

## Séquence 2 – La morale

J. Bouchery

### Petite bibliothèque numérique

1. *D'où la violence et la méchanceté viennent-elles ? Sont-elles présentes en nous dès notre naissance ou acquises au cours de notre vie sociale ? Or, refusant tout autant l'idée d'une perversité originelle que celle d'une bonté primitive, Kant montre que l'homme n'est capable de faire le bien ou de commettre le mal que s'il connaît la différence entre les deux. C'est pourquoi la découverte du devoir conduit à celle de la liberté, qui est à la fois une chance et un risque.*

« On pose la question de savoir si l'homme est par nature moralement bon ou mauvais ? Il n'est ni l'un, ni l'autre, car l'homme par nature n'est pas du tout un être moral ; il ne devient un être moral que lorsque sa raison s'élève jusqu'aux concepts du devoir et de la loi. On peut cependant dire qu'il contient en lui-même à l'origine des impulsions menant à tous les vices, car il possède des penchants et des instincts qui le poussent d'un côté, bien que la raison le pousse du côté opposé. Il ne peut donc devenir moralement bon que par la vertu, c'est-à-dire en exerçant une contrainte sur lui-même, bien qu'il puisse être innocent s'il est sans passion.

La plupart des vices naissent de ce que l'état de culture fait violence à la nature et cependant notre destination en tant qu'hommes est de sortir du pur état de nature où ne sommes que des animaux. »

Kant, *Réflexions sur l'éducation*, traduction Philonenko, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 141.

2. *Dans Les Deux sources de la morale et de la religion, Bergson s'interroge sur l'origine du devoir et montre que la société représente la première source de l'autorité. Mais comment parvient-elle à nous obliger de lui obéir ? Et dans quel but nous impose-t-elle des interdictions ? Pour répondre à ces questions, l'auteur montre comment la société apparaît à l'individu, puis il en présente la nature en faisant une analogie avec un organisme vivant.*

« Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevions si ce souvenir n'était recouvert par d'autres, auxquels nous préférons nous reporter. Que n'eût pas été notre enfance si l'on nous avait laissé faire ! Nous aurions volé de plaisirs en plaisirs. Mais voici qu'un obstacle surgissait, ni visible ni tangible : une interdiction. Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avions pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c'était parce qu'ils étaient nos parents, parce qu'ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place : c'est de là que partait, avec une force de pénétration qu'il n'aurait pas eue s'il avait été lancé d'ailleurs, le commandement. En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions

quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie. Ce ne sera là d'ailleurs qu'une comparaison, car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres. Mais du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme ; et dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature. De ce premier point de vue, la vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté. Certaines d'entre elles sont des habitudes de commander, la plupart sont des habitudes d'obéir, soit que nous obéissions à une personne qui commande en vertu d'une délégation sociale, soit que de la société elle-même, confusément perçue ou sentie, émane un ordre impersonnel. Chacune de ces habitudes d'obéir exerce une pression sur notre volonté. Nous pouvons nous y soustraire, mais nous sommes alors tirés vers elle, ramenés à elle, comme le pendule écarté de la verticale. Un certain ordre a été dérangé, il devrait se rétablir. Bref, comme par toute habitude, nous nous sentons obligés. »

Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, PUF, coll. Quadrige.

3. *Existe-t-il une recette pour être heureux ? Chacun cherche le bonheur, mais personne ne sait vraiment comment il faut le définir, ni par quel moyen y parvenir. Questionnant ainsi la nature du bonheur, Kant montre dans ce texte qu'il ne correspond pas à un concept objectif mais à une idée vague, qui n'est qu'une somme de satisfactions particulières.*

« Le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur, un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc. ! Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela il lui faudrait l'omniscience. On ne peut donc pas agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés, mais seulement d'après des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple, un régime sévère, l'économie, la politesse, la réserve, etc. toutes choses qui, selon les enseignements de l'expérience, contribuent en thèse générale pour la plus grande part au bien-être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions d'une manière objective comme pratiquement nécessaires, qu'il faut les tenir plutôt pour des conseils que pour des commandements de la raison ; le problème qui consiste à

déterminer d'une façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie. »

Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, traduction V. Delbos, édition Delagrave, pp.131-132.

