les rapports de causalité de chaque passion avec l'état psychique (pour voir s'il y a harmonie ou disharmonie) et avec les autres conséquences éventuelles (comme le suicide par désespoir), ne doit pas être négligée par l'éthicien qui examine la responsabilité dans la conduite de la vie. A une longue distance, l'éthicien suit le psycho-

logue qui examine les conditions psychologiques car l'homme bon doit également avoir un bon psychisme. Ce point de vue psychologique est étroitement lié au point de vue physiologique, c'est-à-dire à l'analyse de multiples éléments somatiques et des nombreuses causes des diverses passions. Mais ce n'est ni l'élément purement psychologique ni a fortiori l'élément purement somatique qui constitue le critère décisif de la division des passions en éthique. Ce qui importe ici, c'est de savoir quels mouvements passionnels se prêtent au bon vouloir pour se tourner entièrement vers le bien moral et pour vaincre le mal.

Toutefois la division des passions en éthique demeure très formelle et schématique, tant qu'on n'a pas expliqué les passions du point de vue psychologique et physiologique. En effet, seule l'intelligence complète de chaque passion permet d'obtenir toute la connaissance nécessaire en vue de bien la manier.

*Thomas d'Aquin* répartit les onze passions en deux catégories principales: la première groupe les tendances du concupiscible, la deuxième celles de l'irascible. Les tendances du concupiscible sont l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse; les tendances de l'irascible sont l'espoir et le désespoir, la crainte, l'audace et la colère. Cette division bipartite des appétits reste toujours discutable. Déjà sa valeur a été mise en doute par *Duns Scot* et, plus tard, probablement sous l'influence de *Suarez*, également par *Descartes*. (7)

Mais cette question psychologique est pour nous de moindre importance. Elle ne concerne l'éthicien que dans la mesure où l'enchaînement des passions présente pour lui de l'intérêt. Ainsi, le désespoir est attribué à l'appétit irascible parce qu'il a trait à un bien "ardu". Son caractère démoralisant ne serait pas explicable si, en même temps, le désir du bien, qu'on désespère d'atteindre, n'influçait pas l'âme. Donc, il semble qu'il faut distinguer l'appétit qui déclenche le désir, et celui dont sort le désespoir.

7) Voir *B. Ziermann*, op. cit., 593.

#### 4. L'eudémonie comme conséquence directe de l'action moralement bonne

##### *L'eudémonie morale*

A la lumière de la doctrine de l'ultime finalité, la doctrine de l'eudémonie apparaît sous un jour nouveau. La volonté cherche inévitablement le bonheur. Mais ce n'est pas le bonheur qu'elle-même se procure qui caractérise l'action moralement bonne, c'est le bonheur, effectué par la réalisation de l'aspiration au bien suprême et ultime. Dans le plan sensible nous avons quelque chose d'analogue. Quoique l'homme bien portant ne mange que parce que la nourriture sert à son activité, il n'exclut pas le bien-être physique que procure le fait de manger. Au contraire, c'est le signe qu'il satisfait son instinct de conservation, de manière "normale", c'est-à-dire selon ses besoins naturels. Appliquons-le à l'aspiration métaphysique de la volonté: le sentiment du bonheur qui dépasse tout ce qui est temporel et provisoire est le signe que la volonté est restée fidèle à son élan naturel vers le bien transcendant. C'est cette satisfaction et elle seule qui fait que nous acceptons le sacrifice et le renoncement dans le plan sensible comme un préjudice insignifiant vis-à-vis du bonheur.

##### *Les lacunes dans l'eudémonie morale*

En principe, l'homme devrait arriver à réaliser pleinement son être par son action morale et atteindre par là l'eudémonie totale, car l'impératif du devoir emprunte son contenu à l'être, non pas tel qu'il est concrètement, mais tel qu'il est en lui-même. Normalement le bon vouloir ne doit pas échouer. Qui sème la justice, ne devrait pas moissonner de l'injustice. Qui donne l'amour, ne devrait pas recevoir la haine.

Sur le plan temporel il y a un grand décalage entre l'être et le devoir. L'eudémonie qu'on éprouve ne peut être considérée comme le signe d'une bonne action. Mais, le bonheur suprême, c'est-à-dire la tranquillité de l'esprit ne devrait pas manquer. Il est directement lié à la bonne action, consistant à faire le bien pour le bien, cette expression "pour le bien" devant être comprise ici au sens métaphysique tel qu'il a été décrit plus haut. En réalité, cette satisfaction que donne la poursuite du bien suprême et ultime s'accompagne d'une incertitude; celle-ci vient de ce que l'agent moral ne sait s'il y a vraiment un rémunérateur pour

faire aboutir son action et en même temps pour faire triompher la valeur pour laquelle il lutte.

Au demeurant, c'est la conviction religieuse qui fonde l'espoir d'un parfait accord entre l'être et le devoir. Ce qui signifie que l'éthique rationnelle n'est pas en mesure de résoudre l'énigme de la non-coïncidence entre l'être et le devoir. Qui veut le faire à tout prix, débouche inévitablement dans l'idéologie. Ainsi, il fait intervenir une puissance invincible et anonyme, comme *Aristote* avec la chance, ou alors il croit, comme *K. Marx*, que ce sont les institutions humaines dévoyées comme la propriété privée qui causent le mal, ou, en allant plus en profondeur, il dénonce le caractère contradictoire de la conscience humaine laquelle, pour échapper à cette contradiction, doit se soumettre au cours nécessaire des événements historiques. La seule libération de ce dilemme serait la séparation de l'être et du devoir. Mais cela ne satisfait pas l'exigence fondamentale de l'action morale qui pousse l'homme à chercher l'être transcendant même. En un mot, l'eudémonie morale tend naturellement vers l'eudémonie métaphysique et celle-ci a besoin de s'enraciner dans l'eudémonie morale.

En cherchant à distinguer soigneusement, dans la Grande Ethique, l'ordre naturel de l'ordre moral, c'est-à-dire de ce qu'on doit librement réaliser, *Aristote* s'est trouvé presque sur le point de séparer l'être du devoir. Par contre, voulant établir, dans l'Ethique à Nicomaque, l'harmonie entre l'être et le devoir, il en est arrivé à dissoudre l'ordre moral dans l'être. On n'y trouve rien d'un ordre de valeurs, fondé sur le monde transcendant, et qui aurait correspondu à l'ontologie telle qu'elle est exposée dans sa Métaphysique. Pour lui, le but suprême, c'est l'épanouissement des capacités humaines. Tout en les reconnaissant comme des valeurs, il se plaça carrément du point de vue du stade final auquel leur développement devait aboutir. Parmi les capacités humaines, il mit au premier rang l'intelligence théorique, c'est-à-dire cette partie de l'esprit qui n'est pas de nature morale. La perfection des philosophes, considérée comme le bonheur suprême, ce que nous avons vu, se trouve tout à fait en dehors du domaine moral. La *vita activa*, régie par les directives morales, est considérée par *Aristote* comme un moindre bonheur.

Dans son traité sur la *vita activa* et contemplativa (8), *Thomas d'Aquin* a radicalement corrigé *Aristote*. Il n'a réussi à retourner la doctrine de l'eudémonie, en en déplaçant le centre de gravité de l'ontologie vers l'éthique, que grâce aux réflexions théologiques. *Thomas* est convaincu, lui aussi, que la vision du bien suprême et parfait doit constituer le plus grand bonheur. En effet, seule la connaissance est la

8) S. Theol. II – II, 179 – 182.

faculté qui possède vraiment le bien, la volonté, elle, "tend" vers lui, sans arriver pour autant à le posséder formellement. Dès lors l'homme moralement bon doit arriver par la connaissance à posséder le bien absolu, si vraiment la réalisation du devoir doit entraîner également l'épanouissement des facultés de l'être. Sans nul doute, cette pensée fondamentale d'*Aristote* est exacte.

S'il en est ainsi, la contemplation qui n'est pas une connaissance purement théorique, mais la vision amoureuse du bien suprême, s'avère le fruit le plus beau de la bonne action morale. Elle se repose en elle-même et ne sert aucune autre finalité, en opposition à ce que *Martin Heidegger* exposa dans son discours rectoral de 1933, où il a lancé un appel pour mettre la contemplation platonicienne au service du travail et de l'armée (9). L'opinion de *Duns Scot*, selon laquelle l'eudémonie se repose dans l'amour, doit être comprise en ce sens que la connaissance purement théorique n'engendre aucune eudémonie morale. Or, l'amour est un élément causal, mais non, à proprement parler, la force qui permet d'atteindre l'objet du bonheur et de le posséder.

*Aristote* avait tenté de transférer ce postulat métaphysique de la contemplation au plan temporel. Comme solution il ne lui resta qu'à distinguer entre les privilégiés et les non-privilégiés. Il n'a pas assez pris en considération le fait que le bonheur de ces derniers est dû aux plus hauts efforts moraux et non aux dons naturels. Pour sa part, *Thomas* se tournait vers l'éternité et de plus, il pouvait se référer du point de vue théologique au Rémunérateur éternel comme à un dispensateur magnanime de la contemplation. C'est lui qui illumine l'intellect de celui qui, dans la *vita activa*, s'est efforcé pour obtenir le bien éternel. Ainsi, l'être et le devoir, la tendance vers le bien absolu et la possession réelle du même bien par la connaissance se trouvent harmonisés dans la partie principale de l'âme.

Dans la vie extérieure, le christianisme ne peut offrir cette harmonie heureuse de l'être et du devoir, en tout cas pas ici-bas. D'après la doctrine chrétienne, une bonne vie est encore caractérisée par la lutte contre le "Mauvais" qui, jusqu'à la fin des temps, dispose d'une mesure comble d'autorité sur l'histoire de l'humanité. Le christianisme ne peut rien d'autre que consoler celui qui s'efforce de bien vivre avec l'espoir du renouvellement de la terre au jour du jugement dernier.

Si, au regard de la partie principale de l'homme qu'est son âme, l'éthique rationnelle n'est pas en mesure de faire aboutir son action

9) Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, discours prononcé à l'occasion de la prise en charge du rectorat de l'université de Fribourg en Brisgau, le 27.5.1933, Breslau 1933.

morale à la possession définitive du bien éternel, elle s'avère pour ainsi dire impuissante devant les événements extérieurs de la vie. Une volonté de paix à elle seule n'apporte pas la paix, si ceux avec qui on cherche à la faire ne la veulent pas. Dans tous les secteurs sociaux on constate une rupture entre l'exigence morale et la réalité, entre le bon vouloir et l'eudémonie qui, dans le domaine social, n'est autre chose que le bien-être général. Par conséquent, il n'est pas possible que les lois morales s'accordent avec les lois qui régissent la coopération sociale. Or, que doit faire le politicien? Suivre l'impératif moral et sacrifier peut-être son peuple, ou chercher son bien matériel par tous les moyens, même quand cela fait préjudice à l'impératif moral, comme dans le cas où l'on suit "l'éthique de la responsabilité" de *Max Weber*?

### *Le compromis*

Mais on ne doit pas poser une telle alternative. Même si l'homme doit faire face à des forces opposées à son bien-être temporel, il est toujours obligé de faire le bien. La solution ne peut donc être trouvée que dans un compromis entre l'exigence morale et la réalité concrète. *W.A. Jöhr* (10) a appelé le compromis une nécessité dans le contexte réel de la vie sociale. A proprement parler, le compromis n'est pas seulement une nécessité, il est une exigence morale. L'ordre moral dans la société nous oblige justement à trouver un moyen de sauvegarder le bien autant que les facteurs sociaux invariables le permettent. En conséquence, le compromis ne consiste pas exactement à admettre des buts utilitaires, imposés par la force des choses, mais à faire le bien qui paraît le plus parfait au milieu des adversités. On n'a donc pas besoin d'une double éthique, d'une "éthique de la responsabilité" et d'une "éthique de la conviction" pour pouvoir agir moralement en politique.

10) *Der Kompromiss als Problem der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsethik. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 208/209) Tübingen 1958.*

## Résumé (du n. 4)

1. L'homme en quête du bien infini devrait trouver son repos imper- turbable et durable dans son effort moral de recherche du bien suprême transcendant. Pour que ce bonheur éternel se réalise de manière parfaite, il est également requis que l'homme parvienne à la connaissance d'un Rémunérateur éternel. Toutefois la pensée rationnelle ne peut rien dire là-dessus. L'homme doit donc se consoler seulement à l'idée qu'il a tout fait en son pouvoir pour s'établir fermement dans le bien méta- physique.

2. La pleine possession du bien absolu n'est donnée que dans la contemplation. Sans une telle possession, la recherche du bien pour le bien demeure une pure tentative, un mouvement interminable. C'est pourquoi, l'action morale a besoin d'un complément d'être dans le domaine intellectuel, c'est-à-dire dans la contemplation. Celle-ci n'est pas donnée à la plupart des hommes durant cette vie temporelle. N'ayant aucune idée de la contemplation, communiquée par Dieu, l'é- thicien, placé du point de vue rationnel, succombe facilement à la tentation d'abandonner l'ordre des valeurs morales, suivant en cela l'exemple d'*Aristote*, pour attribuer l'eudémonie morale aux dons natu- rels ou aux circonstances de la vie (distinction entre le bonheur des philosophes et celui de ceux qui sont engagés dans l'activité pratique).

