

LE FONDEMENT DE LA MORALE : INTRODUCTION

Chacun, au moins dans nos Républiques, est libre, dans des domaines tels que ceux de l'alimentation, du vêtement, du choix du lieu d'habitation, de la décoration de son appartement, du choix du métier, de l'emploi de ses heures de loisir, de suivre ses goûts, s'il le peut. Il peut préférer ce qui lui est nuisible, choisir, sans bien s'en rendre compte, l'autodestruction. Il est alors ce que Nietzsche appelle un « décadent ». Son goût a subi une altération. Mais ce n'est pas là une faute morale. Chacun, donc, choisit à son gré ce qui lui est bon. Il faut ajouter toutefois : dans certaines limites. Certains choix me font me heurter à la conscience commune, dont j'encours alors le « blâme », et non seulement à la conscience commune dans ses façons de juger particulières, manifestement liées à des conditions variables, mais à une conscience commune apparemment universelle. On estime, en l'occurrence, que je n'ai pas le droit de juger de ce que je dois faire, ou ne pas faire, à ma façon. Tel est *le fait du jugement moral* : « il faut... », « il ne faut pas... » – je ne suis pas seul juge. Selon que j'agis ainsi ou autrement, c'est bien ou c'est mal. Il y a de « bonnes » et de « mauvaises » actions. Qu'est-ce qui est conforme au « bien » ? Et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Je ne puis répondre à ces questions en suivant simplement mes goûts ou mon inspiration. Il y a une vérité à ce sujet, une vérité morale. C'est du moins ce qu'il semble à la conscience commune. Mais est-ce à bon droit ou non que cela lui semble ? Tel est le problème du « fondement » de la morale. Il s'agit de tenir un discours dont la fin sera de justifier le jugement moral, c'est-à-dire le jugement qui apprécie les conduites humaines du point de vue du *bien* et du *mal*, et de valider la morale, c'est-à-dire le système des règles qui, du même point de vue, cantonnent les choix individuels dans les limites du *permis*.

Ce qui nous fait penser que la distinction du bien et du mal doit avoir un fondement, c'est qu'il nous est très difficile de concevoir qu'un individu puisse, de bonne foi, considérer les différentes conduites humaines comme d'égale valeur. Mais, en même temps, nous devons reconnaître qu'une conviction ne saurait tenir lieu de preuve : de telles convictions ont bien souvent accompagné de simples préjugés. C'est pourquoi il convient de répondre à la question du fondement de la morale par un discours, c'est-à-dire une suite de propositions visant à justifier les principes et les règles de la morale, et entraînant l'assentiment légitime de l'esprit. Toutefois, étant donné que la conscience commune ne se soucie pas de la question du fondement, et étant donné que nous n'entendons pas nous adresser ici exclusivement à qui est déjà convaincu de l'intérêt de la question, ce qu'il convient de justifier, c'est d'abord l'intérêt pour la question elle-même.

I

Nous donnerons cinq raisons, qui, à notre sens, justifient l'intérêt pour la question posée :

1^o Fonder la morale, c'est d'abord fonder le *droit de juger* d'un point de vue moral, c'est-à-dire de porter des jugements moraux.

Cela signifie deux choses selon que l'on considère la *forme* ou le *contenu* de ces jugements :

a) En ce qui concerne la forme, fonder la morale sera reconnaître à la conscience commune le droit (qu'elle a déjà pris) de porter des jugements qui aient la forme du jugement moral. Comment se présente le jugement moral du point de vue de la forme ? « Il faut », « il ne faut pas », « il ne fallait pas », « tu dois », « tu ne dois pas », « tu n'aurais pas dû » : ces jugements se présentent comme *objectifs*. On prétend ne pas exprimer simplement une opinion. Si l'on apprend qu'un individu a tué son père, chacun voit là un crime affreux ; personne n'entend exprimer un simple avis personnel. « Tu ne dois pas tuer », dit-on, et non : « selon moi, tu ne dois pas tuer, mais, puisque tu as tué, c'est probablement que tu as sur le sujet une opinion différente ». Ce serait là le nihilisme moral. Mais, pour la conscience commune, ce n'est pas chaque individu qui est la mesure du bien et du mal, de la vérité morale. « Tu dois » signifie : il y a une façon *objectivement* juste de se comporter, une façon d'agir telle que *n'importe qui* doit agir ainsi. « Tu dois », « il faut » enveloppent l'exigence que *chacun* se comporte comme il le doit, et comme tout autre devrait se comporter à sa place, bref l'exigence d'*universalité*. « Tu ne dois pas tuer » a le caractère d'une *loi morale* s'imposant à tous. De même pour les lois : « ne mens pas », « ne dérobe pas le bien d'autrui », « tiens tes promesses », etc. Les préférences, les intérêts de chacun doivent ici céder le pas aux lois objectives du *devoir-être*. Ces lois doivent être respectées pour elles-mêmes, inconditionnellement. « Ne mens pas », « ne tue pas », « ne dérobe pas », « sois honnête » ne signifient pas, en effet : « ne mens pas si l'on te dit la vérité », « ne tue pas si l'on ne cherche pas à te tuer », « ne dérobe pas le bien d'autrui si l'on ne dérobe pas ton bien », « sois honnête si l'on est honnête avec toi », mais bien : « ne mens pas – *sans plus* », « ne tue pas – *sans plus* », « ne dérobe pas – *sans plus* », « sois honnête – *sans plus* ». Le « tu dois » s'impose catégoriquement : il s'agit d'un impératif *catégorique*. Enfin, lorsque la conscience commune prononce un jugement moral sur une action en se référant à une loi morale qu'elle pose comme objective, elle n'admet pas que cette loi s'impose de l'extérieur à l'auteur de l'action, à la manière d'une loi juridique : elle considère que, si elle juge l'auteur de l'action, c'est au nom d'une loi qu'il reconnaît ou peut reconnaître au fond de lui-même ; elle crédite l'auteur de l'action d'une *conscience morale*, c'est-à-dire d'une capacité de porter sur son action le même jugement moral qu'elle porte elle-même. L'auteur de l'action se juge, ou peut et doit se juger, au nom d'une loi dont il reconnaît, ou peut reconnaître, qu'elle s'impose à tous et aussi à lui-même, dont il reconnaît la validité pour lui-même. Il obéit à une loi qu'en son for intérieur il approuve et qu'il s'impose à lui-même : le sujet moral est, en ce sens, *autonome*. « Loi morale », « impératif catégorique », « universalité », « autonomie » : ce sont là des notions que Kant a dégagées dans son analyse de la conscience commune. Nous semblons lui donner raison. Effectivement, nous pensons que son analyse est juste pour ce qui est de la *forme* de la conscience commune. Mais il convenait de bien distinguer le *contenu* et la *forme* et de ne pas les mêler comme il a fait. La forme de la conscience commune est partout et toujours la même dès qu'il y a un jugement moral, mais le contenu en est variable : la conscience commune païenne n'est pas la conscience commune chrétienne, etc. Or, lorsque Kant nous dit qu'« il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon si ce n'est seulement une bonne volonté », il analyse une conscience commune *particulière* : la conscience commune *chrétienne*, ou influencée par le christianisme. Et lorsque, analysant la notion de bonne volonté telle qu'elle se trouve dans la conscience commune (chrétienne), il la ramène à l'idée d'une volonté agissant par pur devoir, c'est-à-dire par pur respect pour la loi, on peut se demander s'il ne substitue pas ses propres jugements moraux à ceux de la conscience commune, même chrétienne.