4. *Si nous nous montrons incapables de profiter de l'instant présent, est-ce en raison du temps qui passe trop – ou pas assez – vite, ou bien au contraire, à cause de nos regrets et de notre impatience ? Mais, si le temps n'est pas un obstacle extérieur à notre bonheur, ne serait-ce pas plutôt parce que la nature inquiète de notre désir le prive de tout objet défini et que nous ne savons pas au fond ce que nous voulons vraiment ?*

« Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours ; ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt : si imprudents, que nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient ; et si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons<sup>1</sup> sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent, d'ordinaire, nous blesse. Nous le cachons à notre vue, parce qu'il nous afflige ; et, s'il nous est agréable, nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir, et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.

Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais. »

Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 172.

5. *Pourquoi faut-il dire la vérité ? Le célèbre débat qui oppose Emmanuel Kant à Benjamin Constant permet de confronter deux conceptions du devoir. Celui-ci vaut-il en effet pour lui-même, indépendamment des conséquences qui en résultent, ou doit-il au contraire être évalué en fonction de ses effets ? Car jusqu'où peut-on prétendre qu'il faut toujours dire la vérité ? La radicalité de l'exemple discuté ici permet d'interroger les limites de la position morale faisant du devoir une fin en soi.*

« Le principe moral, par exemple, que dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences très directes qu'a tirées de ce principe un philosophe allemand, qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime. [...] Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée de devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui. »

Benjamin Constant, *Des réactions politiques*, chapitre VIII, « Des Principes ».

1. Et nous laissons échapper.

« Le mensonge bien intentionné, dont il est ici question, peut d'ailleurs, par un effet du hasard, devenir punissable aux yeux des lois civiles. Or ce qui n'échappe à la pénalité que par l'effet du hasard peut aussi être jugé une injustice d'après des lois extérieures. Avez-vous arrêté par un mensonge quelqu'un qui méditait alors un meurtre, vous êtes juridiquement responsable de toutes les conséquences qui pourront en résulter ; mais êtes-vous resté dans la stricte vérité, la justice publique ne saurait s'en prendre à vous, quelles que puissent être les conséquences imprévues qui en résultent. Il est possible qu'après que vous avez loyalement répondu oui au meurtrier qui vous demandait si son ennemi était dans la maison, celui-ci en sorte inaperçu et échappe ainsi aux mains de l'assassin, de telle sorte que le crime n'ait pas lieu ; mais, si vous avez menti en disant qu'il n'était pas à la maison et qu'étant réellement sorti (à votre insu) il soit rencontré par le meurtrier, qui commette son crime sur lui, alors vous pouvez être justement accusé d'avoir causé sa mort. En effet, si vous aviez dit la vérité, comme vous la saviez, peut-être le meurtrier, en cherchant son ennemi dans la maison, eût-il été saisi par des voisins accourus à temps, et le crime n'aurait-il pas eu lieu. Celui donc qui ment, quelque généreuse que puisse être son intention, doit, même devant le tribunal civil, encourir la responsabilité de son mensonge et porter la peine des conséquences, si imprévues qu'elles puissent être. C'est que la véracité est un devoir qui doit être regardé comme la base de tous les devoirs fondés sur un contrat, et que, si l'on admet la moindre exception dans la loi de ces devoirs, on la rend chancelante et inutile. C'est donc un ordre sacré de la raison, un ordre qui n'admet pas de condition, et qu'aucun inconvénient ne saurait restreindre, que celui qui nous prescrit d'être véridiques (loyaux) dans toutes nos déclarations. »

Emmanuel Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. Barni (modifiée).

6. *Suffit-il d'avoir la conscience tranquille pour être certain d'avoir fait son devoir ou faut-il encore se soucier de la réalité dans laquelle on agit ? Or Hegel dénonce la bonne conscience de ceux qui refusent de « se salir les mains » et se cachent derrière la pureté de leurs intentions afin de ne pas avoir à assumer leur véritable responsabilité. La certitude de faire le bien peut donc servir de caution à la pire des indifférences à l'égard de la situation réelle d'autrui.*