3. Dans la vie extérieure, surtout dans la vie sociale, on ne peut s'attendre qu'à une harmonie partielle entre la volonté droite et l'eudé- monie. Si l'on veut tenir compte et de l'impératif moral et de facteurs adverses on doit accepter le compromis, comme unique solution, per- mettant de justifier du point de vue moral l'action sociale et politique. La pensée purement normative n'est pas valable pour la lutte pour la vie. Aussi l'agent moral doit-il bien peser dans quelle mesure le déroule- ment réel ou causal des choses limite nécessairement la pensée normati- ve et quelle chance est donnée à cette même pensée normative d'agir sur le réel pour conduire l'homme à l'eudémonie véritable et non pas simplement au bien-être matériel, qui ne semble pas avoir de consistan- ce sans l'eudémonie morale.

## II. L'ESSENCE OU L'ELEMENT CONSTITUTIF DE LA MORALITE DE L'ACTION HUMAINE

Nous avons parlé jusqu'ici de l'aspect matériel de l'acte moral, c'est-à-dire de son rapport avec la finalité naturelle de la volonté et, par conséquent, avec toute l'activité sensible. Demandons-nous maintenant qu'est-ce qui rend moral l'acte libre?

### *La conception purement logique de la moralité comme telle*

Il est légitime de commencer par examiner la moralité comme telle avant d'aborder ce problème: qu'est-ce qui rend un acte bon ou mauvais? Cela constitue aussi le point culminant de la pensée Kantienne. Avant d'étudier les conditions qui permettent de qualifier un acte de bon ou de mauvais, on doit savoir en quoi consiste un acte ou une décision morale.

Revenons en arrière pour nous rappeler le point de départ de toutes les réflexions éthiques qu'est l'analyse du phénomène moral. Nous l'avons trouvé dans la conscience de la responsabilité. On doit également se rendre compte d'une action mauvaise qui, en un sens, est aussi une action morale. Pour l'instant, nous pouvons situer l'élément constitutif de l'action morale dans la relation de la décision morale à la conscience de la responsabilité. Mais si nous en restons à cette définition, nous n'arriverons pas à distinguer entre une bonne et une mauvaise action. Pour ce faire, nous devrions peut-être sortir du phénomène moral. Nous pourrions penser, par exemple, qu'une action mauvaise est précédée d'une réflexion psychologique vicieuse qui aurait empêché la conscience de la responsabilité de bien fonctionner. Ce qui reviendrait à dire que la conscience de la responsabilité comme telle n'a pas encore de qualification morale, alors même qu'elle cherche le bien et rejette le mal. En somme, ce serait la liberté, en tant que pouvoir de faire le bien ou le mal, qui seule constitue un acte bon ou mauvais. Elle seule constituerait "l'essence même de la morale".

Mais a-t-on ainsi épuisé le phénomène de la conscience morale? N'en a-t-on avec cette définition de la moralité qu'une simple idée? Est-ce que la recherche d'une définition de la moralité, se situant au-delà du bien et du mal, n'aboutit pas en fin de compte à une simple figure logique qui, en réalité, ne correspond à rien?

Or, la conscience morale se révèle à l'expérience non pas comme une responsabilité en général, mais comme une responsabilité à l'égard du

bien. L'analyse phénoménologique constate justement que la conscience de la responsabilité est un impératif, commandant de faire le bien et d'éviter le mal. Pour sa part, la liberté est subordonnée à cet impératif, quoiqu'elle conserve le pouvoir d'agir contre lui. Car la liberté en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'idée transcendante, n'a rien de réel, ni la conscience de la responsabilité en tant que telle non plus. La liberté ne revêt de caractère moral que par sa subordination naturelle à la conscience de la responsabilité morale.

Ce que *Kant* a découvert dans l'idée transcendente de la liberté n'est pas autre chose, en termes aristotéliens, qu'un point d'appui de la pensée, c'est-à-dire une définition purement nominale. Mais cela n'a pas été la vraie découverte de l'élément constitutif de la moralité. Une définition nominale ne contient rien de plus qu'un concept, c'est-à-dire un instrument logique, permettant de parler de cas particuliers. La définition de la moralité en tant que telle aboutit exactement au même résultat, et à rien de plus.

La discussion autour de la définition du droit nous aidera à mieux comprendre le passage d'une définition nominale à une définition réelle. Pour pouvoir saisir le phénomène du droit, essayons tout d'abord d'en élaborer le concept. Définissons-le comme une norme du comportement social réalisée par la contrainte. Ce concept s'applique à toutes les manifestations du droit, tant au droit des régimes dictatoriaux qu'à celui des régimes démocratiques. On a affaire au droit partout où une norme sociale s'impose obligatoirement.

S'agit-il là vraiment d'une définition réelle du droit? Qu'en est-il de la pression que fait un bandit sur celui qu'il veut dévaliser? *Hans Kelsen* a examiné ce cas et déclaré qu'il n'y a pas lieu de parler de droit, parce qu'il s'agit d'une pression qu'exerce un individu sur un autre individu et que tous les deux ne sont pas subordonnés de la même manière à la norme sociale. Il y a donc bien une pression exercée, mais non une norme sociale qui s'impose obligatoirement. Le cas semble donc résolu.

Mais qu'en est-il du cas où le bandit serait en mesure de dominer tout un groupe et d'en régler les rapports inter-humains? Dans ce cas la relation de droit est donnée. Quant à savoir si c'est juste ou non, cela n'a aucune importance pour une conception purement nominale du droit.

Comment peut-on alors distinguer le droit de la force? On ne peut trouver de réponse à cette question dans une définition purement logique ou nominale du droit. L'auteur de la théorie du droit pur ("*Reine Rechtslehre*") ne veut pas donner une réponse à cette question car, pour lui, le problème ne se pose pas, le droit signifiant plutôt le pouvoir de contrainte, celui-ci ne dépendant pas de n'importe quelle force arbi-

traire, mais seulement de la force de la norme sociale. Cela soulève une autre question: en quel sens doit-on comprendre ici la norme, si la norme sociale n'a la qualité de norme que si elle est efficace? En effet, au cas où la norme exigerait que d'autres conditions soient remplies, on devrait d'abord définir son contenu et ne reconnaître comme droit qu'une norme ayant un contenu déterminé. Le droit ne serait alors norme sociale que dans le cas où son contenu s'impose de manière efficace. On n'obtiendrait plus une idée transcendante du droit comme tel, mais un droit qui est exact ou inexact, juste ou injuste. Or, si une norme sociale qui s'impose obligatoirement nous paraît injuste, pour *Kelsen* cela ne vient pas de ce que l'injuste ne soit pas de droit, mais de ce que ce droit n'est pas à notre gré soit pour des raisons psychologiques, biologiques, traditionnelles ou philosophiques. Selon *Kelsen* tout cela n'a rien à voir avec le droit.

La méthode transcendante est bien pratique pour décrire le concept de droit. Mais de là on doit aller vers la réalité pour se demander où se trouve la première norme sociale, non pas logique, mais réelle et qui s'impose obligatoirement et efficacement sans être force pure. Cette manière de penser conduirait jusqu'à la sphère métaphysique et même divine où force (puissance) et justice sont identiques. Qui se refuse de faire ce saut dans la sphère métaphysique, fera bien de ne définir le concept de droit que du point de vue formel. Cela lui évitera de résoudre l'énigme que constituent des ordres juridiques indignes de ce nom, et qui, en fait, sont des ordres juridiques injustes, des usurpations. La méthode transcendante est donc un instrument de pensée merveilleux pour s'évader des problèmes réels de notre existence.

Ce qui vient d'être dit de la définition du droit, c'est l'application de la problématique qui se pose au sujet de la définition de la moralité. Le droit n'est qu'une partie du domaine des normes en général. La norme morale est la norme suprême et universelle. Ce que *Kelsen* a exposé dans sa "théorie du droit pur" n'est que la transposition de la définition transcendante de la moralité au droit.

Dans les sciences sociales on a élaboré une théorie pure des actions et des comportements sociaux, suivant la méthode transcendante kantienne. Or, comme il s'agit ici de la connaissance des choses concrètes, on a fait de l'idée abstraite un modèle qui a pris une forme plus consistante grâce à la méthode sociologique. Si on définit, par exemple, la rentabilité de la production comme la meilleure productivité du capital et du travail, on se donne par là un instrument logique tout à fait maniable. Mais, en fait, il peut se faire que celui qui cherche le meilleur rendement de son travail se tue. *Kelsen* répliquerait alors que sa mort

n'est pas causée par la rentabilité cherchée, mais par une attaque cardiaque.

Mais pour éviter cette conséquence tragique que comporte l'exploitation maximum du facteur travail, on est obligé de l'envisager dans le contexte de sa vie et de sa situation sociologique. De cette manière, on saura apprécier le travail au delà d'un processus de production particulier, et finira par y voir non une simple force productive, mais également une véritable activité culturelle de l'homme tout entier. Pour finir, le concept de rentabilité n'a plus l'aspect d'un concept purement logique. Dans son application, on ne peut nullement faire abstraction du sens de l'existence et de la vie. Là où une telle séparation entre le concept de la rentabilité et le sens de l'existence et de la vie est consommée, on ne peut plus parler de rentabilité du travail, mais de rentabilité de l'esclavage. Cet exemple montre clairement qu'une théorie économique pure du travail passe par la sociologie et devient une anthropologie du travail et, enfin, une éthique du travail qui a aussi son mot à dire dans la question de la rentabilité.

Certes, scientifiquement parlant, il est nécessaire que la pensée suive un système logiquement bien ordonné. Cependant on ne doit pas oublier qu'il s'agit là simplement d'un système de concepts cohérents et non de choses réelles. En tout cas, si l'on ignore la distinction de la définition nominale et de la définition réelle dans des phénomènes touchant au bon vouloir humain, la conséquence sera catastrophique.

### *La définition réelle de la moralité*

Dans la vie concrète il n'y a pas de conscience morale neutre, ou de conscience comme telle, il n'y a que la responsabilité du bien à faire, encore que, en tant que phénomène naturel de notre raison, ladite responsabilité ne constitue nullement par elle-même un acte moral. La moralité est un caractère de l'action libre, de cette liberté qui est subordonnée à la responsabilité morale, mais non, comme nous venons de voir, de la liberté en tant que telle. Or, nous avons vu également que la liberté est située dans la finalité naturelle de la volonté. Par conséquent, le bien auquel la conscience de la responsabilité se réfère ne peut être déterminée de manière arbitraire. Il oriente vers une certaine direction. Dès lors, on ne peut parler de réalisation de la responsabilité morale que si la raison pratique s'applique de toutes ses forces à poursuivre la finalité ontique de la volonté. Si elle ne le fait pas, c'est-à-dire si elle est influencée par une décision antérieure qui ne va pas dans le sens du

but naturel de la volonté, elle ne peut assumer la responsabilité de l'acte. Justement la conscience de la faute consiste en ce que la raison pratique ne peut endosser la responsabilité de l'action posée, c'est-à-dire qu'elle se révolte. Ainsi la révolte se comprend en ce sens que l'acte va à l'encontre de la conscience de la responsabilité.

Ordinairement on dit aussi que nous sommes responsables d'une action mauvaise. Cela signifie que nous devons en accepter les conséquences. A proprement parler, nous ne pouvons en être responsables. Une action est mauvaise parce qu'elle ne tient pas compte de la conscience de la responsabilité et la contredit. La moralité d'un acte libre consiste donc dans sa conformité ou non-conformité à la conscience morale. Comme la conscience morale est de caractère normatif, on peut dire également que la moralité de l'acte libre consiste dans sa relation à la norme.

Qui dit norme, dit impératif qui commande de "faire le bien (conforme au but de la vie humaine) et d'éviter le mal (contraire au but de la vie humaine)". Il ne s'agit pas d'une norme en général, mais d'une norme déterminée, c'est-à-dire d'une norme qui, même dans sa généralité, montre la voie, conduisant à l'être. Or, comme la volonté ne peut vouloir par nature que le bien connu, elle a besoin de la direction de la raison. L'acte libre ne peut pas se soustraire à cette subordination. En termes scolastiques on dirait que la liberté est "transcendamment" subordonnée à la norme. "Transcendamment" ne signifie ici — par opposition à la terminologie kantienne — pas autre chose que "par nature".

Dès lors, la moralité consiste dans la relation transcendante de la volonté libre à la norme. La norme étant déterminée, c'est-à-dire orientée vers l'être, comme nous l'avons vu, cette relation n'est pas une relation en général, mais une relation soit de conformité soit de non-conformité à la norme. On peut donc définir la moralité de l'action humaine comme *une relation transcendante de conformité ou de non-conformité de la liberté à la norme, entendue au sens de la raison, orientée vers l'être.*

Il en découle que la moralité a son siège dans la volonté libre. Ensuite elle apparaît partout où il y a la marque de la liberté: dans l'acte et dans les conséquences de cet acte. C'est avec raison qu'on examine dans les procès si l'accusé aurait pu ou dû prévoir les conséquences de son acte. Donc il sera aussi puni pour les conséquences de son acte et non seulement pour l'acte.