Si donc la forme du jugement moral est ce que nous venons de dire, il reste à se demander si une telle forme est légitime, si nous sommes en droit de porter des jugements de la forme « il faut », « tu dois », etc., c'est-à-dire des jugements *prescriptifs*. Si, par exemple, il s'avérait que la prétendue liberté du sujet moral est une illusion, il en découlerait sans doute que nous n'avons jamais le droit d'aller au-delà de la simple constatation de ce qui arrive, de simples jugements *constatatifs*. Alors toute la morale ne serait elle-même qu'une illusion, elle ne consisterait qu'en préjugés de la conscience collective qu'il serait vain de chercher à « fonder ». En cherchant le fondement de la morale, nous présumons le contraire, mais dans le risque.

b) En ce qui concerne le contenu, fonder la morale sera reconnaître à la conscience commune le droit de porter *tels* jugements moraux, non tels autres. On entend, en France, en l'an de grâce 1981, condamner le terrorisme, le racisme, les formes multiples de la violence, les dénis de justice et les iniquités de toute sorte. C'est fort bien. Mais de tels jugements de valeur, alors même qu'ils expriment des opinions communément partagées, n'en sont pas moins des préjugés (s'opposant ou non à d'autres préjugés) aussi longtemps que l'on ne sait pas dire *de quel droit* on juge ainsi plutôt qu'autrement. « Fonder » la morale, c'est d'abord établir le droit de juger d'un point de vue moral les actions humaines. Mais cela n'est encore que formel. En ce qui concerne le contenu, il est admis, notamment depuis 1789, que tout revient au respect, ou au non-respect, des « droits » de l'homme. La notion d'*homme* est la notion fondamentale, toutes autres notions, qui établissent les différences sociales, passant au second plan. Cela signifie que les *privileges*, qu'ils soient de naissance, de fortune ou autres, sont injustifiables du point de vue moral. La conscience commune moderne les condamne et condamne aussi les régimes politiques qui les admettent. Kant, en opposant les *choses*, dont on peut faire ce qu'on veut, ce que bon nous semble, et les *personnes*, qui constituent, indépendamment de nous et de nos fins propres, des fins *objectives* et inconditionnées (fins en soi) – non pas fins à réaliser, mais fins *negatives*, qui *limitent* la faculté d'agir comme bon nous semble, et contre lesquelles il ne faut jamais agir –, et en faisant de l'homme, comme être raisonnable, une personne, la seule, du reste, que nous connaissions, a bien su tirer au clair ce qui est enveloppé dans la conscience commune moderne ; il a bien su formuler (deuxième formule de l'impératif catégorique) l'exigence qui est en elle que l'homme ne soit jamais traité comme un simple moyen mais soit toujours traité comme une personne, c'est-à-dire comme un objet de respect, et se traite lui-même toujours avec respect. Si la conscience commune *moderne* n'est pas simplement une conscience commune *particulière* (comme il y eut la conscience commune, esclavagiste, des anciens Grecs ou Romains, etc.), il doit être possible de fonder universellement l'*égalité* des hommes, en tant que personnes. Fonder la morale, c'est alors donner valeur universelle aux exigences de la conscience commune moderne. C'est aussi fonder les vrais droits de l'homme. La Constitution de 1791 énumère « la liberté, la propriété, la sûreté, la résistance à l'oppression ». Elle affirme ces droits « en présence et sous les auspices de l'Être suprême », donc très solennellement. Elle ne les fonde pas : les Constituants n'en éprouvaient pas le besoin, tant était fort sans doute le *consensus* qui les unissait (pourquoi essayer, en plein soleil, de démontrer qu'il fait jour ?) ; et puis ce n'est pas là le rôle d'une Constitution. Mais fonder les droits, et, corrélativement, les devoirs de l'homme, c'est ce que le philosophe doit essayer de faire.

2° Il faut reconnaître que la question du fondement de la morale n'a pas beaucoup d'urgence aussi longtemps qu'existe un *consensus*, c'est-à-dire aussi longtemps que tout le monde juge à peu près de la même façon. Mais tel n'est pas le cas aujourd'hui où le consensus général et verbal sur le respect dû à tout homme et les « droits » de l'homme recouvre le désordre profond des esprits, puisqu'on ne s'entend pas, par exemple, sur la question de savoir si l'avortement est un crime, ou une action moralement innocente quoique regrettable, ou une faute légère. La conscience commune moderne est en crise. De là la deuxième raison de « fonder », en toute rigueur, la morale : mettre un terme à l'anarchie morale – à l'anarchie des jugements moraux.

La société, disait déjà A. Comte¹, est « entraînée vers une profonde anarchie morale et politique qui semble la menacer d'une prochaine et inévitable dissolution », anarchie qui lui semblait être la conséquence de la « liberté illimitée de conscience » reconnue à tout individu par la Révolution, et telle qu'à la limite chaque individu juge de ses droits et de ses devoirs comme il l'entend, dans le désordre. Le temps où les croyances religieuses, non encore ébranlées gardaient les jugements moraux de l'arbitraire individuel, est passé : de ce point de vue, « la liberté illimitée de conscience et l'indifférence théologique absolue reviennent exactement au même [...]. Dans l'un et l'autre cas,

1. Dans l'*Introduction au Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (*Écrits de jeunesse*, Paris, Mouton, 1970, p. 241).

les croyances surnaturelles ne peuvent plus servir de base à la morale »². Il faut à celle-ci un autre fondement.

Aujourd'hui, les variations des jugements moraux, allant jusqu'à la contradiction et l'anarchie, se constatent aisément :

a) Chez un même individu, sinon « du matin au soir », comme le dit A. Comte³ – quelle que soit, parfois, l'influence d'une émission de télévision ou d'un article de journal –, en tout cas d'un âge de la vie à l'autre. Soit l'exemple de moi-même. Je remets aujourd'hui en question des devoirs qui me semblaient, jadis, incontestables. Dans les années qui ont précédé 1940, mon éducation morale s'est faite sous la quadruple influence des parents, de l'instituteur, du prêtre et des camarades. La structure de ma conscience morale, selon ce qu'elle fut au sortir de l'adolescence, pourrait être établie d'après le tableau suivant :

Devoirs	selon les parents			selon l'instituteur			selon le prêtre			selon les camarades		
	écrit	dits	non dits	écrits	dits	non dits	écrits	dits	non dits	écrits	dits	non dits
religieux												
moraux												
hygiéniques												

Il n'importe pas de remplir les cases ainsi définies (on comprendra d'ailleurs que certaines devraient rester vides). Il suffit de distinguer les quatre instances moralisantes (et culpabilisantes) : parentale, laïque, religieuse, amicale, et les trois formes sous lesquelles se manifestait l'exigence : écrite (catéchisme, leçon de morale, exhortations et conseils épistolaires, etc.), dite (commandements exprès, réprimandes, réflexions moralisantes, etc.), non dite (éducation silencieuse, autrement dit qui, simplement par le silence, *laisait entendre* – tant il devait paraître aller de soi que *l'idée même* de certaines fautes, de certains vices, ne puisse me venir à l'esprit).

Ainsi quadruplement éduqué, je considérais comme *dus* (sans qu'il y ait une démarcation nette entre les devoirs religieux, hygiéniques et proprement moraux) : l'obéissance, la « bonne tenue », la politesse, le travail, le « soin », la diligence, la véracité, la sincérité, la patience, l'humilité, la justice, la charité, l'humanité, la pitié, la bonté, la piété, l'assiduité, la propreté, le respect de la personne et de la propriété d'autrui, l'honnêteté, la fidélité, le courage, la droiture, le repentir, la tolérance, la chasteté. Les vices et les fautes étaient : la désobéissance (aux parents, au maître...), l'indolence, la mauvaise tenue, l'impolitesse, la paresse, le mensonge, l'impatience, l'orgueil, l'injustice, l'égoïsme, la méchanceté, la cruauté, le manque d'assiduité et de ponctualité, le manque de propreté et de soin, le vol, le manque de foi, la lâcheté, l'hypocrisie, l'entêtement, la luxure...