« (*La belle âme*) Ainsi, dans la majesté de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, la bonne conscience met un contenu arbitraire dans son savoir et son vouloir ; elle est la génialité morale qui sait que la voix intérieure de son savoir immédiat est voix divine. Comme elle sait aussi immédiatement dans ce savoir l'être-là, cette généralité est la force créatrice divine qui a la vitalité dans son concept. Elle est également le service divin à l'intérieur de soi-même, car son action est la contemplation de sa propre divinité. [...] Nous voyons donc ici la conscience de soi qui s'est retirée dans son intimité la plus profonde — toute extériorité comme telle disparaît pour elle —, elle est retournée dans l'intuition du Moi = Moi dans laquelle ce Moi est toute essentialité et existence. Elle s'abîme dans ce concept de soi-même, car elle est poussée à la pointe de ses extrêmes et précisément de façon telle que les moments distingués, par lesquels elle est réelle ou est encore conscience, ne sont pas ces purs extrêmes seulement pour nous ; mais ce qu'elle est pour soi, ce qui lui est en soi et ce qui lui est réalité, tous ces moments se sont évaporés en abstractions qui n'ont plus aucune stabilité, aucune substance pour cette conscience même ; et tout ce qui jusqu'ici fut essence pour la conscience est retombé dans ces abstractions. — Clarifiée jusqu'à cette pureté transparente, la conscience est dans sa figure la plus pauvre, et la pauvreté qui constitue son unique possession est elle-même un mouvement de disparition ; cette certitude absolue dans laquelle la substance s'est résolue est l'absolue non-vérité qui s'écroule en soi-même ; c'est la conscience de soi absolue dans laquelle la conscience s'engloutit. [...] La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et la réalité, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact

de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux qu'elle crée pour soi-même la remplit donc maintenant de la conscience du vide. Son opération est aspiration nostalgique qui ne fait que se perdre en devenant objet sans essence, et au-delà de cette perte retombant vers soi-même se trouve seulement comme perdue ; — dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse belle âme, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air. »

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite (modifiée).

7. « La seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre », écrit Lévinas dans son recueil d'essais intitulé : *Entre nous* (p. 119). *Cherchant à décrire le devoir moral, Lévinas le découvre en effet dans la présence concrète d'autrui, qui seule parvient à briser l'égoïsme originel de chacun et à imposer le respect. Mais en quel sens le visage constitue-t-il ainsi l'expérience éthique du devoir ?*

« - Vous posez maintenant le problème : "Qu'est-ce qu'il y a dans le Visage ?" Dans mon analyse, le Visage n'est pas du tout une forme plastique comme un portrait ; le rapport au Visage est à la fois le rapport à l'absolument faible - à ce qui est absolument exposé, ce qui est nu et ce qui est dénué, c'est le rapport avec le dénuement et par conséquent avec ce qui est seul et peut subir le suprême esseulement qu'on appelle la mort ; il y a par conséquent dans le Visage d'Autrui toujours la mort d'Autrui et ainsi, en quelque manière, incitation au meurtre, la tentation d'aller jusqu'au bout, de négliger complètement autrui - et en même temps, et c'est ça la chose paradoxale, le Visage est aussi le "Tu ne tueras point". Tu-ne-tueras-point qu'on peut expliciter aussi beaucoup plus ; c'est le fait que je ne peux laisser autrui mourir seul, il y a comme un appel à moi ; et, vous voyez, et ceci me semble important, la relation avec autrui n'est pas symétrique, ce n'est pas du tout comme chez Martin Buber, quand je dis Tu à un Je, à un moi, j'aurais aussi d'après Buber ce moi devant moi comme celui qui me dit Tu. Il y aurait par conséquent une relation réciproque. Selon mon analyse, par contre, dans la relation au Visage, ce qui s'affirme c'est l'asymétrie : au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui ; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable ».

Emmanuel Lévinas, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, biblio-essais, Le Livre de Poche, pp. 114-115.

8. *On oppose d'ordinaire le devoir au bonheur, puisque l'obligation morale peut exiger de renoncer à satisfaire certains désirs. Mais si le vrai contentement ne se réduit pas à la chance, alors il se situe dans la juste estime de soi qui accompagne l'action conforme à la vertu. En ce sens, il n'y a pas pire malheur que le mépris de soi, ni joie plus profonde que l'accord raisonnable avec soi.*