*L'objet de l'acte en tant que constituant la moralité*

Si la moralité consiste dans la conformité ou la non-conformité de la volonté libre à la norme, et si la norme n'exprime pas une conscience de la responsabilité ou une conscience du devoir quelconque, mais une conscience du devoir envers le bien, vers lequel la volonté tend spontanément, alors on peut très facilement comprendre que le caractère moral de chaque acte particulier se différencie selon l'objet de la volonté. Cette conscience du devoir qui s'exprime en un impératif général "de faire le bien et d'éviter le mal" se concrétise dans un acte particulier. Cela veut dire qu'un bien déterminé est mis à la place du "bien" en général.

Il s'agit là de passer de l'abstrait au concret. Il en résulte que, dans une décision concrète, il n'y a pas deux sortes de responsabilités: l'une à l'égard du bien en général, ou de la fin ultime de l'homme, et l'autre à l'égard de l'objet concret. Autrement, on serait obligé d'admettre une conscience de la responsabilité en général et de refuser tout caractère moral à la conscience de la responsabilité concrète. L'objet concret ne serait plus qu'une condition de l'activité de la conscience de la responsabilité absolue. Il ne peut y avoir deux sortes de responsabilités, car cela détruirait l'unité de la moralité. Le meurtre diffère du vol non seulement par son état de fait, mais encore par son caractère moral. On peut donc parler de constituants objectifs de l'action morale.

L'état de fait en question n'est pas seulement l'objet de la volonté libre, mais encore de la conscience de la responsabilité. Ainsi celui qui croit que tous les biens sont communs et que la propriété privée est un vol, ne peut commettre de vol s'il prend quelque chose à quelqu'un. Le vol ne peut être qualifié d'action mauvaise que dans la mesure où l'enlèvement du bien étranger constitue la violation d'une norme ou d'un impératif qui aurait dû être reconnu par chaque membre de la société, s'il avait pu acquérir dûment le sens du devoir. Mais on ne peut affirmer du point de vue éthique que tout enlèvement du bien étranger soit par le fait même une action mauvaise.

En tout cas, par cet exemple, nous voyons qu'on peut expliquer le caractère moral des actions en analysant leur objet. Nous déclarons la discrimination raciale comme mauvaise en soi, car elle contredit le sens du devoir que tout homme devrait avoir. S'il n'y avait pas cette relation entre notre conscience morale et l'objet, nous ne pourrions jamais condamner quelqu'un pour la raison qu'il aurait pu et dû connaître l'immoralité de son action. Le juge pourra s'en tenir au catalogue des actions à punir du code pénal, selon le principe "nulla poena sine lege". Ce faisant, il pense que l'accusé aurait pu et dû savoir que son

action était interdite, non pas que l'accusé aurait pu et dû avoir le temps d'étudier le code pénal, pour savoir que c'est interdit. Mais il suppose sans autre que, étant donné le sens du devoir, tout homme devrait savoir que certaines actions sont interdites en raison de leur objet.

Une telle affirmation n'est possible que si l'on reconnaît que le processus de la pensée va de l'universel au concret, tant dans le domaine théorique que dans le domaine pratique.

En éthique scolastique, on dit généralement qu'une action est bonne ou mauvaise soit en elle-même soit par son motif. Sauver son prochain de la faim, c'est une action bonne en soi: mais si l'on y est poussé par le motif de charger celui qu'on sauve d'acheter les marchandises qu'on lui offrira; une telle action serait de moindre valeur.

Les termes scolastiques, désignant la valeur d'une action par son objet ou par son motif, ne sont pas exacts. Si le motif économique invoqué diminue la valeur de l'action, celle-ci ne peut plus être bonne en soi. C'est plutôt le motif qui confère à l'action sa valeur morale. Regardons les choses de plus près et nous voyons que, dans le second cas, l'objet de l'action n'est pas l'aide, mais le gain escompté. L'aide n'est qu'un acte extérieur.

Le motif change le contenu objectif d'une action. Si l'on veut juger de la bonté ou de la malice d'une action motivée, on doit considérer le nouvel objet, en l'occurrence le gain qu'on cherche d'une manière absolue. C'est là la raison qui rend l'action mauvaise. Ce n'est pas le gain qui est mauvais, ni le motif du gain, mais bien le fait d'ériger le gain en bien absolu. Car le gain en lui-même n'est point un bien absolu.

Cela nous ramène à la constatation, faite au point de départ, qu'une action est déterminée par son objet. Celui-ci ne doit pas être confondu avec l'acte extérieur, mais doit être considéré dans sa qualité d'objet du vouloir.

Cependant on ne doit pas négliger l'acte extérieur, car le choix moral est conditionné par telle ou telle réalité extérieure. Si quelqu'un se promène à la plage en costume de bain, on ne peut lui faire de reproche. Mais s'il se promène dans la rue avec le même costume, on est en droit de se demander si son intention est d'ordre sportif ou d'un autre ordre. Le changement de l'intention est conditionné par des circonstances, ici par celles du lieu. En ce sens, avec la scolastique, on peut dire que, en raison des circonstances, une action bonne en soi peut devenir mauvaise.

Mais les circonstances ne provoquent pas directement cet effet, elles sont plutôt le signe extérieur d'un changement de but moral.

Dans la vie juridique, nous appliquons spontanément cette connaissance. Nous supposons qu'un individu, doué d'intelligence et de volonté, adapte constamment sa responsabilité morale aux circonstances concrètes et changeantes. Cela vaut surtout pour les domaines où l'on ne peut formuler que des lois positives sous forme de normes de prudence générales. Pensons, par exemple, aux règles du ski. Il n'y aurait pas de sens d'établir des règles telles que le dépassement à gauche, en raison des conditions inégales du sol et des données géographiques. Par contre, on peut recommander que chaque skieur regarde celui qui est devant lui et qu'il freine si l'autre ne se montre pas sûr de ses mouvements. C'est à lui de voir si les conditions concrètes permettent de dépasser ou non. S'il n'en tient pas compte, c'est qu'il manque d'égard.

La doctrine selon laquelle l'objet est déterminant pour l'action morale montre que l'intention droite ne suffit pas. L'objet même exige une certaine conscience de la responsabilité morale. Le motif, lui, n'est autre chose que l'intention objective qui nous pousse à poser un acte extérieur. L'intention et l'acte (extérieur) forment l'objet proprement dit de l'action morale. La scolastique distingue à ce sujet entre objet matériel et objet formel. Les deux ne sont pas des objets différents, mais constituent un seul objet à deux composantes, le fait matériel (l'acte extérieur) et l'intention déterminant son caractère moral.

Cette mise au point jette quelque lumière sur la question de la culpabilité juridique. Il est hors de doute que le fait extérieur, ou l'état de fait en langage juridique, ne peut être apprécié sans prendre en considération l'intention de l'agent. En cela *Hans Welzel* a raison avec sa doctrine de l'action finale (11). Mais peut-on séparer entièrement la culpabilité de l'intention, comme *Welzel* le fait?

Etant donné que la conscience morale n'est pas la conscience de la responsabilité en général, mais la responsabilité de l'objet suivant la maxime, orientée vers l'être, "faire le bien et éviter le mal" dans toute intention, la conscience est engagée en tant que responsable pour la formation concrète de l'impératif. Sans cette conscience, il ne peut y avoir d'acte libre. Cela veut dire que le reproche moral est directement lié à l'intention de choisir un objet mauvais en soi. Nous pouvons tout au plus en invoquer une connaissance insuffisante, en raison des lacunes d'ordre intellectuel ou d'autres faiblesses psychologiques. Cependant l'action urge et nous devons prendre des décisions. Cela explique le décalage entre la situation concrète et l'intention morale. Ici, la question de la culpabilité est également liée à l'examen de l'intention. Au fond, le problème est de dégager la responsabilité par rapport à l'inten-

11) Voir A.-F. Utz: *Ethique sociale, II: Philosophie du droit*, Fribourg/Suisse, Editions Universitaires, 1967, 142 sq.

tion. Pour le résoudre, nous devrions examiner si des éléments évitables ne se sont pas glissés dans l'intention soi-disant bonne (la négligence coupable de considérer l'objet etc.). Cela revient à faire un examen de l'intention, celle-ci est l'objet de l'examen de conscience. Ainsi, nous avons envisagé la question de l'intention, vue sous l'angle moral.

L'application de ce point de vue à la vie juridique rencontre quelques difficultés d'ordre pratique. Ne pouvant pas contrôler la conscience des autres, nous devons simplifier les choses. La sécurité juridique le demande. Pour ce faire, nous examinons tout d'abord l'état de fait, objet de l'intention. Ensuite, dans la question de la culpabilité, nous partons de la conception des normes, commune aux membres de la société pour déclarer que l'auteur aurait pu et dû savoir que l'intention visant tel ou tel état de fait est coupable parce que non permise. A proprement parler, on ne peut dire s'il est réellement coupable, car il ne l'est que dans la mesure où sa conscience se sent coupable. On le "déclare" coupable. C'est pourquoi la sanction, décrétée par cette déclaration, ne sera jamais la peine au sens d'une vraie expiation. Toute punition n'est donc qu'une vengeance ou tout au plus une auto-défense de la société (12).

### III. LA MAUVAISE ACTION, APPELEE PECHE

#### *L'ontologie du mal*

Pour une éthique, qui suppose la conscience morale absolue sans voir en elle pourtant la conscience de la responsabilité absolue à l'égard de la fin ultime de l'homme, le péché n'est qu'un malheur, c'est-à-dire une faute psychologiquement conditionnée. Mais celui qui soutient que la conscience de la responsabilité a un objet réel, c'est-à-dire le bien conforme à la nature de l'homme, se pose le problème de savoir comment le péché est possible, car ladite conscience de la responsabilité est une faculté naturelle.

Le plus simple serait de dire que l'acte est mauvais parce qu'il lui manque quelque chose qui lui revient naturellement. On aurait affaire à une "ontologie" du mal. Car en quoi consiste concrètement le mal sinon en ce qu'un objet manque de quelque chose qu'il devrait naturellement posséder? Au sens strict, le mal est toujours quelque chose d'absurde. Nous sentons la maladie, nous la constatons donc comme un

12) Pour le problème de la culpabilité purement juridique, voir ultérieurement A. Utz: op. cit., 142 sq.

fait positif. Mais, du point de vue ontique, ce fait apparemment positif n'est autre chose que l'absence d'une fonction que l'organisme devrait avoir. Sans doute, il peut s'agir d'une fonction autrement disposée, que nous considérons comme une déformation de la fonction naturelle. Mais cela n'est qu'une description purement matérielle, faite par un médecin, par exemple. Le mal en question ne vient pas non plus de la douleur, car celle-ci peut bien avoir un sens. La mort, aussi, n'est un mal que si nous reconnaissons en l'homme le besoin d'éternité. Or elle est opposée à l'instinct de l'éternel. C'est en raison de cela que la mort devient un problème et surtout un problème du mal. Elle signifie une frustration du désir de l'éternité. Si ce désir de l'éternité est éliminé, parce que nous le tenons pour nul, la mort ne paraît plus comme un mal. Ainsi qu'est-ce que la mort, sinon l'absence de quelque chose qui a tout son sens pour notre esprit? C'est pourquoi, pour la scolastique, le mal est la négation de quelque chose qui devrait être là normalement.

Nous voyons par là que le mal n'est compréhensible que dans une pensée finaliste. Si les choses n'ont point de sens, c'est-à-dire ne tendent à aucune finalité, conforme à leur essence, le mal n'existe nullement. Dans les conceptions du monde où l'on pose Dieu comme cause du monde ou, du moins, on explique par lui son sens immanent, on ne peut nullement lui attribuer le mal. N'empêche qu'il est là comme quelque chose d'absurde. Il ne peut pas avoir de cause, autrement on devrait supposer l'existence d'un mal absolu, c'est-à-dire un deuxième créateur ou un deuxième sens immanent du monde. Cela veut dire que le mal n'existerait pas, car il aurait un sens. Dès lors il est nécessaire de penser à une négation gratuite. Aussi tant la philosophie chrétienne avec sa théodicée que la conception hégélienne selon laquelle le monde a un sens immanent absolu ont-elles dû voir, dans l'essence du mal, la négation de quelque chose ayant en soi sa raison d'être.

### *La transposition du concept ontologique du mal dans le domaine de la moralité*

Si nous transposons cette ontologie du mal dans le domaine de l'action morale, nous pouvons dire que le péché n'est pas autre chose que l'absence d'une décision morale qui aurait dû être prise conformément à la conscience de la responsabilité. Remarquons ici que ce qu'il y a de coupable dans l'action n'est pas quelque chose de réel, mais un simple défaut, une absence de quelque chose qui ne devrait pas manquer. Ce n'est donc pas une négation au sens d'une révolte. Celle-ci existe, elle est la révolte contre l'autorité qui constitue un péché, en-

core que ce qu'elle comporte de coupable, c'est, à proprement parler, l'absence d'une décision de se soumettre à l'autorité.