Mon « sur-moi », si on veut l'appeler ainsi, était à quatre composantes essentielles. Chaque instance sociologique moralisante induisait sa propre hiérarchie de valeurs. Pour les parents comptaient surtout la piété filiale, l'obéissance et le travail, pour le prêtre l'assiduité aux offices, pour l'instituteur la bonne tenue et la réussite scolaire, pour les camarades et amis la force. La structure de ma conscience était complexe et plus ou moins unifiée, recelant des facteurs de tension et de contradiction.

2. A. Comte, *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, dans *Écrits de jeunesse*, p. 216 n. 1.

3. *Ibid.*

Mais je ne veux pas sous-estimer la part du *moi*. Toute personne humaine a, outre sa sensibilité morale propre, un pouvoir de réflexion, de critique et d'invention. J'avais des exigences qui ne venaient que de moi, que nul ne m'avait ni enseignées ni inculquées, et les quatre hiérarchies morales, les quatre systèmes de valeurs, étaient refondus par mon propre pouvoir de hiérarchisation. Certaines des vertus exigées me laissaient sceptique ; je les acceptais par diplomatie mais les reléguais dans mon moi superficiel : ainsi la vertu d'« obéissance » « arrangeait » trop parents et maîtres pour que je la tiens pour une vertu bien authentique (j'ai désobéi rarement, mais sans remords ni repentir). D'autres étaient admises à faire partie de mon moi profond et essentiel : l'honnêteté, la probité, le courage, la volonté. Était-ce une sensibilité excessive qui me portait à la pitié ? Je me souviens que mon père, croyant me faire plaisir, m'apporta un jour un oiseau pour que je le garde en cage (et certes, je suis redevable à mes parents, si l'on passe sur quelques détails, d'une éducation d'autant plus forte qu'elle fut plus silencieuse, se bornant à me donner toujours l'exemple de leur vie), et que je pleurai jusqu'à ce qu'on lui eût rendu la liberté. J'ai aussi ce souvenir : un rat s'était, pendant la nuit, pris au piège que l'instituteur avait placé dans son grenier. Au matin, c'était la leçon de morale. Elle portait sur les animaux nuisibles. Nous allâmes sur la route nationale qui longeait la cour de l'école, et l'instituteur libéra le rat, non sans nous avoir donné pour tâche de l'écraser de nos galoches comme nuisible. Mes camarades se lancèrent à la poursuite du malheureux rat avec enthousiasme. Je restai en arrière, en essayant de donner le change, et de ne pas laisser voir ma pitié et mon dégoût. (Je rapporte ces deux faits, sans me laisser arrêter par le fait qu'ils sont plutôt à l'honneur de l'enfant que je fus, pour montrer ce qu'il peut y avoir de strictement individuel dans la sensibilité morale).

Cela étant, les variations de ma conscience morale ont été sensibles à travers les âges de la vie. Il me faut donner encore un ou deux exemples. Je passais un jour avec mes camarades près d'un verger jonché de pêches de vigne tombées après la pluie. La plupart coururent en ramasser et en manger. Je ne les imitai pas, disant que je n'en avais pas envie. La vérité est qu'en ce temps-là, la perspective de dérober seulement un fruit m'arrêtait. Il est probable qu'aujourd'hui, dans la même situation, j'y verrais une faute tellement légère qu'elle me semblerait presque nulle. Mais alors, Stoïcien sans le savoir, j'étais porté à ne pas voir de différence entre une faute légère et une grave, l'essentiel étant la faute et la rupture acceptée avec l'état d'innocence. Aujourd'hui, j'admets, avec Montaigne et la plupart des moralistes, des degrés dans la faute et le vice. — Je songe, d'autre part, à la rigide chasteté exigée de nous dans ma jeunesse. Je désapprouve, aujourd'hui (sans toutefois en faire porter la responsabilité sur qui que ce soit – car il s'agissait d'un fait de société), l'éducation qui me fut donnée à cet égard, et que, par un trait de mon caractère, j'ascétisais encore. Je n'envie pas, mais ne désapprouve pas la liberté des mœurs qui est, généralement, celle de la jeunesse d'aujourd'hui. Je crois possible d'en faire bon usage ; et je ne doute pas que j'en eusse, quant à moi, fait bon usage. Les garde-fous extérieurs entravent inutilement notre liberté et notre bonheur lorsque le mal peut être écarté par notre propre énergie. L'éducation morale doit, avant tout, forger la confiance de l'individu en lui-même, en sa raison et en sa volonté.

Il me faut reconnaître encore les variations de ma conscience et de mon jugement sur des questions comme le droit au suicide, que je n'admettais pas autrefois, que j'admets aujourd'hui, ou la peine de mort que j'admets un jour et n'admets plus le lendemain.

On se référera, toutefois, à l'énumération des vertus que j'admettais adolescent. On me dira que certainement, aujourd'hui, je place aussi haut qu'alors toutes les vertus essentielles : véracité, honnêteté, justice, charité... Oui, et cependant ma conscience morale est foncièrement changée, et structurée tout autrement. Car la crainte et l'espoir ne sont plus – ce qui était le cas – les mobiles essentiels de ma volonté. Les idées d'une Volonté surnaturelle gouvernant le monde – d'une « bonté suprême réglant le destin du genre humain », comme dit Herder⁴ – et d'un Jugement dernier, me sont devenues étrangères. Les éléments de ma conscience morale s'organisent autrement, à partir d'un principe et d'un fondement différents, que je me propose ici* d'éclaircir.

4. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. E. Quinet, 1827-28, t. III, p. 143.

b) D'un individu à l'autre. Grand est, à l'heure présente, le désordre des jugements moraux. Quelques exemples suffiront : celui du droit au suicide (que certains revendiquent hautement⁵, qui leur est refusé par d'autres du point de vue moral ou religieux), de la peine de mort (l'opinion, on le sait, est partagée, et pourtant il s'agit de savoir si l'on va laisser vivre un être humain ou le faire mourir), de l'avortement (le désordre est à ce point que les mêmes qui, à tort ou à raison, veulent laisser en vie les grands criminels, peuvent ne voir aucune faute grave à ne pas laisser vivre les bébés virtuels), celui des devoirs envers les animaux (certains sont chasseurs, pratiquent sans scrupule l'art de tuer, d'autres désapprouvent la chasse où l'on tue pour l'art et le plaisir de tuer), etc.

Il est nécessaire d'établir le fondement de la morale afin – en fonction d'une exigence de cohérence – de trancher entre ces positions contradictoires. Car on ne saurait, en morale, garder la thèse (« tu ne dois pas tuer », « tu ne dois pas mentir »...) et l'antithèse (« tue », « mens »...). Il faut choisir. Il n'y a pas de synthèse moralement possible entre le bien et le mal. La morale et la dialectique de type hégélien sont incompatibles. La pensée morale est, en termes hégéliens, une pensée « d'entendement », où un *oui* est un *oui*, où un *non* est un *non*.

Étant donné l'anarchie morale, il ne s'agit pas de chercher le fondement d'une morale déjà existante – puisqu'il y a, en réalité, plusieurs morales se partageant les esprits ou le même esprit. Certes, selon Kant, il est ridicule de prétendre inventer la morale. Il ne s'agit pour lui que de dégager le principe de la moralité à partir des évidences de la conscience commune. C'est admettre l'identité et la non-contradiction de la conscience morale commune. Cela correspondait, peut-être, à la réalité morale de son temps, où il y avait peut-être plus d'uniformité dans les jugements moraux (surtout en Prusse !) qu'aujourd'hui, où les variations et les contradictions de la conscience étaient peut-être négligeables. Mais lorsque règne l'anarchie morale, comment se proposer simplement de chercher le principe et le fondement d'une morale déjà existante ? Il faut, au contraire, trouver un *fil conducteur* permettant d'opérer un tri parmi des opinions contradictoires, d'en rejeter certaines et d'en conserver d'autres, chaque fois pour des raisons suffisantes, et, si toutes les opinions fondées ne se trouvent pas déjà représentées dans les jugements communs, de les autoriser comme légitimes, quoique nouvelles.