« Le devoir envers soi-même se détermine comme le devoir d'être heureux en tant qu'être raisonnable. La formule ne manquera pas de choquer. En effet, quoi de plus contraire, de plus mutuellement exclusif, que les concepts de devoir et de bonheur ? Le devoir n'est-il pas la négation du bonheur, le refus d'en envisager seulement la possibilité ? Et le bonheur n'est-il pas avant toute chose, l'absence de cette contrainte intérieure par laquelle s'exprime le sentiment du devoir ? De telles observations négligent non seulement l'acception qui a été donnée ici aux termes - et un des droits les moins contestables d'un auteur est celui de définir les termes dont il se sert -, elles ne voient pas, ce qui est infiniment plus important, que l'usage courant, très différent en effet de l'usage philosophique, conduit à des paradoxes insolubles. Le problème moral naît du sentiment du

malheur moral, c'est-à-dire du sentiment que la vie est devenue insensée : en un mot, le début de la réflexion est la recherche du bonheur. On oublie également que ce qui d'ordinaire est considéré comme bonheur, la satisfaction des besoins et des désirs naturels ou historiques, est un but qui, s'il est atteint, l'est à la faveur de circonstances entièrement fortuites : toute l'expérience de l'humanité, antérieure à toute réflexion morale, se résume en ces plaintes répétées de génération en génération, de civilisation en civilisation, qui exposent le malheur de l'homme qui cherche son bonheur dans ce qui ne dépend pas lui. S'il veut pouvoir être heureux, il ne doit s'en remettre qu'à lui-même, au point que c'est de lui-même en tant qu'être empirique qu'il doit se libérer. »

Eric Weil, *Philosophie morale*, Vrin, pp. 101-102.

9. *Dépend-il de nous d'être heureux ou sommes-nous les jouets de circonstances impossibles à maîtriser ? Épictète montre que tout le malheur des hommes procède d'une confusion entre ce qui est réellement en leur pouvoir et ce qui ne peut que leur échapper. C'est pourquoi la sagesse consiste à éduquer le désir, en le portant uniquement sur ce que nous pouvons choisir : le règlement intérieur de nos pensées.*

« Parmi les choses, les unes dépendent de nous, les autres n'en dépendent pas. Celles qui dépendent de nous, ce sont l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion : en un mot tout ce qui est notre œuvre. Celles qui ne dépendent pas de nous, ce sont le corps, les biens, la réputation, les dignités : en un mot tout ce qui n'est pas notre œuvre.

Les choses qui dépendent de nous sont par nature libres ; nul ne peut les empêcher, rien ne peut les entraver ; mais celles qui ne dépendent pas de nous sont impuissantes, esclaves, sujettes à empêchement, étrangères à nous.

Souviens-toi donc que, si tu crois libres ces choses qui, de par leur nature, sont serviles, et propres à toi celles qui sont étrangères, tu seras entravé, affligé, troublé, tu accuseras dieux et hommes. Mais si tu crois tien cela seul qui est tien, et étranger ce qui en effet t'est étranger, nul ne te forcera jamais à faire une chose, nul ne t'en empêchera ; tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne ; tu ne feras pas involontairement une seule action ; personne ne te nuira, et d'ennemi, tu n'en auras point, car tu ne souffriras rien de nuisible. »

Épictète, *Manuel*, trad. Guyau, Delagrave.

10. *Pourquoi les hommes agissent-ils conformément à la justice ? Est-ce par amour de celle-ci ou simplement par crainte de commettre l'injustice et de subir un châtiement ? L'anneau que découvre le berger Gygès donne l'occasion de sonder les âmes et de déterminer les causes réelles des comportements humains. Que ferions-nous en effet si nous étions sûrs d'échapper à toute sanction ?*

« Pour prouver que l'on ne pratique la justice que malgré soi et par impuissance de commettre l'injustice, nous ne saurions mieux faire qu'en imaginant le cas que voici. Donnons à l'homme de bien et au méchant un égal pouvoir de faire ce qui leur plaira ; suivons-les ensuite et regardons où la passion va les conduire : nous surprendrons l'homme de bien s'engageant dans la même route que le méchant, entraîné par le désir d'avoir sans cesse davantage, désir que toute nature poursuit comme un bien, mais que la loi ramène de force au respect de l'égalité. Le meilleur moyen de leur donner le pouvoir dont je parle, c'est de leur prêter le privilège qu'eut autrefois, dit-on, Gygès, l'aïeul du Lydien. Gygès était un berger au service du roi qui régnait alors en Lydie. A la suite d'un grand orage et d'un tremblement de terre, le sol s'était fendu, et une ouverture béante s'était formée à l'endroit où il paissait [faisait paître] son troupeau. Étonné à cette vue, il descendit dans ce trou, et l'on raconte qu'entre autres merveilles il aperçut un cheval d'airain, percé de petites portes, à travers lesquelles ayant passé la tête, il vit dans l'intérieur un homme qui était mort, selon toute apparence, et dont la taille dépassait la taille humaine. Ce mort était nu ; il avait seulement un anneau d'or à la main. Gygès