Cette présentation du péché paraît extrêmement plausible. Elle a surtout l'avantage de ne pas devoir chercher la cause du péché. Pas plus que le mal ontologique, le mal moral ne doit pas être "créé". Il est l'absence de quelque chose. Il est sans cause. Il est absurde. Dès lors, le reproche qu'on se fait s'explique comme la prise de conscience d'avoir fait quelque chose que la raison n'est pas en mesure de justifier. Evidemment chaque acte, même mauvais, est quelque chose de positif, c'est-à-dire un fait. Mais ceci ne représente pas la substance morale de l'action. Le simple vouloir psychologique non plus. La moralité consiste plutôt, comme nous l'avons vu, dans la relation du vouloir à la norme. Si le vouloir n'est pas conforme à la norme, il est mauvais. Il semble donc que le vouloir d'un objet qui n'est pas conforme à la norme morale, soit qualifié de mauvais, autrement dit un vouloir dont la conformité à la norme fait défaut.

Aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles, les thomistes ont beaucoup discuté la question de savoir si l'acte mauvais est constitué par ce caractère privatif ou pas plutôt par quelque chose de positif. Malheureusement la querelle était menée à l'aide de textes, tirés d'ouvrages de Saint *Thomas d'Aquin*. En fait, on n'en arriva à rien parce qu'il y avait autant de textes pour le côté privatif que pour le côté positif. Pour sa part, *Thomas* n'a pu aborder ce problème, pas plus qu'il ne pouvait douter de la question brûlante de la "praemotio physica", c'est-à-dire de l'impulsion donnée à la volonté libre par l'action divine. Les deux questions sont étroitement liées. Il serait superflu de les aborder ici plus en détail quoiqu'elles soient très tentantes pour un métaphysicien.

Les défenseurs de la théorie qui soutient que l'acte mauvais est constitué de quelque chose de privatif, à savoir la non-conformité à la norme, n'ont fait que transposer à l'acte moral la vieille doctrine aristotélicienne selon laquelle le mal est "la privation du bien", comme s'il n'y avait aucune différence entre le mal dans l'ordre de l'être et le mal dans l'ordre moral.

Cette thèse ne donna pas satisfaction, et cela avec raison, aux chefs de file des thomistes tels que *Thomas de Vio Cajetan* (†1534), *Jean de S. Thomas* (†1644), les théologiens carmélites de Salamanque, dit "*Salmantins*" ("*Salmanticenses*"), *Gonet* (†1681). Car, dans la moralité, il ne s'agit pas simplement d'un fait psychique. Il se passe quelque chose, non seulement dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre moral. Or, dans l'acte mauvais aussi, la faculté volitive est à l'origine de l'activité. Mais d'où vient-il que cet acte soit déformé? A prendre au sérieux l'idée de "la rectitude naturelle" de la volonté, on peut considérer

l'acte mauvais comme une torsion de cette direction naturelle, ou une déformation de la volonté. Mais on ne peut l'attribuer à une cause purement physique. En tout cas, cette déformation, à la différence d'un bon acte, ne peut venir entièrement de la faculté volitive comme telle car celle-ci ne veut que le bien.

Il ne reste qu'à mettre en cause la liberté. C'est elle qui est à l'origine de la relation de non-conformité avec la norme. Le seul cas où la liberté devient créatrice, c'est l'acte mauvais; dans le cas d'un bon acte, sa force créatrice lui vient de la nature de la volonté, et son seul mérite consiste à ne pas employer sa faculté de faire le mal.

Cette explication de l'acte mauvais met le métaphysicien, qui est convaincu de ce que la potentialité de la volonté ne peut être actualisée sans la pré-motion divine (*praemotio physica*), devant ce problème délicat: comment s'effectue la coopération divine dans l'acte mauvais? Mais ce problème se trouve désamorcé du moment qu'on reconnaît la possibilité de la liberté de dire non à l'ordre préétabli. Ainsi la coopération divine s'arrête là où l'acte dévie de la direction naturelle de la volonté.

Ces brèves indications doivent suffire pour faire ressortir l'élément constitutif de l'acte mauvais. Elles servent d'un côté, à montrer les profondeurs métaphysiques où conduit le problème du péché, et, de l'autre, à ne pas passer sous silence une discussion qui, pendant longtemps, a tenu en haleine les éthiciens chrétiens.



CHAPITRE QUATRIEME

LES NORMES ETHIQUES



*La racine des normes éthiques: la conscience de la responsabilité*

Nous avons vu que la conscience de la responsabilité commence par un impératif absolu, orienté vers l'être absolu. Il s'agit là d'une norme essentielle et fondamentale, c'est-à-dire d'une norme véritable au sens d'un ordre efficace et qui a un contenu déterminé. Efficace est cet impératif puisqu'il ne peut être négligé même si, dans sa forme concrète, il n'est pas observé.

C'est donc un ordre a priori de notre raison pratique. A cet a priori se conforme la volonté dans sa structure naturelle car le "bien" de l'impératif a priori, c'est le bien ultime et adéquat de la volonté même. En soi ce bien absolu ne se trouve que dans l'ordre métaphysique, c'est-à-dire dans l'essence d'un Dieu transcendant. Cependant celle-ci ne constitue pas, comme nous l'avons vu, l'objet de la volonté de manière directe et immédiate, mais de manière implicite. Elle est incluse dans l'idée générale "du bien suprême et infini, et de la fin ultime".

Comme, dans chaque action, la volonté ne peut tendre qu'à un objet concret et fini, il revient à la raison de déterminer les biens particuliers qui conduisent au but à atteindre, ou plus exactement, qui réalisent au moins partiellement le bien absolu. Il importe de noter ici que, dans chaque décision morale, l'agent moral n'a pas à faire à une relation entre moyens et fins. L'ami est fidèle à son ami, non parce que cela lui permet de s'approcher du bien infini, mais parce que la fidélité représente en soi une valeur qui est incluse dans le bien absolu. Nous réprimons nos passions parce que leurs excès nous paraissent condamnables, c'est-à-dire incompatibles avec le bien vers lequel notre volonté tend naturellement.

Qu'est-ce qui correspond au bien absolu? et comment pouvons-nous le savoir? Pour répondre à cette question, l'éthicien devra de nouveau préciser sa pensée sur le problème de l'être et du devoir.

*Les principes moraux*

Etant donné que la raison présente à la volonté le bien absolu sous son aspect universel, sa concrétisation devient le moyen d'atteindre l'objet particulier. Or, on ne peut accéder à l'universel sans passer par l'expérience. Comme la majeure partie des exigences morales générales ne peut être connue que d'une manière confuse ou analogue, l'homme a toujours à apprendre de sa propre expérience morale. Il doit cepen-

dant justifier sa décision concrète en la ramenant au bien universel. Le problème est le suivant: comment la raison pratique peut-elle savoir qu'un certain objet particulier réalise, concrètement et conformément à la nature des choses, le bien absolu?

Si l'on admet le pouvoir d'abstraction de la raison, on doit logiquement reconnaître tout d'abord la nature des choses dans la nature universelle de l'homme, celle-ci étant le premier objet de la raison. Tout ce que la nature de l'homme comporte d'essentiel, sert de norme à toute concrétisation ultérieure. Nous sommes tous d'accord sur ce point que l'homme ne doit pas se comporter comme un animal, mais comme un homme. Or, il est souvent difficile de distinguer, dans notre connaissance, l'essentiel de ce qui ne l'est pas. Sans doute, l'unanimité se fait au sujet des principes fondamentaux tels que la nature sociale de l'homme et ses conséquences nécessaires: l'idéal de justice, la compréhension réciproque, l'inclination à la coopération, la communicabilité, l'amour de la vérité et, ainsi de suite. Pareillement, dans le domaine individuel, notre connaissance découvre aussi des principes universels du comportement humain: la recherche de la vérité, l'épanouissement de la personne, l'harmonie des tendances, comme fondement de ces exigences: conservation de l'existence individuelle, c'est-à-dire respect de la vie individuelle.

Ces principes restent toujours sur le plan général. Il s'agit pour nous de les appliquer dans chaque situation concrète. Ainsi le principe de coopération et d'entraide doit faire place à celui d'auto-défense, au cas où l'autre profite de notre solidarité pour semer de la discorde et pour nous faire la guerre. Aussi, les normes du comportement humain qui découlent "essentiellement" de la nature universelle de l'homme doivent-elles être comprises au sens analogue et non au sens univoque.

Mais n'y a-t-il pas de normes du comportement univoques, c'est-à-dire qui sont applicables toujours de la même façon, et qui sont immuables parce que essentielles? On pourrait penser, par exemple, que le mariage est un don mutuel et irrévocable de deux personnes différemment sexuées. Il en résulte que tout mariage (quand on accepte le contrat en connaissance de cause et avec la vraie volonté d'engagement) est irrévocable et indissoluble dans n'importe quelle situation concrète. En réalité, au cours de l'histoire cette conception du mariage n'a pas été communément admise. Cependant, cela n'est pas une raison pour refuser au contrat d'amour, pris dans son essence, son caractère irrévocable. Par cet exemple, nous ne voulons pas parler ici de la structure essentielle du mariage, mais simplement éclaircir l'univocité dans la connaissance.

La distinction entre la connaissance univoque et la connaissance analogue est capitale pour le système des normes. Il est indiqué d'observer la plus grande prudence quand on veut présenter comme univoque une connaissance, portant sur les essences des choses. L'histoire du droit naturel nous montre que, dans la présentation des principes moraux, la raison des mouvements en zigzag, passant d'un extrême à l'autre, du droit de l'esclavage au principe de liberté, consiste en ce qu'on a collé avec précipitation sur un principe, dérivé de situations concrètes et donc analogue, l'étiquette d'un principe univoque et immuable.

Cela peut donner l'impression que la recherche des principes moraux est exclusivement affaire de la raison théorique. Mais, comme nous l'avons vu, la connaissance théorique s'accompagne en même temps d'une appréciation dès qu'il s'agit d'un objet de la volonté. Cette appréciation suit spontanément la connaissance de l'objet et a lieu nécessairement, même si nous agissons dans un sens contraire. Autrement nous ne pourrions pas nous blâmer moralement après l'acte, mais tout au plus regretter l'erreur. Cette expérience est le signe que la raison pratique est en conformité avec la raison théorique. Cela n'a rien d'étonnant parce que la raison théorique et la raison pratique ne sont point deux puissances différentes, mais deux orientations différentes d'une seule et même raison.

Pendant cette conformité naturelle cesse là où nous quittons le plan des principes pour passer à l'ordre concret. Ici la raison pratique est soumise aux orientations qui sont acquises par des actes volontaires. Dans son commentaire de l'Éthique à Nicomaque, *Thomas d'Aquin* s'est occupé du processus des normes, à commencer par la norme suprême jusqu'à la dictée concrète de la raison en passant par des principes moraux. Or la raison pratique a besoin d'une autre force, qui est celle de la volonté, pour atteindre l'objet de l'action. Il importe pour *Thomas d'Aquin* de savoir à quel moment elle perd sa propre force. Et il arrive à cette conclusion: la raison ne peut subir de violence et se trouve donc la seule compétente dans le domaine de la connaissance universelle (abstraction faite de l'erreur). Par contre, elle n'est plus la seule compétente quand il s'agit de connaître et d'apprécier un objet concret ou particulier (1).

L'affirmation de la seule compétence de la raison pratique, en ce qui concerne les principes moraux universels, ne devrait pas donner l'impression que cette faculté de juger, propre à la raison humaine, soit

1) Voir *Thomas d'Aquin*: In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, lib. VI, lect. III, editio Marietti 1934, nos 1345 – 1352.

isolée de la volonté. Si elle en était isolée, la connaissance des valeurs de la part de la raison pratique ne relèverait que du domaine cognitif et serait donc identique à la connaissance de l'être. Par contre nous avons vu que, dans sa source, c'est-à-dire au niveau du premier impératif universel, la connaissance des valeurs dépend déjà de la volonté en tant que puissance appétitive de la nature humaine. Mais à ce niveau la volonté n'est pas encore actualisée. A l'instant où la raison pratique doit déterminer un objet concret, elle se voit dépendre de la volonté actualisée. L'amour, la sympathie, l'antipathie, bref l'attitude de l'homme à l'égard des valeurs (le sentiment des valeurs concrètement exprimé) est décisive pour le dernier ordre, arrêté par la raison pratique.

### *Norme et idéal*

Norme et idéal sont foncièrement différents. Tout d'abord la norme n'est qu'une indication générale, nécessitant encore un acheminement logique pour pouvoir procéder à la détermination de l'objet concret à réaliser. En conséquence, celui-ci a un caractère normatif pour l'action dans un cas concret, mais il n'a pas de pareil, étant relatif à un moment seulement. Par contre, l'idéal est la représentation concrète d'une fin d'après laquelle chaque objet particulier est mesuré.