3° Troisième raison : on ne saurait, sans fonder la morale elle-même, *fonder une éducation morale*.

Chaque époque a sa forme de courage. En 1572, il consistait à réclamer, avec Montaigne, la liberté de conscience, à donner en exemple Julien l'Apostat. Aujourd'hui, il consiste peut-être à élever des enfants. Mais quelle éducation morale leur donner ? *Quelle morale dois-je vouloir transmettre ?* Celle que j'ai reçue, dont j'ai hérité ? Le plus simple n'est-il pas, dira-t-on, de transmettre cet héritage moral que j'ai reçu ?

Laissons de côté les questions subsidiaires : « la » morale que j'ai reçue est-elle vraiment une et cohérente, étant la résultante, pour la part proprement « reçue », de plusieurs influences sociologiques plus ou moins divergentes ? Est-elle encore tout à fait la mienne, dans la mesure des variations de mes jugements moraux sous l'effet de ma réflexion et avec le siècle ?

Il reste la question essentielle : dois-je vouloir éduquer mes enfants comme je le fus moi-même ? La morale que j'ai reçue, *est-ce celle-là que je dois vouloir transmettre ?* Il faut, en ce cas, l'avoir reconnue bien fondée. Mais alors, quel en est le fondement ? Religieux ? Cela pouvait suffire en un temps où les individus n'examinaient guère les opinions religieuses qui leur avaient été transmises. Aujourd'hui, je dois plutôt craindre, en donnant à la morale un tel fondement, de la mettre en péril. Car je n'ai aucune assurance que la foi religieuse des parents soit encore, demain, celle des enfants. Je dois donc souhaiter de pouvoir donner à la morale un fondement tout à fait indépendant de la religion. Bref, je dois rechercher le fondement d'une morale *indépendante*.

Il faut ajouter que, si l'on se bornait à transmettre l'héritage moral que l'on a reçu sans l'augmenter, cela signifierait que l'on refuse la possibilité d'un progrès moral, d'un progrès dans les idées et les exigences morales. Or, si un tel progrès n'avait pas eu lieu, notre morale serait encore celle des Celtes. Pourquoi l'éducation morale ? Pour former un homme « digne de ce nom ». Quel

5. Tels les membres de l'« Association pour le droit de mourir dans la dignité » (ADMD).

*Le présent travail est une introduction à un petit ouvrage en préparation sur Le fondement de la morale.

homme ? Évidemment l'homme *de demain*, puisque nous éduquons *nos enfants*. La volonté éducatrice est une volonté d'avenir. Elle est, en droit, relative non à l'humanité d'hier, mais à l'humanité de demain. Il convient alors de se demander *quelle humanité* il faut vouloir. La question du fondement de la morale est, plus précisément, celle-ci : quel fondement donner à la morale *de demain*, ou plutôt (car « demain » ne peut naître que d'aujourd'hui) : quel fondement donner à la morale d'aujourd'hui pour demain ?

4° Quatrième raison : la fondation de la morale peut seule nous autoriser à parler d'un « progrès moral », à admettre un « sens de l'histoire » du moins bon au meilleur.

Y a-t-il, depuis l'état primitif des sociétés, un progrès moral, d'abord dans les idées, les exigences morales, ensuite dans les faits, à savoir dans le droit coutumier ou écrit ? Il semble difficile de le nier. Comment ne pas admettre que le retour à certaines pratiques signifierait un recul de la civilisation ? Tels seraient, en Occident, le retour à l'atimie ou à d'autres pratiques de retranchement de la collectivité comme l'excommunication, le retour à la vengeance privée, au talion (qui, toutefois, représentait déjà un progrès par rapport à la vengeance privée dont il tempérerait la violence par une loi d'équilibre), au duel conventionnel (moyen par lequel la collectivité limitait la querelle aux individus concernés, l'empêchant ainsi de dégénérer) ou judiciaire, à la torture légale, aux supplices, au monitoire⁶, à l'inégalité des peines (pour un même délit) selon la race, la caste ou la condition sociale, à l'esclavage... S'il est bon que tout cela ait été supprimé, c'est donc que certaines opinions, coutumes, législations, pratiques, sont, d'un point de vue moral, meilleures que d'autres : la morale de la vendetta ne vaut pas la morale de l'individualisation de la peine, etc. Cependant, si l'on en juge ainsi simplement à partir de la morale qui est aujourd'hui la nôtre, on se heurte à l'objection que chaque collectivité, ayant « la morale qu'il lui faut », comme dit Durkheim, ne peut manquer de juger, par un perspectivisme inévitable, sa morale comme la meilleure, et de mesurer les autres à son aune. Pour chaque collectivité, sa morale est *la* morale, de sorte que le débat entre les morales *collectives* ne peut être tranché à leur niveau. Mais il est un autre plan, celui où l'on juge toutes les morales collectives, telles qu'elles se traduisent par des idées morales courantes, des mœurs, des coutumes, des lois. Ce plan est celui de la morale légitimée, fondée en droit, par conséquent réellement *universelle*. S'il est possible de parler d'un *progrès*, en Occident, des idées morales et du droit, cela ne peut être que du point de vue de la morale universelle, et non pas de notre morale collective comme telle – même si leur contenu est substantiellement le même (ce qui reste à vérifier).

Remarques.

a) Le progrès (si progrès il y a – car on ne peut encore l'admettre que *conditionnellement*) en Occident, surtout depuis la Renaissance, des idées morales et du droit, ne va pas sans périodes de régression et de recul. L'esclavage dans les Colonies et la traite des Noirs, supprimés par Convention (1793), furent rétablis sous le Consulat (1802). La règle *nulla poena sine lege*, inscrite dans la Constitution des États-Unis (1787) et la Constitution française de 1791, d'après laquelle aucune peine ne peut être infligée si elle n'est pas explicitement prévue par une loi, fut abandonnée par le Code pénal nazi. La peine de mort, abolie en 1889 en Italie, fut rétablie par le gouvernement fasciste.

Une telle régression n'est pas, on le remarque, indépendante des régimes politiques. Des constatations du type de celles-ci, si elles se confirmaient, la montreraient liée à un recul de la vie démocratique, à un retour en force des régimes despotiques, dictatoriaux, autoritaires. Il en faudrait conclure que la démocratie favorise, plus que les autres régimes politiques, le progrès de la morale et du droit. De cela résulterait qu'elle est le meilleur régime politique.

b) Le progrès dans les idées morales précède et annonce le progrès dans les législations : l'abolition de la torture judiciaire, avant d'être réalisée par la Révolution, avait été demandée par

6. Jusqu'en 1789, lorsqu'un crime avait eu lieu, le curé de l'endroit, pendant la messe du dimanche, exhortait les fidèles à dénoncer le coupable.

Montaigne, Augustin Nicolas⁷, Beccaria⁸ et les philosophes du XVIII^e siècle ; avec Beccaria a commencé, dès le XVIII^e siècle, la campagne pour l'abolition de la peine de mort ; l'obligation, aujourd'hui légale, de secourir une personne en danger grave, n'était jadis qu'un devoir purement moral – et l'on pourrait multiplier les exemples.

Le principal obstacle qui s'oppose à ce que le progrès au plan des idées morales se traduise rapidement par un progrès dans les faits, c'est-à-dire dans ce que les législations rendent obligatoire, est constitué par *les intérêts*. Ce sont les intérêts des armateurs et des colons blancs des Antilles ou de La Réunion qui empêchent la Constituante d'abolir la traite et l'esclavage. Barnave, leur porte-parole à l'Assemblée, tout en condamnant l'esclavage en principe, déclara qu'il fallait le laisser subsister sous peine de ruiner « les colonies ». Quels intérêts font, avant tout, obstacle à la réalisation des idées morales ? Évidemment les intérêts *des classes dominantes*⁹.