le prit et sortit. Or les bergers s'étant réunis à leur ordinaire pour faire au roi leur rapport mensuel sur l'état des troupeaux, Gygès vint à l'assemblée, portant au doigt son anneau. Ayant pris place parmi les bergers, il tourna par hasard le chaton de sa bague par-devers lui en dedans de sa main, et aussitôt il devint invisible à ses voisins, et l'on parla de lui comme s'il était parti, ce qui le remplit d'étonnement. En maniant à nouveau sa bague, il tourna le chaton en dehors, et aussitôt il redevint visible. Frappé de ces effets, il refit l'expérience pour voir si l'anneau avait bien ce pouvoir, et il constata qu'en tournant le chaton à l'intérieur il devenait invisible ; à l'extérieur, visible. Sûr de son fait, il se fit mettre au rang des bergers que l'on députait au roi. Il se rendit au palais, séduisit la reine, et, avec son aide, attaqua et tua le roi, puis s'empara du trône.

Supposons maintenant deux anneaux comme celui-là, mettons l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste ; selon toute apparence, nous ne trouverons aucun homme d'une trempe assez forte pour rester fidèle à la justice et résister à la tentation de s'emparer du bien d'autrui, alors qu'il pourrait impunément prendre au marché ce qu'il voudrait, entrer dans les maisons pour s'accoupler à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres, en un mot être maître de tout faire, comme un dieu parmi les hommes. En cela, rien ne le distinguerait du méchant, et ils tendraient tous deux au même but, et l'on pourrait voir là une grande preuve qu'on n'est pas juste par choix, mais par contrainte, vu qu'on ne regarde pas la justice comme un bien individuel, puisque partout où l'on croit pouvoir être injuste, on ne s'en fait pas faute. Tous les hommes, en effet, croient que l'injustice leur est beaucoup plus avantageuse individuellement que la justice, et ils ont raison de le croire, si l'on s'en rapporte au partisan de la doctrine que j'expose. Si en effet un homme, devenu maître d'un tel pouvoir, ne consentait jamais à commettre une injustice et à toucher au bien d'autrui, il serait regardé par ceux qui seraient dans le secret comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. Ils n'en feraient pas moins en public l'éloge de sa vertu, mais à dessein de se tromper mutuellement dans la crainte d'éprouver eux-mêmes quelque injustice. »

Platon, *La République*, II, 359b-360d, trad. Chambry.

- 11.** *La liberté se définit habituellement comme l'absence de contraintes extérieures. Mais si le libre arbitre est une illusion de la conscience, qui ignore les causes qui nous déterminent, alors la véritable liberté consiste à agir par la seule nécessité de sa nature.*

« J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Dieu, par exemple, existe librement bien que nécessairement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. [...] Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité.

Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée.

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mou-

voir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un enfant croit librement appéter<sup>1</sup> le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger s'il est irrité, et, s'il est poltron, vouloir fuir. Un ivrogne croit dire d'après un libre décret de son âme ce qu'ensuite, revenu à la sobriété, il aurait voulu taire. De même un délirant, un bavard et bien d'autres de même farine, croient agir par un libre décret de l'âme et non se laisser contraindre. Ce préjugé étant naturel, congénital parmi les hommes, ils ne s'en libèrent pas aisément. Bien qu'en effet l'expérience enseigne plus que suffisamment que, s'il est une chose dont les hommes soient peu capables, c'est de régler leurs appétits et, bien qu'ils constatent que partagés entre deux affections contraires, souvent ils voient le meilleur et font le pire, ils croient cependant qu'ils sont libres, et cela parce qu'ils y a certaines choses n'excitant en eux qu'un appétit léger, aisément maîtrisé par le souvenir fréquemment rappelé de quelque autre chose.»

Spinoza, *Lettre LXIII écrite à Schuller*, trad. Appuhn, GF – Flammarion.

---

1. Appéter : désirer.