Qui prend l'idéal pour point de départ et l'érige en norme, ne peut chaque fois admettre qu'un objet. Il n'a aucune compréhension pour le point de vue pluraliste quant aux choix possibles. Il est idéologue. En effet, il y a un grand danger de faire de la norme générale, que nous ne connaissons que de manière bien confuse, un idéal. Nous serions, en effet, tentés d'alléger nos efforts de trouver une norme concrète pour l'action. L'idéal se présente à nous comme un schéma des valeurs, permettant de comparer aisément la situation concrète avec la fin à réaliser. Cette manière de considérer une norme concrète uniquement comme un moyen par rapport à la norme universelle est le caractère typique de la conception des normes transformées en idéaux. De cette façon, on laisse facilement de côté, dans l'analyse de la réalité concrète, la problématique des valeurs qu'on prend pour des fins.

Dans la vie sociale c'est le politicien qui décide là où il y a conflit de fins. Pour sa part, l'expert en sciences sociales ne s'occupe que de la question des moyens, en se dispensant de tout jugement de valeur. Tant que l'expert en sciences sociales ne s'occupe que de différentes manières concrètes de réaliser une certaine fin, choisie parmi des fins possi-

bles, sa science peut avoir une valeur pratique. Mais il n'est pas aussi simple de définir la fin du point de vue éthique, parce que le choix d'une fin dépend ici de la norme. Or on ne peut en définir clairement le contenu, qu'il revient à la raison qui connaît et juge tout à la fois, de déterminer. Aussi, n'est-il pas permis à l'expert en sciences sociales, qui veut proposer des solutions pratiques pour les problèmes de la vie politique, d'ignorer l'ordre des valeurs et, par là-même, le conflit de fins. Il doit savoir que l'éthique ne peut offrir que la méthode pour découvrir les valeurs mais non pas des fins concrètes à réaliser, car les normes éthiques ne sont point des idéaux.

Cela ne diminue en rien la valeur de l'éthique finaliste. L'homme doit tendre vers sa fin ultime. Celle-ci suppose nécessairement le choix des fins plus proches dans une situation donnée et, par là, l'existence de multiples relations entre moyens et fins. Ce monde des valeurs, imbriquées les unes dans les autres, ne peut être apprécié que si l'on se place sous l'angle de la norme mais non sous l'angle de l'idéal.

### *La norme concrète terminale*

La capacité d'abstraction a besoin de l'expérience sensible pour connaître un objet concret. Pareillement la détermination de l'objet d'une action concrète requiert l'entrée en jeu des appétits sensibles, des passions. Leur action suscite la sympathie ou l'antipathie de l'homme tout entier, et donc aussi de la volonté, à l'égard de cet objet concret. Le caractère moral de cette disposition terminale relève de la relation de la liberté aux passions. La raison pratique, elle, ne peut imposer à l'action son dernier impératif que dans le sens de ces dispositions. Cet impératif est bien la norme de l'action, mais une norme dont les éléments sont "préfabriqués" par chacun selon sa responsabilité morale. Avec *Aristote* et *S. Thomas*, on peut donner à ce dernier impératif, à condition qu'il soit conforme aux normes supérieures, le nom d'impératif de la prudence. Cet impératif dépend par sa nature des jugements de valeur concrets.

Ce dernier impératif est une norme véritable: une directive efficace de l'action. Il n'y a plus de tergiversation car tout l'appareil fonctionnel est mis en mouvement et entraîne aussi dans son action la raison pratique. Dans tout ce contexte, c'est ce dernier impératif pratique qui est décisif pour la responsabilité morale sous un double point de vue: 1. que l'homme ose se donner cet impératif, 2. qu'il le prépare moralement.

1. Que l'homme ose se donner cet impératif: l'homme doit en effet agir et prendre la responsabilité de son action. En tant qu'être moral, il ne doit pas simplement se mouvoir par simples réflexes. Personne ne peut non plus se substituer à lui, pas même son conseiller le meilleur et le plus fidèle. Selon la règle de la prudence il faut demander des conseils. Mais, en éthique, la vraie prudence consiste en ce que l'homme, conformément aux normes supérieures, trouve lui-même sa norme terminale, personnellement conçue, c'est-à-dire son dernier impératif. C'est d'ailleurs étonnant de voir quel soin *Thomas d'Aquin* a pris pour dégager cet impératif.

2. Qu'il le prépare moralement: c'est bien là-dessus qu'il faut mettre l'accent. Plus nous nous affermissons dans notre option vitale, plus nous serons sûrs de poursuivre le vrai bien dans le concret. Pour poursuivre sans faille notre fin ultime, nous avons besoin d'une complète harmonie de toutes les forces morales. Il importe surtout pour cela de mettre de l'ordre dans les passions. Ensuite il ne faut pas oublier l'importance de l'expérience morale dont la raison pratique a bien besoin. Le résultat de l'expérience et de l'exercice habituel sont les *habitus* ou vertus dont il sera question au chapitre suivant.

### *La loi civile en tant que norme éthique*

La nature sociale de l'homme fait que les normes externes sont aussi importantes pour la formation des normes internes. Sans doute l'individu peut se former des normes, allant jusqu'à la dernière concrétisation. Mais là où il doit s'intégrer à un tout plus vaste, il a besoin d'une norme qui le transcende. Dès lors la loi civile (cela vaut pour tous les groupes sociaux) possède le caractère de vraies normes morales (2), encore que cela n'exclut pas la formation individuelle des normes. Quoiqu'il ne soit pas besoin de vérifier le caractère raisonnable des lois, chaque citoyen doit cependant justifier son obéissance civique par sa propre conscience.

### *La conscience*

Nous avons parlé jusqu'ici de la raison pratique, de l'impératif suprême qui lui est connaturel et qu'*Aristote* appelle syndérèse (faire le bien et éviter le mal). Dans cet impératif réside la source de la conscience de

2) Voir A. Utz: op. cit., 94 sq.

la responsabilité. Nous avons parlé de la norme terminale, forme concrète de l'impératif suprême, a priori. Nous avons passé en revue toute l'échelle des normes. Et nulle part il était question de la conscience. Or, d'habitude rien ne nous paraît plus normal que cette exigence que chacun agisse selon sa conscience.

On pourrait entendre par conscience, la norme personnelle ultime, parce qu'elle est la norme toute personnelle qu'on ne peut nullement partager avec un autre. Alors la conscience ne serait qu'un autre nom de ce qu' *Aristote* et, après lui, *Thomas d'Aquin* appellent l'impératif de la prudence.

Mais dans le concept "conscience" il y a plus qu'une norme individuelle. La conscience parle même quand l'homme veut de fait le mal. Elle est une sorte de puissance de contrôle à l'égard de l'acte volontaire. Elle alerte, approuve et reproche. En ce sens elle n'est pas une norme concrète, mais elle la juge. Quand et comment s'exerce sa fonction de juge?

La définition de la conscience a fait l'objet de vives discussions. Les auteurs se sont dressés surtout contre l'opinion de *Thomas d'Aquin*, selon laquelle la conscience est le "jugement" spontané, portant sur ce qu'un acte contient de bon et de mauvais. On reproche à cette théorie son caractère intellectualiste.

Si nous approfondissons la question, la définition de *Thomas d'Aquin* ne paraît plus aussi intellectualiste. La réaction ne se fait pas attendre dans un acte mauvais qui est à l'origine de la déformation de l'acte volontaire, comme de manière analogue la torsion d'un membre cause des douleurs. Une fois connue l'inflexion que la liberté fait subir à la nature de la volonté, cela sera ressenti par la raison pratique comme une violence faite au processus pratico-logique. Naturellement orientée vers le vrai bien, la raison pratique réagit donc aussi spontanément.

Comment peut-on définir plus précisément cette réaction de la raison pratique? Elle n'est sûrement pas un impératif. Car un impératif pousse à l'action. Par conséquent elle doit se situer au niveau d'une connaissance supérieure à l'impératif. Il ne peut donc s'agir que d'un "jugement" qui, naturellement, n'est pas théorique mais pratique, c'est-à-dire qui apprécie en désapprouvant une mauvaise action et en approuvant une bonne action.

Cette explication s'accorde avec notre expérience intérieure. Dans la recherche d'un objet concret pour notre vouloir, nous "sentons" spontanément la réaction de notre raison pratique. Là où nous prenons une décision contre elle, nous nous reprochons notre faute; là où nous prenons une décision qui lui est conforme, nous nous sentons renforcés dans notre conscience de la responsabilité.

Par là nous pouvons désigner la conscience comme la réaction spontanée de notre raison pratique au choix moral, — à faire ou déjà fait — d'un objet, réaction qui prend la forme d'une sentence judiciaire et donc d'un jugement.

Cette conscience a-t-elle un caractère normatif? A proprement parler, non. Car la norme, étant impérative, se trouve à la fin du processus de la raison pratique. Cette norme, nous la formons de telle manière qu'elle provoque une réaction approuvative de la part de la raison pratique; on pourrait dire alors en langage populaire que nous avons la conscience tranquille. Mais cette expression pourrait causer un malentendu qui consisterait à faire croire que la raison pratique en tant qu'habitus des premiers principes soit la conscience, alors que celle-ci est plutôt un acte de la raison pratique, c'est-à-dire sa réaction à une décision morale concrète.

Cette réaction n'est donc pas identique à l'impératif a priori. En effet, celui-ci ne peut être ni transformé ni éduqué. Dans le concret, afin de pouvoir réagir correctement, c'est-à-dire d'une manière objectivement juste, on a besoin non seulement de la raison pratique, mais encore d'une vaste expérience morale. Aussi la "conscience" est-elle "formée" par l'agent moral. A quelque degré qu'il puisse se trouver, la conscience ainsi formée est toujours décisive pour la constitution de la norme terminale. Cette compétence revient également à la conscience erronée car, sans elle, l'homme n'aurait plus le droit et le devoir de poser des actes moraux. Evidemment, tout homme est obligé de faire des efforts pour se former correctement la conscience et pour ne pas commettre d'erreur dans ses décisions.

### *La conscience, "voix de Dieu"?*

La conscience est souvent appelée "voix de Dieu". Cette appellation n'est que partiellement exacte. En effet, dans la réaction de la conscience de la responsabilité, elle s'applique à cette partie qui vient de l'impératif a priori, commandant de faire le bien et d'éviter le mal (syndérèse). De son côté, l'impératif a priori, tel qu'il s'impose à nous par une stricte obligation, n'est compréhensible que si on l'explique comme une participation de l'éternel impératif divin, auquel la scolastique a donné le nom de "loi éternelle". Pour cette raison, *Thomas d'Aquin* définit la syndérèse comme une participation de la loi éternelle ("participatio legis aeternae" (3)). C'est de cette manière que la con-

3) S. Theol. I — II q. 91, art. 2; voir A. Utz: op. cit., 62 sq.

science de la responsabilité n'est pas comprise comme un simple phénomène psychique mais en même temps comme une norme morale fondamentale.

La réaction de la syndérèse aux objets concrets, réaction qu'on appelle conscience, est spontanée; cependant elle ne vient pas entièrement de sa force naturelle mais, pour une grande partie, de l'exercice. Donc l'expression "voix de Dieu" ne convient pas tout-à-fait à la conscience au sens strict.

### *La voie d'accès aux normes*

Comment l'homme trouve-t-il des normes pour agir moralement en conformité avec l'être? Cette question a été abordée à différentes reprises, surtout au sujet de l'abstraction et de la disposition à la première option morale. Sans l'abstraction on ne peut connaître des normes ayant un contenu. De même, sans l'effort intellectuel pour connaître le vrai, en ce qu'il a de durable, on ne peut accéder aux normes. L'expérience ne peut à elle seule constituer le fondement de cet accès aux normes. D'autre part, n'oublions pas que la plupart des principes moraux sont des normes analogues de l'action dont toute la richesse ne peut être exploitée que par l'expérience morale. Pour ne pas se voir exposé à de trop dures et fâcheuses expériences, l'agent moral a besoin de l'instruction, qu'elle soit donnée par l'éducation ou par des conseils. C'est dans la famille que les enfants reçoivent la première éducation morale.

Cependant, non seulement les jeunes gens mais les adultes aussi ont besoin de l'éducation. Comme l'histoire nous l'enseigne, un peuple a besoin d'une longue éducation politique, pour qu'il apprécie vraiment la communauté de vie démocratique. La société réserve une éducation "forcée" à ceux qui ne veulent pas se soumettre aux normes d'une communauté de vie pacifique et honnête (c'est le but médical de la punition).

L'homme prudent prendra le raccourci pour accéder à la connaissance des normes, en ce qu'il n'attendra pas qu'un éducateur se charge de ses vues morales, mais qu'il cherchera à s'assurer le conseil des personnes de haute moralité. L'éducation et les conseils aboutissent à une connaissance vitale et expérimentale des valeurs. Il ne s'agit donc pas d'une connaissance théorique, mais d'une connaissance pratique qui est, cependant, étroitement liée à celle-ci, comme nous l'avons noté.