Il en résulte que les idées morales sont particulièrement difficiles à réaliser lorsqu'elles portent atteinte aux intérêts matériels des possédants – à la propriété et à la richesse.

C'est ainsi que les règles essentielles posées par d'Alembert ont été, et sont encore, d'une difficile application. Il distingue, rappelons-le, « deux sortes de nécessaire, l'absolu et le relatif » : « l'absolu est réglé par les besoins indispensables de la vie ; le relatif par l'état et les circonstances »¹⁰. Il pose alors les deux règles suivantes (que nous dégageons car elles sont quelque peu implicites) :

Règle 1. Avant toute considération sur le nécessaire relatif, si, dans un État (et c'est le cas général), un certain nombre de personnes manquent du nécessaire absolu, les autres doivent à l'État (pour être justement réparti), sur ce qu'elles ont au-delà, tout ce qu'il faut pour que les premières aient leur nécessaire absolu (fût-ce, par conséquent, aux dépens de leur nécessaire relatif).

Règle 2. Le luxe étant « au nécessaire relatif ce que celui-ci est au nécessaire absolu », si des personnes manquent du nécessaire relatif, les autres doivent à l'État, sur ce qu'elles ont au-delà, et qui est du luxe¹¹, tout ce qu'il faut pour que les premières aient leur nécessaire relatif.

On peut résumer cela par le schéma suivant :

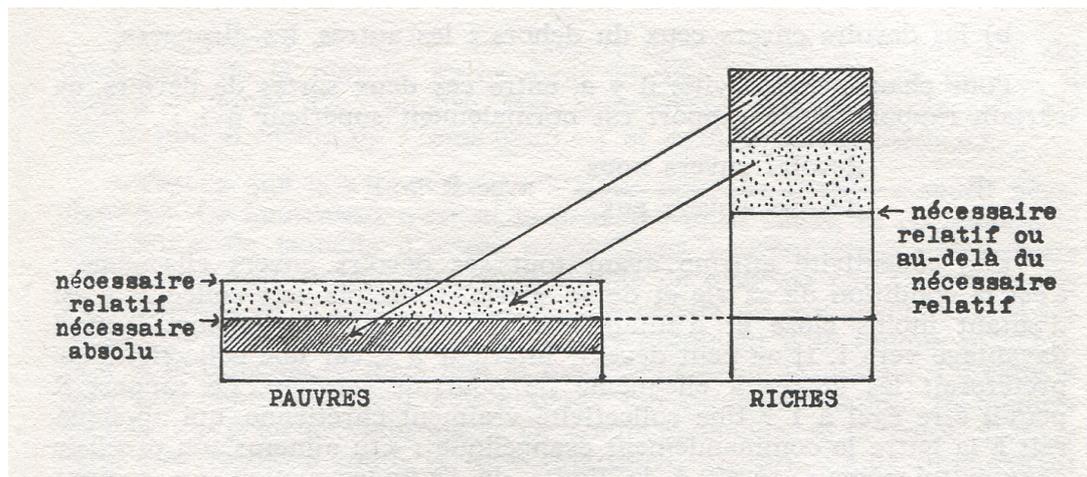
7. *Si la torture est un moyen sûr à vérifier les crimes ?* (1682).

8. *Dei Delitti e delle Pene*, Milan, 1764.

9 C'est pourquoi on peut retenir, en gros, ce jugement de Laukhard, Allemand instruit contemporain de la Révolution française : « Si l'on veut se renseigner sur une révolution, il ne faut pas s'adresser, à mon avis, aux bourgeois aisés, encore moins aux commerçants, aux Juifs, aux usuriers, aux savants, aux fonctionnaires rétribués par l'État ; il faut surtout se garder d'interroger ces parasites qui ont pris la douce habitude de vivre de l'ancien système, d'exploiter les préjugés de la nation, ses superstitions et son luxe. Ces gens-là ne sauraient donner une idée exacte des transformations qui se sont opérées dans l'État, car ils y ont trop perdu eux-mêmes pour apprécier avec équité le bénéfice que la masse en a retiré. C'est au paysan qu'il faut s'adresser, à l'ouvrier qui produit des objets de première nécessité, en un mot à la classe des producteurs et non à celle des consommateurs, et par-dessus tout, dédaigner les récriminations intéressées du prêtre, du courtisan, du coiffeur, de la modiste et autres gens de même condition » (*Un Allemand en France sous la Terreur : Souvenirs de Frédéric-Christian Laukhard*, traduits et précédés d'une introduction par W. Bauer, Paris, 1915).

10. *Essai sur les éléments de philosophie*, dans *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, 1759, t. IV ; cité d'après *Œuvres de d'Alembert*, Paris, Didier, 1853, p. 249.

11. « Le luxe est un crime contre l'humanité, toutes les fois qu'un seul membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas ». *Ibid.*, p. 251.



La double règle de *solidarité sociale* posée par d'Alembert joue aujourd'hui beaucoup plus qu'au XVIII^e siècle. Elle est au principe des lois sur l'imposition des revenus et des fortunes et de nombreuses lois sociales. Dans la France d'aujourd'hui, le luxe proprement dit et la misère ont un caractère exceptionnel.

Mais si les règles de d'Alembert sont, dans notre État, entrées, en gros, en application, il est loin d'en être de même partout. De plus, ces règles elles-mêmes sont encore posées trop étroitement dans le cadre *d'un État*. Elles doivent être universalisées, affirmées valables à l'échelle de l'humanité. C'est, semble-t-il, une obligation morale que la justice dans la répartition des richesses se réalise, conformément aux *règles de d'Alembert généralisées*, pour tous les hommes. Cela ne peut se faire rationnellement par des initiatives individuelles ou collectives. Or un État mondial n'existe pas encore. Il convient donc, à l'heure actuelle, d'une part que se développent, dans l'urgence, les initiatives individuelles et collectives, d'autre part que l'humanité, dans son ensemble, poursuive la tâche de son unification.

5^o Enfin, il convient d'expliciter le fondement de la morale universelle parce qu'elle est en train de devenir la morale effective de l'humanité. Ce fondement ne peut plus être la religion puisque les religions demeurent diverses et mutuellement exclusives. Il doit être tel que tous les hommes puissent le reconnaître, et ne peut donc se trouver dans ce qui les sépare et les oppose.

Jusqu'à présent, et depuis les origines, l'humanité a été scindée en collectivités qui s'ignoraient ou s'opposaient. Chaque collectivité avait sa morale, déterminée par ses conditions de vie et de survie. Toute autre morale, qui lui eût été inculquée du dehors, eût été pour elle un principe de désorganisation. Dans toute collectivité, il y avait, il y a ce que l'on considère comme *du*. Ces devoirs sont de deux sortes, pour autant que la collectivité est quelque chose de *clos*, hors de laquelle est *l'autre*, l'étranger :

- a) les devoirs envers les membres de la communauté (dont soi-même),
- b) les devoirs envers ceux du dehors : les autres, les étrangers.

Pour chaque collectivité, il y a, entre ces deux sortes de devoirs, un certain rapport, et ce rapport est normalement supérieur à 1 :

$$R = \frac{\text{devoirs envers nous}}{\text{devoirs envers eux}} \quad \text{avec } R > 1$$

Une collectivité affirme avant tout ses devoirs envers elle-même : c'est la condition de sa vie et de sa survie. Toutefois, une collectivité est d'autant moins *close* et d'autant plus *ouverte* que le rapport R tend davantage vers 1. Il ne peut devenir inférieur à 1, car une collectivité qui préférerait les autres à elle-même ne pourrait survivre. Le rapport R peut-il être égal à 1 ? Une collectivité vraiment chrétienne, qui appliquerait à la lettre le commandement évangélique : « tu aimeras ton prochain comme toi-même », serait à la limite de l'autodestruction. La communauté chrétienne

aurait dû périr. Si pourtant elle s'est organisée, maintenue, cela n'a pu être qu'en étant infidèle à ses propres principes, infidèle à sa morale.

Toutefois, s'il en est ainsi, c'est seulement aussi longtemps que les collectivités sont dans une mutuelle opposition, sont purement et simplement plusieurs sans être plusieurs *en une*. Et aujourd'hui encore, certes, l'humanité est scindée en deux « blocs », en deux semi-humanités antagonistes – deux « blocs » et deux seulement, car, si le bloc de l'Ouest n'existait pas, l'unité humaine se réaliserait, ou pourrait se réaliser, rapidement sous la tutelle de la grande puissance de l'Est¹², et inversement. Or, jusqu'à présent, l'humanité est allée constamment dans le sens de son unité, les collectivités multiples et éparses s'intégrant à des ensembles toujours plus vastes. Aujourd'hui, une seule grande scission subsiste, séparant les humains d'autres humains. Il n'est pas déraisonnable de penser qu'elle se résoudra et que se réalisera l'unité humaine. Alors les collectivités, ne voyant plus les unes dans les autres des ennemies, des adversaires, car elles seront plusieurs *en une*, parties d'un même tout et solidaires (économiquement, socialement, politiquement), chacune pourra traiter les autres comme elle-même sans se nuire à elle-même, puisque les autres feront de même, et le rapport R pourra devenir partout égal à 1. Il n'y aura plus de morale collective prenant le pas sur la morale universelle, mais les morales collectives, qui ne feront qu'affirmer les devoirs de chaque collectivité envers elle-même pour autant qu'elle entend conserver ses traits propres, seront subordonnés à la morale universelle, à laquelle elles ajouteront sans en rien retrancher. Or l'humanité est prête à comprendre cette morale universelle, si elle n'est pas prête à la réaliser. Ou plutôt cette morale est déjà la sienne, au plan des idées générales, des discours et des mots. Il convient d'en expliciter le fondement : le discord des religions, notamment, rend, pour le philosophe, cette tâche nécessaire.

II

Nous venons de donner les raisons de répondre à la question du fondement de la morale. Après avoir justifié la question, il faut – il faudra – tenter d'y répondre. Mais auparavant, il convient de réfléchir sur la notion même de « fondement » ; et ensuite sur la méthode.

Qu'est-ce que le « fondement » ? Nous pouvons le dire d'abord négativement. Le *fondement* n'est ni le *principe*, ni la *cause*, ni l'*origine*. Une proposition de laquelle d'autres propositions peuvent être tirées, mais qui ne peut être tirée d'elles, joue le rôle de *principe* par rapport à ces propositions : le principe est le point de départ de leur déduction. Si les règles morales et les devoirs particuliers découlent d'un unique principe, c'est là le principe – mais non le fondement – de la morale. L'*Évangile* définit le commandement « tu aimeras ton prochain comme toi-même » comme un *principe*, puisqu'à ce commandement, et à celui d'aimer Dieu, « *se rattache* toute la loi » (Matthieu, 22, 40). « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » est également un principe : « de ce seul impératif, précise Kant, tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe »¹³. Mais Kant, après avoir dit : « nous avons exposé clairement, et en une formule qui le détermine pour toute application, le contenu de l'impératif catégorique qui doit renfermer le principe de tous les devoirs », ajoute : « *s'il y a des devoirs en général* »¹⁴ – ce qui montre qu'il ne confond pas le *principe* et le *fondement*, car du principe, on peut demander *la raison*, c'est-à-dire le fondement. On peut dire, certes, que la morale, comme les mathématiques, « se fonde » sur tel(s) ou tel(s) principe(s), mais ce n'est là que le fondement en un sens *relatif*. La morale n'est effectivement fondée, en un sens *absolu*, que si l'on peut donner le fondement, c'est-à-dire la justification radicale, du principe lui-même. On peut concevoir, par exemple, une morale où toutes les règles et les devoirs particuliers se rattacheraient au principe : « Agis toujours de manière à réduire autant que possible le mal qu'il y a dans le

12. Dans cette hypothèse, la disparition de l'opposition du bloc adverse entraînerait sans doute un relâchement général de la tension et des contraintes et le développement de la liberté.

13. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, réimpr. de 1964, p. 136-7.

14. *Ibid.*, p. 144. Au début de l'alinéa, Delbos a omis de traduire *wenn*. Il faut lire : « Ainsi nous avons réussi au moins à prouver que *si* le devoir est un concept qui doit avoir un sens [...] ».

monde ». Elle ne serait pas vraiment fondée aussi longtemps que le fondement de ce principe, c'est-à-dire son *pourquoi*, ne serait pas tiré au clair.

Le fondement n'est pas non plus la *cause*. Schopenhauer fait cette confusion. Notons que la distinction du *principe* et du *fondement* est chez lui très soigneuse :

« On appelle principe [*Princip*] ou proposition première d'une morale, l'expression la plus brève et la plus précise pour signifier la conduite qu'elle prescrit, ou, si elle n'a pas la forme impérative, la conduite qu'elle regarde comme ayant par elle-même une valeur morale. C'est donc une proposition qui renferme la formule de la vertu en général, le *ho ti* de la vertu. Quant au fondement [*Fundament*] d'une morale, c'est le *dioti* de la vertu, la raison de l'obligation, du commandement, de la louange. »¹⁵

« Ne fais de mal à personne ; aide plutôt chacun selon son pouvoir », tel est, à ses yeux, le principe de la morale. Et c'est ce principe qu'il s'agit de *fonder* :

« C'est là le *ho ti* dont on cherche encore le *dioti*, la conséquence dont on cherche la raison, enfin la *donnée* première à laquelle se rapporte la *question*. . . Résoudre ce problème serait découvrir le fondement [*Fundament*] vrai de l'éthique [...]. »¹⁶

Mais, comme la morale n'a pas affaire, selon lui, à la manière dont les hommes *doivent* se conduire mais à la manière dont ils se conduisent, la question dite du « fondement » se ramène à la question de la *cause* des actions moralement bonnes, c'est-à-dire non égoïstes :

« Pour découvrir le fondement [*Fundament*] de l'éthique, il n'y a qu'une route, celle de l'expérience : il s'agira de rechercher si, absolument parlant, il se rencontre des actes auxquels il faut reconnaître une *valeur morale véritable*, tels que seraient des actes d'équité spontanée, de charité pure, des actes inspirés par une réelle noblesse de sentiments. Il faudra ensuite les traiter comme des phénomènes donnés, qu'il s'agira d'expliquer correctement, c'est-à-dire de ramener à *leurs causes vraies*. »¹⁷

Cela étant, le fondement de la morale est la pitié, car « la pitié est par excellence le ressort de la moralité »¹⁸. On accordera que la pitié peut être le mobile de nombreuses actions morales, tout comme l'amour, la bienveillance, le respect de la loi morale, etc. Mais observer cela n'est pas répondre à la question. Pourquoi, en effet, reconnaître une « valeur morale véritable » aux actes non égoïstes ? En vertu du principe de la morale : « Ne fais de mal à personne, etc. ». Mais ce principe, Schopenhauer l'a-t-il *fondé* ? Il n'a fait que donner la *cause* d'actions où ce principe est mis en application. Mais que vaut le principe lui-même ? Il est vrai, soit ! Encore faut-il établir sa valeur de vérité, et ce ne peut être que par une *raison*, non par une *cause*. Car la cause explique le *fait*, tandis que la raison établit le *droit*.