Mais, l'éducation n'est pas en mesure de satisfaire la vraie exigence, posée par la raison pratique, à savoir le sûr développement de l'impéra-

tif a priori jusqu'à sa concrétisation, conformément à la nature des choses. Dans une société de cannibales, l'éducation ne peut presque nécessairement que faire des cannibales. Mais l'individu a en principe la possibilité de critiquer et de changer les jugements de valeur de la société, comme nous l'avons noté. Autrement on ne pourrait pas voir comment se réalise le développement socio-culturel.

### *L'objectif du positivisme moral*

D'une manière générale, le positivisme philosophique ne reconnaît comme fondement de la science que l'expérience scientifique. C'est la raison pour laquelle le positivisme éthique n'est pas en mesure d'atteindre le principe absolu, qui ne se manifeste dans le psychisme que sous la forme de tel ou tel sentiment des valeurs. En réalité, celui-ci est toujours rattaché à telle ou telle cause et n'est donc pas absolu. Seulement par l'abstraction, on arrive à connaître un impératif supérieur, à travers les différentes manifestations concrètes de l'impératif moral. Pour leur part, les phénoménologues prétendent aussi connaître l'absolu, sans recourir à l'abstraction, mais uniquement à partir d'expériences vécues et des développements de la conscience. Mais il semble qu'ils laissent sans le vouloir l'abstraction s'y introduire furtivement. Le positivisme éthique est en effet incapable d'expliquer tout le phénomène moral. Il rend cependant à l'éthicien de grands services par son flair pour trouver l'explication causale dans la pensée relative aux normes éthiques. Sachant d'où viennent les points de vue relatifs aux valeurs dans le monde culturel environnant, l'éthicien, même s'il s'en tient aux principes moraux universels, sera plus prudent dans la détermination de normes morales universelles. Il se gardera de toute conception idéaliste, sera conscient du sens analogue des principes moraux et tiendra compte de l'évolution dynamique du sentiment des valeurs.

### *L'éthique de situation*

L'éthique de situation est une éthique existentialiste tant dans sa forme philosophique que dans sa forme théologique. Sous l'angle philosophique elle est l'éthique de l'homme, jeté dans le monde concret, et qui se sent lié par le devoir de rester fidèle à soi-même (4). Sous l'angle

4) Voir C. Regazzoni: op. cit.

théologique, elle est l'éthique du croyant, se trouvant directement devant Dieu au milieu des vicissitudes de la vie. Dans ses deux formes, l'éthique de situation rejette les principes moraux universels pour souligner l'originalité d'une situation particulière ou, dans le domaine théologique, de l'appel individuel adressé à l'homme (5).

L'éthique de situation souligne bien, ce que les éthiciens essentialistes n'ont pas assez fait, que, logiquement parlant, les cas concrets ne peuvent être expliqués par des normes universelles telles qu'elles ont été formulées par les scolastiques. Il est pour le moins étrange que, dans certains cas, les principes moraux ne valent plus. Ainsi le principe: "Il faut rendre au propriétaire le bien emprunté" ne vaut plus, comme l'expliquent les scolastiques, du moment que le propriétaire a l'intention de se servir de ce bien (d'une épée, par exemple) pour causer des malheurs. Pour fonder cette exception, les scolastiques invoquent ici le défaut de la matière ("defectus materiae") à laquelle le principe s'applique (6). Mais une telle explication semble être la preuve que les principes moraux ne sont pas universels et donc même pas des principes. Tels qu'ils sont présentés par les scolastiques, ces principes ne sont que des points de repère pour la mémoire et n'affectent que des cas normaux. De tels principes ne sont que des principes empiriques qui n'ont plus rien de commun avec l'impératif absolu et ne peuvent donc être appelés principes moraux.

Les scolastiques pressentaient néanmoins quelque chose. Ce qu'il y a, c'est qu'ils ne sont pas allés assez loin pour trouver aux principes moraux leur fondement critique. Le principe: "Il faut rendre au propriétaire le bien emprunté" aurait dû être formulé de telle façon que le cas de défaut de la matière y soit d'emblée inclus. On devrait dire: il faut rendre au propriétaire légitime le bien emprunté. L'expression "propriétaire légitime" désigne non seulement le propriétaire attitré, mais encore le propriétaire qui saura en faire bon usage. A vrai dire, cette formulation n'est pas encore définitive, car on devrait encore définir ce qu'est un "bon emploi" et qui a l'autorité pour dire qu'un emploi est bon ou mauvais. Cet exemple montre que les principes moraux, si l'on savait les formuler correctement, devraient couvrir tous les secteurs de la vie.

La raison, souvent mentionnée, de cette particularité des principes moraux, c'est qu'ils sont des principes analogues dont seule la réunion

5) Voir un bon aperçu sur l'éthique de situation, dans *H. Reiner: Die philosophische Ethik*, 141 sq.

6) Voir *Thomas d'Aquin: S. Théol. I-II, 94, 4* et les commentaires de ce passage.

de toutes les situations possibles de la vie pourrait amener à une connaissance exhaustive. Nous devons alors nous contenter des "abrégés". Mais sachons que ces abrégés ne contiennent pas tout le sens des principes moraux et, par conséquent, doivent être considérés comme des règles fonctionnelles. Cette explication dispense de recourir au défaut de la matière et tient compte du caractère dynamique des principes analogues.

En raison du caractère analogique des principes moraux qui correspondent à la complexité de la vie, l'agent moral se gardera de se fixer prématurément un idéal de vie trop précis. On ne peut déterminer par avance ni la mesure, ni le degré de perfection d'un individu ou de toute une génération, puisque des circonstances historiques interviennent inmanquablement et jouent aussi un rôle décisif. C'est l'éthique de situation qui peut être de grande utilité si l'on veut approfondir cette connaissance. Le théologien, lui, est surtout convaincu que l'homme ne peut déterminer par avance sa propre perfection, mais qu'il doit attendre l'appel de Dieu. Si l'on veut devenir "saint" selon l'exemple de Saint Paul, ce but doit dépendre, en tout premier lieu et même exclusivement, de l'appel de Dieu, et non des efforts humains. Mais ni la théologie qui voit dans chaque situation un appel de Dieu ni la philosophie qui y voit des occasions d'épreuve morale n'excluent nécessairement les principes moraux. Ceux-ci doivent seulement être compris à leur vrai sens de normes, par opposition aux idéaux, et particulièrement de normes analogues.

**CHAPITRE CINQUIEME**

**LES DISPOSITIONS A LA BONNE ACTION**

**LES VERTUS**



*Nécessité et valeur morale des dispositions à la bonne action*

Si l'essence de l'action morale se trouvait dans l'autonomie de la liberté, il serait alors superflu de parler des dispositions à la bonne action. En ce cas, il ne s'agirait en effet que d'examiner quelles sont les conditions de la liberté qui rendent la bonne action possible. Même la responsabilité de tel ou tel choix ne demanderait pas à être préparée, car la liberté est prise dans son sens absolu. La décision serait prise au nom de cette liberté absolue. L'objet de cette décision viendrait uniquement de ce que la présence des conditions matérielles la rendent possible.

Pendant, si l'on admet qu'une décision morale est située dans un mouvement déterminé de la volonté, tendant vers une fin naturelle et qu'un vouloir particulier ne saurait changer, la question se posera en ces termes: quelle est la portée de cette finalité naturelle? Dans une doctrine finaliste, liberté ne signifie pas choix absolu d'un objet, mais choix possible en vue de réaliser la fin ultime et de déterminer les moyens ad hoc. Là où la concrétisation de la fin ne correspond pas à la finalité naturelle de la volonté, il se produit une torsion de la volonté que nous appelons péché. Au cas où la volonté veut porter son choix sur un moyen, non approprié à la fin, elle ne le peut que si elle révoque sa fin choisie. Chaque mauvais choix de moyens implique donc une déformation de la fin.

Dès lors, quand un éthicien de tendance finaliste parle de liberté, il s'agit toujours de la liberté psychologique, condition de l'action morale. Il n'y a point de liberté spécifiquement morale, à moins que se présentent, pour une fin concrète allant dans le sens de la nature, plusieurs moyens possibles de même rang. C'est à la liberté de choisir alors l'objet d'une telle action. Qu'un tel cas puisse effectivement se présenter, cela provient de la limite de notre capacité de connaître. Or, deux moyens, appropriés à une même fin, demeurent, malgré tout, deux possibilités et sont toujours différents d'une manière ou d'une autre. En soi, leur utilité devrait être aussi différente. Donc on devrait pouvoir considérer un moyen comme meilleur que l'autre. Etant donné que l'homme ne peut réfléchir indéfiniment, mais doit prendre des décisions nécessaires à la vie, il aura à assumer la responsabilité du risque de l'action, et même d'un risque d'ordre moral qu'implique le choix moral. Remarquons, cependant, que l'essence de l'action morale ne réside pas dans l'acceptation de ce risque. Autrement nous arriverions à la "pure" responsabilité à l'égard de tout, alors que la conscience de la responsabilité doit s'efforcer de trouver l'objet "juste",

celui qui réalise la fin conformément à la nature et se présente comme le moyen le plus approprié à cette fin.

Nous voyons maintenant que la détermination concrète de la fin ultime, l'effort réel pour y tendre, aussi bien dans le premier acte que dans la constante fidélité, n'est point chose facile. Ici nous ne parlons pas encore des normes mêmes, mais de la difficulté psychologique que nous rencontrons dans leur application. Nous pourrions dire avec *Jean Damascène* que ces obstacles ne viennent pas de la nature mais d'une qualité, acquise ou héréditaire, celle-ci n'affectant pas la nature et pouvant être comparée à une croûte que nous devons enlever pour pouvoir réagir au bien dans le sens de la nature. *Jean Damascène* n'est pas le seul à l'affirmer. Chez *Platon* nous trouvons l'opinion de *Socrate* selon laquelle il suffit de connaître dûment le bien pour qu'on le fasse avec facilité.

Il n'est pas facile de résoudre ce problème, car nous ne voyons que la nature que nous avons. Nous ne pouvons nullement nous approcher de la soi-disant "pure" nature. Cependant l'explication d'*Aristote* semble se rapprocher de notre expérience commune selon laquelle la nature ne fait que nous communiquer une "qualité" mais non une "bonne" qualité. Or, une bonne action morale exige, dit *Aristote*, non seulement que nous fassions le bien, mais que nous le fassions "bien". Pour cela, il est nécessaire d'avoir, conclut le Stagyrite, au delà des qualités naturelles, une "seconde nature" que nous avons à acquérir par des efforts incessants et des exercices constants. Cette seconde nature, pour ce qui est de l'ordre moral, s'appelle "vertu".

### *Le concept de vertu*

Le terme "vertu" tel qu'il est ordinairement employé, permet difficilement de voir ce qu'on veut dire par là. Dans son livre "Réhabilitation de la vertu" ("Zur Rehabilitierung der Tugend" (1)), *M. Scheler* écrit que ce concept a été déformé par le langage courant et qu'il fait penser à "une vieille fille édentée et maussade". Il semble s'étendre même à la duplicité et à l'hypocrisie d'un "monstre vertueux".

Si l'on cherche, dans un dictionnaire, le terme grec correspondant à "arete", on trouve ces sens: mérite ou qualité par quoi l'on excelle, c'est-à-dire habileté, capacité, bonté, beauté, ou encore courage, considération, honneur, bon office, service, naturellement aussi dans le sens de leur synonyme: vertu et au pluriel: nobles actions. Le terme "vir-

1) Dans: *Der Umsturz der Werte*, vol. I, Leipzig 1919, 11 sq.

tus" en latin signifie: virilité, force, effet, influence, valeur, courage, bravoure, bonne qualité, perfection, mérite, caractère, vertu. Donc il s'agit toujours de talents que l'homme s'est acquis par ses efforts personnels pour enrichir sa nature; ils sont, par conséquent, les qualités qui le distinguent.

Pour mieux comprendre la formation de ce concept, on doit savoir que, dans la pensée grecque, l'homme moralement parfait n'est pas seulement celui qui agit en responsable, mais en même temps celui qui a porté à leur plus haute perfection toutes ses qualités, les qualités intellectuelles y comprises. Pour cette raison, le concept de vertu n'était point réservé en premier lieu exclusivement au domaine moral. *Aristote* distingue les vertus, ou mieux, les habitus intellectuels des habitus moraux. Selon lui, même l'intelligence a besoin de se former. Quant à savoir si cette formation consiste dans l'acquisition d'un habitus authentique ou dans l'élaboration des objets intelligibles, il n'y a pas lieu d'en discuter ici (2).

En tout cas, en morale on entend par vertu une qualité acquise pour parfaire la capacité naturelle. Du fait de la diversité de la vie morale dans son déroulement concret, on a besoin d'un certain exercice pour être à la hauteur de toute nouvelle situation qui se présente. Ce qui était décisif pour cette conception de la vertu morale, c'est surtout l'analogie avec l'habileté, acquise par un travailleur manuel grâce aux exercices constants. C'est aussi la raison pour laquelle, chez les Grecs comme chez les Romains et, par la suite, chez les scolastiques, la vertu morale porte l'empreinte d'une accoutumance, d'un entraînement. On doit se poser alors le problème de savoir si l'on n'a pas quitté le domaine éthique pour entrer dans le domaine du simple dressage. Justement il ne faudrait pas que l'agent moral soit un homme dressé mais quelqu'un, qui sache assumer pleinement sa responsabilité dans le changement continu des situations concrètes.