La question du fondement doit également être distinguée de la question de l'origine. C'est à une telle question que répondent, par exemple, Polybe¹⁹ ou Lucrèce. Selon celui-ci, la découverte du feu et le foyer sont à l'origine de la civilisation, et la naissance des idées morales s'explique par le souci commun des adultes de protéger leurs foyers. Comme nous l'écrivions jadis²⁰ :

« Le changement des conditions d'existence entraîna de nouvelles façons de sentir. Sortant de leur isolement atomique, les individus commencèrent à éprouver des sentiments liés au groupe comme tel. Le souci de la protection du foyer était commun à tous les hommes des foyers voisins. Cette identité de situations, de sentiments et de préoccupations fit naître une compréhension mutuelle antérieure au langage et au contrat. De la voix encore à peine articulée et du geste indicatif, les chefs de famille se promirent de renoncer à la violence lorsqu'elle était contraire à leur intérêt commun pour leur descendance. Il fut entendu qu'il était juste d'épargner et de protéger les faibles – femmes et enfants. Que cette promesse ni parlée ni écrite, gesticulée, ait été respectée est prouvé par le fait même que l'humanité a survécu. Car l'enfant, contrairement aux petits des animaux, ne peut survivre sans être aidé. Il a besoin de la mère longtemps après la naissance. Il est le faible par excellence. Si donc il n'y avait eu

15. *Le fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, réimpr. de 1925, p. 34.

16. *Ibid.*, p. 35

17. *Ibid.*, p. 103.

18. *Ibid.*, p. 147.

19. *Histoire*, VI, 2, 6.

20. *Lucrèce ou l'expérience*, Paris, 1967, p. 83-84. On peut rapprocher de la pensée de Lucrèce celle d'A. Comte, pour autant qu'il voit la source de la moralité dans la famille : « Comte pense profondément, dit P.-F. Pécaut, qu'elle a sa source dans l'amour de l'enfant pour la mère, plus tard de l'homme pour l'épouse, du père pour la fille » (Introduction au *Catéchisme positiviste*, p. XXII, Paris, Garnier).

d'autre loi entre les hommes que celle du plus fort, les adultes n'auraient pas épargné et protégé les enfants, et l'espèce se fût éteinte. La tendresse pour les faibles et la décision collective de les respecter et de les aider étaient les conditions de la survie de l'espèce. La véritable force de l'humanité, celle qui lui assura l'avantage dans la lutte pour la vie, fut la capacité des forts de servir les faibles. ».

Tout cela, disons-le en passant, fait songer *a contrario* à Nietzsche et fait signe vers quelques-unes de ses erreurs : quelle que soit la valeur de son opposition entre une morale « de maîtres » et une morale « d'esclaves », il faut soigneusement distinguer les *esclaves* et les *faibles*, car les faibles par excellence sont les enfants, qui ne sont nullement, comme tels, esclaves, ni ne sont, pour les forts, généralement objets de mépris, mais, le plus naturellement, objets d'amour (désintéressé, car aléatoire est leur reconnaissance) ; quelle que soit la valeur de sa psychologie de l'homme « bon » comme « décadent » puisque préférant le présent à l'avenir²¹, il ne faut pas oublier que le *bon* est avant tout le père de famille²² qui chasse, guerroye, travaille pour l'épouse et les enfants, sacrifie bien souvent son présent et ses avantages égoïstes à leur avenir, dont, par conséquent, la bonté fondamentale, loin d'être « décadente », repose sur la volonté d'avenir.

Cependant Lucrèce n'entend pas donner le *fondement* de la morale : il ne s'agit pas pour lui de valider mais d'expliquer. Nietzsche, lui, distingue bien, apparemment, la question du fondement, et celle de l'origine. Il récuse la question du fondement. Les philosophes ont voulu fonder « la morale » comme si celle-ci était donnée et n'avait pas à être problématisée. Ainsi ont fait Kant, Schopenhauer :

« Ce que les philosophes appelaient “fonder la morale” et ce qu'ils exigeaient d'eux-mêmes sous ce nom, n'était, à le bien voir, qu'une forme savante de la croyance naïve à la morale régnante, un nouveau moyen de l'exprimer, donc un état de fait à l'intérieur d'une moralité donnée et même, en dernière analyse, une façon de nier que cette morale pût être envisagée comme un problème. »²³

Schopenhauer, par exemple, ne problématisé pas ce qu'il donne comme le « principe » de la morale : « Ne fais de mal à personne, etc. ». Il entend seulement le *fonder*, en quoi il ne pouvait qu'échouer, dit Nietzsche, ce principe étant évidemment faux « dans un monde dont l'essence est la volonté de puissance »²⁴. Ce que recherche Nietzsche n'est donc pas le fondement mais l'*origine* de la morale, des « préjugés moraux »²⁵. C'est du moins ce qu'il semble au premier abord. Mais Nietzsche n'en reste pas là. Ce qui l'intéresse, par-delà la question de l'origine, est bien celle de la *valeur* de la morale²⁶, à savoir de la valeur du non-égoïsme, de la pitié, du renoncement, de l'abnégation – de la morale altruiste. Il ne convient pas de tenir « la valeur de ces “valeurs” pour donnée, réelle, au-delà de toute mise en question », comme le fait Schopenhauer :

« Nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, et la *valeur de ces valeurs* doit tout d'abord être mise en question. »²⁷

Soit ! et, en ce qui nous concerne, nous n'avons, jusqu'à présent, pris à notre compte aucun « principe » moral, et lorsque nous avons paru admettre certaines valeurs, cela a toujours été *conditionnellement* (c'est-à-dire sous réserve que soit trouvé le « fondement » recherché). Mais Nietzsche ajoute :

« et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les milieux qui leur ont donné naissance, au sein desquels elles se sont développées et déformées ».

Ici se réintroduit la confusion entre *fondement* et *origine* ou *histoire*. Que la détermination des valeurs morales se soit faite au sein d'une race de maîtres, de dominateurs, ou parmi la foule des

21. *La généalogie de la morale*, Avant-Propos, § 6.

22. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », dit l'Évangile. On peut remarquer ici que depuis l'origine de l'homme, l'homme, sans même le formuler, a appliqué un principe plus exigeant encore, quoique plus limité : « Tu aimeras ton enfant plus que toi-même ». Sinon, si l'homme n'eût connu que le strict égoïsme, l'humanité ne se fût pas perpétuée.

23. *Par-delà le bien et le mal*, § 186 (trad. G. Bianquis).

24. *Ibid.* Il ne faut pas objecter à Nietzsche que le principe de la morale concerne ce qui *doit* être, non ce qui est, car Schopenhauer a précisément voulu se placer sur le seul terrain de la réalité, de la « conduite réelle de l'homme » (*Le fondement de la morale*, tr. citée, p. 42).

25. *La généalogie de la morale*, Avant-Propos, § 2.

26. *Ibid.*, § 5.

27. *Ibid.*, § 6 (trad. H. Albert).

esclaves, des inférieurs de toutes sortes, cela permet de distinguer les valeurs quant à leur origine, cela n'entraîne rien quant à leur valeur. La morale chrétienne a pu naître dans un milieu de faibles et de déshérités : il *se peut*, cependant, qu'elle ait, en droit, valeur universelle. Pour fonder la morale, il n'y a pas lieu de s'aventurer dans ce que Nietzsche lui-même reconnaît être « un monde d'hypothèses »²⁸ au sujet de son origine, pas plus que, pour fonder les mathématiques, il n'y a lieu de se référer à leur histoire. L'étude des conditions et des circonstances dans lesquelles les hommes sont parvenus à découvrir les vérités morales fondamentales importe peu à la saisie et à la déduction de ces vérités elles-mêmes. Que les esclaves aient réclamé un peu de pitié et d'humanité, que les « inférieurs » aient revendiqué l'égalité et les exploités la justice, cela est, après tout, assez naturel.