De l'homme moralement parfait on attend qu'il agisse en responsable et se tourne vers le bien avec facilité, avec joie et avec une certaine sûreté. Puisque la nature ne procure pas cette qualité, il doit se l'approprier. Bref, le concept de l'habitus moral ou de la vertu postule une certaine stabilisation dans le bien.

Cela ne veut pas dire que la vertu soit l'effet d'un dressage ou d'un entraînement. Chez *Aristote*, la conception de la vertu morale donne vraiment l'impression d'un entraînement pour fixer le vouloir moral (au bien). Cependant la vertu ne s'épuise pas dans cet entraînement. Il ne

2) Voir à ce sujet mon commentaire dans: Deutsche Thomasausgabe, volume XI: Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg 1940.

constitue même pas son essence. Autrement le dressage suffirait pour mener une bonne vie. Mais ce que seul le dressage signifie, nous le savons par l'éducation typique des internats. Donc, dans la vertu il y a nécessairement plus qu'une accoutumance et même "essentiellement" plus, quoique ce "plus" essentiel ne puisse être obtenu normalement que par l'accoutumance. C'est ce "plus" qui constitue la vertu, l'accoutumance, par contre, n'est que le moyen de l'acquérir. Quant à savoir si elle est le seul moyen ou un des moyens possibles, cette question reste pour l'instant ouverte. Nous ne pouvons la trancher qu'une fois connue l'essence de la vertu, c'est-à-dire qu'une fois connu ce qui la constitue essentiellement.

### *L'essence constitutive de la vertu*

La fonction de la vertu consiste à stabiliser l'élan naturel vers la fin ultime, et quant au choix concret et quant à la réalisation. Il s'agit là de limiter les possibilités de choisir et de faire le mal moral. Cette conception de la vertu est d'une importance capitale. Elle n'est justifiée, comme nous l'avons noté, que dans une éthique finaliste. En soi la possibilité de choisir et de faire le mal n'est évidemment pas limitée. Mais l'ouverture infinie de la puissance sera délimitée d'une certaine manière par une disposition acquise; d'amorphe la masse deviendra une monnaie frappée, sans qu'elle perde la possibilité de refonte.

S'il est possible de conférer à cette disposition une note de principe, c'est-à-dire une note universelle, et, partant, (plus ou moins) absolument valable, elle dépassera les cas particuliers ou concrets et reflétera, en un certain sens, dans son comportement l'universalité de la connaissance. S'il en est ainsi, la vertu, en tant que disposition dépassant le dressage, s'avère possible. Nous devons là encore comme dans toute l'éthique recourir aux principes pratiques qui sont de valeur universelle et qui renferment en eux toute situation concrète. S'il n'y a pas de pareils principes pratiques, il n'y a pas non plus de dispositions correspondantes. On ne peut parler alors que d'habitude qui résoud chaque nouveau cas pratique qui va dans le sens des cas normaux précédents. Si les éléments de comparaison entre les cas normaux, déjà rencontrés, et le cas nouveau diffèrent trop, le dressage ne suffit plus. Si, par contre, la disposition est dirigée par un principe universel, même analogue, mais dépassant les cas particuliers et se trouvant à un niveau supérieur d'abstraction, une décision ou une disposition de principe dans la puissance est alors possible. C'est cela qui constitue la qualité morale de la

vertu. *La vertu en tant que disposition morale est donc la disposition d'une puissance volitive, visant un objet stable parce que universel.* Par conséquent, la vertu a son siège dans la puissance volitive; quant à savoir laquelle, cette question demeure pour l'instant ouverte.

En tout cas, nous avons encore à examiner spécialement la question de savoir si la raison n'est pas aussi le siège d'une vertu, au sens moral de ce terme, et non au sens d'une qualité intellectuelle dont les Anciens parlaient déjà au sujet de la sagesse et de la science. Les qualités purement cognitives n'appartiennent pas à l'éthique (contre l'opinion d'*Aristote*), parce que leur structure n'est que d'ordre psychologique. Elles ne sont pas directement et intimement liées à la conscience de la responsabilité.

Avec beaucoup d'autres psychologues modernes, *J. Lindworsky* (3) a pris parti contre la doctrine des Anciens sur la vertu en tant qu'habitude et souligné l'importance du *motif*. Il remarqua que l'agent moral capable doit avoir, pour s'établir dans le bien, d'importants motifs, par opposition à l'habitude qui est moins utile. Les preuves qu'il a obtenues à ce sujet montrèrent également que, fort de si vastes et attrayants motifs, un tel homme reste stable et dur même dans des situations de crise aiguë.

C'est justement ce qu'une vertu doit opérer, à savoir l'élimination de mouvements d'hésitation au cours du choix comme au cours de la réalisation. C'est le leitmotiv général enraciné dans l'âme qui rend ce service. Normalement il n'en est ainsi, comme nous le verrons plus loin, que si, dans son expérience quotidienne, l'homme ne cesse de faire ses choix dans le sens du leitmotiv, c'est-à-dire qu'il développe une disposition conforme au pur motif. C'est pourquoi les Anciens ont désigné la vertu de "bonne habitude" ("habitus bonus"). L'*habitus* est une qualité, en l'occurrence, une qualité de la puissance volitive. Elle s'appelle vertu si l'*habitus* est tourné vers le bien, tandis que la qualité qui fixe la puissance dans le mal s'appelle vice.

*Thomas d'Aquin* n'ignorait point cela. Il déclara qu'il existe une grande différence entre une pure disposition (= habitude) et l'*habitus*. Au fond ce leitmotiv général, souligné par les empiristes, n'est rien d'autre que ce qui, chez *Thomas*, distingue l'*habitus* de la pure disposition. Encore une fois, cette distinction repose sur l'idée que la puissance volitive est capable d'obéir aux principes généraux, c'est-à-dire

3) *J. Lindworsky*: *Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung, nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung*, 3., erw. Aufl., Leipzig 1923; On trouve d'autres indications de littérature à ce sujet dans mon commentaire, dans: *Deutsche Thomasausgabe*, volume XI, 526 sq.

que la raison en tant que conscience de la responsabilité et directrice est tournée vers les principes et communique aux puissances volitives cette ligne de conduite à suivre.

Il s'ensuit que celui qui s'entraîne assidûment, mais qui n'a pas encore arrêté sa grande décision à un objet de valeur universelle, qui donc n'a pas encore trouvé de motif attrayant, celui-là ne possède pas encore la vertu. Avec les prédécesseurs de *Thomas d'Aquin* on pourrait parler de "vertu imparfaite". Mais cela conduirait à des malentendus. La distinction essentielle entre une pure disposition et une vertu serait effacée. Dans l'histoire de l'éthique, *Thomas d'Aquin* a été le premier à en faire cette distinction essentielle (4).

### *Le moyen d'acquérir la vertu*

A en croire la psychologie empirique, de grands motifs ne sont pas à proprement parler le résultat de l'entraînement, mais le résultat des choix, opérés au fond du coeur. Par ailleurs, ces grands motifs sont universels et, par le fait même décharnés. Plus un motif est universel, plus il est pauvre de contenu, quoique, potentiellement, il soit plus riche. Les formulations univoques comme, par exemple, la résolution de renoncer temporairement ou pour toujours à la nicotine, à l'alcool, etc. n'ont pas besoin d'être concrétisées davantage. Il est plus difficile quand on s'est proposé à chercher, dans des décisions particulières, le juste milieu de la raison. Pareilles propositions embrassent un ensemble illimité de cas particuliers qui devraient être présents à la puissance volitive non seulement potentiellement mais actuellement pour donner naissance à une résolution vivante, efficace et ferme en temps de crise. La majorité des leitmotivs moraux a ce sens analogue, propre aux normes morales.

Comment arrivons-nous à établir un contact vivant avec toute cette gamme de sens? Sans doute par la seule expérience. Mais, dans le domaine moral, l'expérience ne signifie rien d'autre que l'exercice. Ce n'est pas sans raison que les Anciens ont attaché une grande valeur à l'exercice comme moyen d'acquérir la vertu. Il ne doit pas être un simple dressage mais un instrument pour connaître les valeurs et y adhérer.

Ce que nous avons dit de l'expérience en tant que base du caractère moral vaut non seulement pour le domaine individuel, mais encore et peut-être davantage pour les vertus sociales. Seul celui qui a rencontré

4) Voir mon commentaire dans: Deutsche Thomasausgabe, volume XI.

les multiples relations sociales possibles sait ce que signifie vraiment la justice envers les autres. On doit vivre et rivaliser avec les autres, peut-être avec des partenaires foncièrement déloyaux pour réaliser que le comportement loyal est la vertu du commerçant.

L'expérience montre aussi que de temps en temps une grande décision engendre le caractère moral, c'est-à-dire la vertu. Cependant ce ne sont là que des actions exceptionnelles héroïques (5). La vertu doit parfaire l'homme de sorte qu'il trouve son bonheur intérieur stable, à supposer que l'on admette que l'action moralement bonne est en soi une action qui rend heureux. En tant que qualité ennoblissant une puissance volitive, la vertu doit transformer en quelque sorte la vie. De même qu'une hirondelle ou une seule belle journée ne fait pas le printemps, dit *Aristote* (6), ainsi un jour ou un court espace de temps ne rend pas encore l'homme heureux. Au fond, seule une vie réglée rend heureux. Donc, pour posséder en quelque sorte d'avance le bonheur vital, il est nécessaire d'avoir une disposition qui transforme la vie avec toutes ses vicissitudes concrètes, c'est-à-dire la vertu.

### *La multiplicité des vertus*

Comment s'appellent les vertus en particulier, qui sont nécessaires pour rendre l'homme parfait? Tout d'abord cette question n'a rien à voir avec les différentes valeurs morales. Les valeurs sont des normes de l'action. Les vertus, par contre, sont des moyens efficaces en vue d'exécuter l'action conforme à la norme. Ici nous n'avons pas encore à nous occuper de justice, de courage, de prudence ou d'autres valeurs qui peuvent être l'objet du vouloir. Il s'agit plutôt de savoir dans quels cas notre effort moral est trop faible pour réaliser ces valeurs, ce qui nécessite alors des dispositions spéciales. Cette question ne peut jamais être tranchée d'une manière générale. En effet, nous ne réussissons guère à identifier l'objet spécifique de chacune de nos puissances. Par nature les individus ont des dispositions si différentes qu'il est difficile de dire d'une manière générale où des lacunes restent à combler dans l'ensemble des forces humaines. De façon générale, *Aristote* a considéré que toutes les puissances volitives sont le siège de vertus morales, quoiqu'il ne dise pas clairement s'il faut placer la vertu de justice dans la volonté ou dans une puissance sensible.

5) Lire à ce sujet l'histoire des vertus héroïques dans *R. Hofmann: Die heroische Tugend, Münchener Studien zur historischen Theologie 12, München 1933.*

6) *Ethique à Nicomaque I, 6.*

Les catalogues des vertus, établis au cours de l'histoire de l'éthique, sont presque innombrables. On s'embrouille déjà rien que par la comparaison des schémas des vertus de *Platon et d'Aristote*. La raison en est que les philosophes se sont davantage attachés à établir des échelles des valeurs qu'à leur trouver un fondement psychologique. Cela est également frappant surtout dans les schémas de vertus des Pères de l'Eglise, où les vertus cardinales (prudence, justice, courage, tempérance) s'imbriquent les unes dans les autres et ne sont plus que des aspects différents d'une seule valeur, c'est-à-dire du bien moral en général.

*Thomas d'Aquin* s'est efforcé surtout de redonner au système des vertus une base psychologique. Selon lui il y a quatre vertus principales auxquelles se rattache un nombre illimité de vertus secondaires. Il les attribua aux puissances qui, à son avis, peuvent entrer en question dans l'action morale: la prudence à la raison pratique, la justice à la volonté, le courage à l'irascible et la tempérance au concupiscible. La valeur de cette répartition est discutable. Quant à attribuer la justice à la volonté, cela est fondé sur l'expérience, c'est-à-dire sur le fait que nous cherchons spontanément notre propre bien, sans qu'aucune vertu intervienne, mais non le bien d'autrui. Mais qui peut prouver que les difficultés qui surgissent dans l'accomplissement de la justice viennent vraiment de la volonté? L'attribution du courage et de la tempérance aux deux facultés sensibles suppose qu'il existe vraiment un appétit irascible et un appétit concupiscible dans la partie sensible de notre âme et que la volonté ne montre pas de faiblesse face aux valeurs de courage et de tempérance; par conséquent, la réalisation de ces valeurs ne peut être paralysée que par l'appétit sensible.

En somme, l'étude des différents schémas des vertus ne fournit qu'un seul résultat: une théorie des valeurs sur les vertus. Mais cela ne veut pas dire que tout le traité des vertus disparaisse. Dans une éthique finaliste la vertu demeure, avant comme après, un élément essentiel. Quel que soit le concept de la vertu on ne peut en déduire un schéma ou une répartition de vertus. Nous devons nous référer à l'échelle des valeurs pour rendre compte, à sa lumière, de l'option morale fondamentale à prendre qui soit génératrice de l'élan vers le bien moral et capable de transformer notre vie. A cet égard, la présentation des valeurs multiples que sont des vertus constitue le seul apport positif du traité de l'éthique sur la division des vertus. Chacun doit s'examiner pour savoir quels sont, dans son élan vers ces valeurs, les obstacles à vaincre par des efforts spéciaux et, éventuellement, par des exercices constants.

Cette critique ne doit pas nous faire oublier l'élément psychologique que *Thomas d'Aquin* a principalement élaboré pour coordonner les

vertus: l'exigence d'une disposition intellectuelle à l'action moralement bonne. Pour *Thomas d'Aquin*, suivant en cela *Aristote*, la prudence est vraiment une qualité morale de notre raison pratique. Il paraît surprenant qu'une qualité intellectuelle puisse avoir un caractère moral. On croirait plutôt que la réalité morale a uniquement son siège dans une puissance volitive, en premier lieu dans la volonté, et, de manière dérivée dans l'appétit sensible. Être responsable du bien, allant dans le sens du but, c'est en même temps chercher à avoir une intelligence exacte des circonstances et des moyens choisis. Tout cela est bien clair. Mais il n'est pas dit que le côté intellectuel des efforts, dépensés pour rechercher le vrai bien, soit de nature morale. Nos efforts sont en effet d'ordre volontaire.

Quand même, *Thomas* considère la prudence comme une vertu morale, même sans l'appeler par ce nom. Selon lui, elle est en elle-même une vertu intellectuelle, mais elle se distingue des capacités intellectuelles telles que la science et la sagesse. Elle est de nature pratique, premièrement parce que son objet est pratique, et deuxièmement, quant à son action, parce qu'elle n'étudie pas les simples relations réelles mais constitue l'objet concret sous l'influence du vouloir. L'agent moral doit prendre des décisions, autrement il ne débouche pas dans l'action. Si la raison pratique n'examinait que des relations réelles, elle ne saurait arriver à une décision. En effet, les modes de réalisation sont si complexes que du fatras de réflexions concrètes il n'en sortirait jamais un objet pratique.

Quand il s'agit de prendre une décision morale, la volonté ne peut pas procéder comme à la loterie, en choisissant aveuglément une des possibilités concrètes, et en assumer ensuite la responsabilité. Elle ne peut pas non plus s'en tenir simplement au principe de probabilité selon lequel elle peut suivre la décision, conforme à la doctrine d'éthiciens notables, car elle doit se porter garante de l'objet, pris dans sa totalité, et tel qu'il est. Le probabilisme peut permettre de faire un triage parmi les différents moyens. Mais il ne suffit pas quand il s'agit de responsabilité morale. Je dois éventuellement me décider pour une action qui, d'après l'opinion commune, ne paraît pas une solution probable. Quoiqu'il doit assumer sa responsabilité morale dans le sens de l'être, l'homme doit prendre ses décisions en sorte qu'elles coïncident avec son bon vouloir. Sous l'angle purement théorique, elles peuvent être fausses. Elles seraient moralement fausses, c'est-à-dire mauvaises, si elles s'opposaient à l'aspiration au bien moral (7).

7) Au sujet de la distinction entre la vérité théorique et la vérité pratique, voir *Thomas d'Aquin*: In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, lib. VI, lect. II, editio Marietti, nn. 1130 – 1132.

Certes, nous ne devons pas prendre à la légère la nature des choses. Mais au moment où celle-ci est soumise au jugement moral, toute réflexion théorético-pratique sur la relation entre les moyens et le but échoue. La vérité morale pratique exige à un moment déterminé de la part de la raison un changement radical dans son attitude. Au moment décisif, la prudence intervient pour décréter son impératif, dont il fut déjà question. Cet impératif n'est pas identique à l'acte par lequel la volonté se décide pour une valeur concrète. Sans doute, il ne peut y avoir d'impératif sans que la volonté n'intervienne. Mais il est bien autre chose qu'une émotion, ou démonstration de la force. Il ordonne et fixe notre jugement pratique à un objet déterminé.

Nous critiquons souvent les hommes indécis et les accusons de velléité. Mais ce sont, dans bien des cas, des hommes qui possèdent un éthos élevé, aspirant au bien et prêts à accomplir des actes héroïques. Ce qui leur manque, ce n'est pas un bon vouloir efficace. Leur défaut réside en ce que, à un certain moment, la raison pratique ne prend distance à l'égard du monde réel pour s'élever au plan moral. Ce sont des hommes ennuyés à leur entourage et bien à plaindre, qui sont excessivement consciencieux mais qui manquent de prudence. Cependant, la prudence ne décrète pas aveuglément l'impératif avant d'avoir examiné suffisamment la situation réelle. Pour cette raison, *Thomas d'Aquin*, à la suite d'*Aristote*, a étudié soigneusement les actes préparatoires de la raison pratique. Il parlait de délibération, de circonspection, d'examen d'arguments etc. A son avis, tous ces actes sont de nature plus ou moins théorético-pratique. Par contre, la raison devient éthico-pratique dans l'impératif.

*Thomas* a également appliqué cette structure morale à la prudence sociale. Ici, la situation réelle s'avère encore plus importante pour la formation de l'impératif que dans des décisions individuelles. Il faut faire en sorte que les décisions sociales, c'est-à-dire de politique économique, de politique sociale comme de politique tout court, et, avant tout, de politique étrangère deviennent rationnellement justifiées. Cela est nécessaire d'autant plus que dans la société moderne pluraliste c'est pour ainsi dire uniquement le succès qu'on cherche dans les questions de politique intérieure et surtout de politique extérieure, donc non des objectifs éthiques, mais des objectifs pragmatiques et empiriquement contrôlables. Il n'y a pas lieu de discuter ici la question de savoir jusqu'à quel point cette rationalisation peut être poussée. De toute façon, celle-ci est toujours soumise au jugement moral au sens propre du mot. "L'éthique de la responsabilité" (sous-entendu: à l'égard des autres) est toujours liée à "l'éthique de la conviction" visant le but

moral. Cela explique ce phénomène que les citoyens d'un Etat attendent de leurs gouvernants qu'ils exercent une action vraiment morale, dont une responsabilité personnelle de leur part, et ne se contentent pas de suivre les rapports d'experts. Aussi la décision politique suppose-t-elle une véritable prudence politique en tant que vertu morale qui, comme nous l'avons vu, s'avère plus opérante que le calcul des probabilités.

### Résumé

1. Le traité sur les vertus, à moins d'être simplement un traité sur des valeurs différentes, n'a sa place que dans une éthique finaliste, c'est-à-dire dans une éthique qui considère l'action morale comme un phénomène intérieur, destiné à perfectionner l'homme. C'est à partir de là qu'on peut se demander comment l'homme prépare son action, en acquérant des forces "doublant" la nature.

2. Quant à savoir quelles sont les capacités naturelles exigeant une vertu, cela dépend principalement de la question de savoir dans quelles puissances la spontanéité naturelle ne forme pas suffisamment la fermeté de caractère, nécessaire à la recherche du bien. Pour *Thomas d'Aquin*, comme pour *Aristote*, la raison pratique, la volonté et les appétits sensibles sont le siège des vertus. Pour ce qui est de la raison pratique et de la volonté, l'expérience commune suffirait à vérifier cette opinion. En ce qui concerne les appétits sensibles, il faut d'abord résoudre la question de savoir s'ils ont vraiment un caractère moral, ou s'ils sont simplement des phénomènes psychiques. Dans ce dernier cas ils ne font que suivre les directives de la volonté morale comme les forces motrices physiques. Nous avons essayé de montrer que les appétits sensibles (passions) ont un caractère moral.



## TABLE DES MATIERES

Avant-Propos	5
<i>Chapitre premier: L'ETHIQUE EST UNE SCIENCE</i>	7
I. Le phénomène moral	9
II. Les différentes méthodes pour l'étude du phénomène moral	12
L'analyse de l'expérience extérieure comme méthode de l'éthique	12
L'analyse de l'expérience intérieure comme méthode de l'éthique	13
III. L'éthique est une science pratique	17
La notion de science pratique	17
Le double sens de l'éthique en tant que science pratique	19
Le sentiment des valeurs est un vrai savoir	22
IV. Ethique et idéologie	24
Le concept d'idéologie	24
Le concept d'idéologie et les énoncés éthiques	28
<i>Chapitre deuxième: LES SYSTEMES ETHIQUES</i>	31
Le critère de distinction fondamental	33
Article premier: La déformation de l'éthique dans le naturalisme	34
Article deuxième: L'éthique école de vie: Unité d'être et de devoir	37
L'idée métaphysique, c'est-à-dire se situant au-dessus de toute expérience, à la base de l'éthique, école de vie	37
I. L'eudémonisme	39
L'idée de base de l'eudémonisme	39
Le fondement du pur eudémonisme du point de vue critique: le sensualisme	41
Les aspects positifs du sensualisme	41
Les aspects négatifs du sensualisme	43
II. L'éthique finaliste	43
1. La finalité des capacités de l'homme (Aristote)	44
L'homme parfait	44

L'élément moral proprement dit dans l'éthique finaliste aristotélicienne	45
Critique de la finalité aristotélicienne	46
2. Le pragmatisme	47
Les traits généraux du pragmatisme	47
Critique du pragmatisme éthique	50
3. L'éthique finaliste, fondée sur une anthropologie cosmique (Aristote), et la conception matérialiste de l'histoire (Hegel)	52
Traits généraux	52
Réflexions critiques sur le finalisme éthique, fondé sur l'ordre cosmique	54
4. L'éthique finaliste chrétienne	55
La théologie chrétienne de l'histoire, fondement de l'unité de l'être et du devoir	55
L'éthique finaliste dans la doctrine catholique du droit naturel	58
Article troisième: La séparation de l'être et du devoir	62
Impossibilité de résoudre la contradiction entre le devoir et l'être dans une éthique purement rationnelle	62
1. Le devoir en tant qu'impératif formel	63
Les traits essentiels de la doctrine de l'impératif formel	63
Les problèmes laissés en suspens	64
2. Le devoir en tant que valeur objective	67
Résumé	71
<i>Chapitre troisième: L'ACTION MORALE</i>	73
De la conscience de la responsabilité à l'action morale	75
La conception de l'homme	76
L'ordre logique à suivre dans l'étude de l'action morale	78
I. Les éléments matériels de l'action morale	78
1. La liberté en tant que qualité de la volonté	78
La liberté comme élément de l'action morale	78
La situation de la liberté dans la nature de la volonté	79
Conséquences pour la liberté	81
2. La fin dernière comme objet naturel de la volonté et de l'action morale	84

a) La distinction entre motif objectif et motif de l'action	84
Les niveaux d'abstraction dans l'objet de l'intellect	84
Les niveaux d'abstraction dans l'objet de la volonté	85
b) La structure intérieure de la première décision morale	87
c) La portée de la première décision morale	89
d) L'éducation au premier choix	91
e) La structure métaphysique de la finalité de la volonté	92
L'élan métaphysique en tant qu'explication ultime de la recherche des valeurs absolues	92
L'explication de l'aspect métaphysique dans l'éthique chrétienne	94
Résumé (des 1 et 2)	94
3. Les passions comme élément matériel de l'action morale	96
a) Les traits généraux des passions	96
Le caractère moral des passions	96
Les passions dans la théologie chrétienne	100
b) Les diverses passions	101
Le critère de division	101
Les passions en face du bien	102
Les passions en face du mal	103
Résumé (du n. 3)	103
4. L'eudémonie comme conséquence directe de l'action moralement bonne	105
L'eudémonie morale	105
Les lacunes dans l'eudémonie morale	105
Le compromis	108
Résumé (du n. 4)	109
II. L'essence ou l'élément constitutif de la moralité de l'action humaine	110
La conception purement logique de la moralité comme telle	110
La définition réelle de la moralité	113
L'objet de l'acte en tant que constituant la moralité	115

III. La mauvaise action, appelée péché	118
L'ontologie du mal	118
Le transposition du concept ontologique du mal dans le domaine de la moralité	119
<i>Chapitre quatrième: LES NORMES ETHIQUES</i>	123
La racine des normes éthiques: la conscience de la responsabilité	125
Les principes moraux	125
Norme et idéal	128
La norme concrète terminale	129
La loi civile en tant que norme éthique	130
La conscience	130
La conscience, "voix de Dieu"?	132
La voie d'accès aux normes	133
L'objectif du positivisme moral	134
L'éthique de situation	134
<i>Chapitre cinquième: LES DISPOSITIONS A LA BONNE         ACTION, LES VERTUS</i>	137
Nécessité et valeur morale des dispositions à la bonne action	139
Le concept de vertu	140
L'essence constitutive de la vertu	142
Le moyen d'acquérir la vertu	144
La multiplicité des vertus	145
Résumé	149