Si l'on considère maintenant la notion de « fondement » pour elle-même, encore faut-il distinguer entre le fondement qui ne fait que rendre *possible* ce qu'il fonde et le fondement qui lui donne légitimité et validité. Au premier sens, « fondement » est, proprement, un terme d'architecture ; il s'entend de la « maçonnerie qui sert de base aux murs d'un édifice » (Littré). On parle de « jeter les fondements » d'un édifice, d'une ville, d'« asseoir les fondements » sur le roc, sur pilotis, etc., de détruire des palais, des maisons, des murs « jusqu'en leurs fondements ». Les fondements une fois « jetés », édifier l'ouvrage lui-même devient *possible*. Mais l'ouvrage ne va pas résulter des fondements par une conséquence nécessaire. Il demeure œuvre contingente. Le fondement, en ce premier sens, est ce qui permet, ce qui soutient, ce sur quoi quelque chose repose, prend appui. Nous disons que c'est le fondement en un sens *négatif*. En un second sens, le fondement est la raison suffisante, la justification de quelque chose, par suite – disons-le avec André Lalande (*Voc.*, 5^e éd., sens A) – « ce qui justifie une opinion, ce qui détermine l'assentiment *légitime* de l'esprit à une affirmation ». Il est vrai qu'une assertion peut être légitimée comme étant la conséquence d'un principe. Elle est ainsi « fondée », mais seulement en un sens relatif ou conditionnel, c'est-à-dire sous la condition que le principe soit lui-même fondé. Le principe donne légitimité ou validité seulement conditionnellement. Le fondement est inconditionnel. Il est, si l'on veut, *le* Principe. Tous autres principes lui sont subordonnés. Le fondement de la « morale », en un sens négatif, est ce sans quoi il ne serait pas possible de donner un sens à cette notion, bref sa condition nécessaire. Le fondement de la morale, en un sens *positif*, est « ce qui légitime pour la raison notre reconnaissance d'une vérité morale » (Van Biéma, dans Lalande, 1. c.), bref sa raison suffisante.

Ce que nous recherchons ici est, avant tout, le fondement de la morale en un sens *positif*, car il s'agit pour nous de fonder la *valeur* des valeurs morales. Il s'agit de la légitimation de la morale. Pour l'instant, nous ne savons pas encore si la morale n'est pas tout entière une illusion. Le soupçon qu'il en est peut-être ainsi n'est pas sans motifs. Nombre de religions, telles, par exemple, les religions polythéistes, nous paraissent aujourd'hui n'avoir été que des produits illusoire de l'imagination humaine ; d'aucuns pensent que les dogmes des modernes religions monothéistes sont dans le même cas. Les grands systèmes de métaphysique pourraient bien n'être aussi que de belles constructions sans vérité, si du moins l'on entend par « vérité » la conformité avec la nature des choses. Que de théories politiques aussi nous paraissent reposer sur le plus complet arbitraire ! À quoi l'on pourrait ajouter les pseudosciences, telles que les sciences occultes, la psychanalyse, ou autres. Pourquoi, dès lors, n'en serait-il pas de même de la morale ? Certes, les morales collectives sont des faits, en ce sens, avons-nous dit, que, dans chaque collectivité, il y a ce que l'on considère comme *du*, et que les conduites possibles y sont jugées du point de vue du « bien » et du « mal ». Mais y a-t-il, au-dessus de ces morales effectives, et qui relèvent de l'explication sociologique ou historique, ou de la justification conditionnelle (c'est-à-dire à partir des principes sur lesquels se fait, dans une société donnée, l'accord des esprits, mais qui ne sont, peut-être, ni reçus ailleurs, ni recevables par la raison), une morale *de droit*, vraiment universelle ? On peut en douter (et, pour l'instant, nous-même n'allons pas au-delà de ce doute). Aussi, ce que nous nous proposons, en « fondant » la morale, est-il bien de la mettre à l'abri de ce doute.

28. *Ibid.*, § 5.

Du reste, s'il se trouvait que ce que nous appelons « morale » se réduit à des faits sociaux, qu'elle est, dès lors, sans fondement absolu, et d'ailleurs « n'a pas plus besoin d'être fondée que la nature », ainsi que le dit Lévy-Bruhl (cité par Louis Boisse, dans Lalande, 1, c.), il n'y aurait pas lieu d'en chercher le fondement, même négatif. Il y a un fondement négatif de la morale seulement s'il y a une morale, et il y a une morale seulement si elle est positivement fondée. Toutefois, il est nécessaire de déterminer le fondement positif de la morale pour déterminer son fondement négatif. Nous pouvons déterminer celui-ci dès à présent, quoique seulement conditionnellement, c'est-à-dire en faisant l'hypothèse qu'il y a bien une morale universelle ayant sens de vérité (nous entendons par là, si, par exemple, l'on doit tenir ses promesses, ne pas mentir, etc., qu'il est *vrai* que l'on doit tenir ses promesses, ne pas mentir, etc.). En effet, s'il y a une morale, cela signifie qu'a été fondée la différence de valeur des conduites, qu'est légitime la distinction du bien et du mal. Or le « bien », de quelque façon qu'on l'entende, est ce qu'il faut vouloir réaliser, le « mal » ce qu'il ne faut pas vouloir réaliser, et qu'il faut vouloir extirper, autant que possible, de la réalité humaine et du monde humain. Par ce qu'on appelle « morale », il est essentiellement proposé au vouloir humain de tenir compte de l'inégale valeur des conduites eu égard au bien et au mal, et il est exigé de lui qu'il veuille réaliser ce qui est bon et le veuille de la bonne façon. Or cela suppose que le vouloir humain soit *libre pour le bien*. La liberté du vouloir est ce sans quoi l'exigence morale n'aurait pas de signification. Car il n'y aurait pas à exiger quoi que ce soit d'une volonté qui ne pourrait pas vouloir autre chose que ce qu'elle veut et autrement qu'elle ne veut. La liberté est le fondement négatif de la morale – fondement *négatif* car la liberté rend seulement possible l'exigence morale. Qu'il veuille réaliser le bien, cela *peut* être exigé du vouloir humain. Mais de quel *droit* exiger cela, c'est ce qui n'est encore par là nullement décidé.

On objectera peut-être qu'en faisant de la liberté le fondement seulement négatif de la moralité, on *sépare* la liberté de la morale, de même que les fondations d'un bâtiment peuvent exister sans l'édifice. Or, s'il est exigé de la liberté qu'elle veuille le bien, ce n'est pas, dira-t-on, en ce sens qu'elle devrait subir cette exigence et s'y soumettre comme à quelque chose qui lui serait totalement extérieur : l'exigence, pour la liberté, de vouloir le bien et de le vouloir de la bonne façon, n'est une exigence morale que si elle est en même temps sa propre exigence. S'il en était autrement, la soumission à la règle morale se ferait dans la non-liberté. Or on ne peut demander à la liberté de vouloir la non-liberté. Il faut donc qu'en voulant le bien, la loi morale, ou comme on voudra dire (car ce n'est pas le problème ici), elle veuille en même temps la liberté, ce qui est possible si elle est en soi liberté-pour-le-bien, de sorte qu'elle ne soit véritablement liberté (liberté *en acte*, au sens d'Aristote, ou *pour soi*, au sens de Hegel) qu'en voulant le bien, ou si la loi morale est une loi qu'elle se donne à elle-même, etc. Mais, en ce cas, la liberté n'est pas le fondement simplement négatif de la morale : la liberté, si on la comprend bien, c'est-à-dire avec la vocation qu'elle porte en elle, contient en elle toute la morale. Kant peut dire, en ce sens :

« Si la liberté de la volonté est supposée, il suffit d'en analyser le concept pour en déduire la moralité avec son principe. »²⁹

La liberté de la volonté consiste, en effet, « dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi », dans l'autonomie : or le principe de l'autonomie de la volonté est « le principe suprême de la moralité ». Du reste, ce n'est là qu'un exemple. Nous n'entendons pas viser Kant en particulier. Ce qui nous intéresse est la chose même. Or il est vrai que l'existence morale ne saurait se présenter à la liberté comme signifiant pour elle la non-liberté, car, en ce cas, encore devrait-elle être assortie de sanctions (promesses ou menaces), et elle n'aurait plus le caractère d'une exigence *morale* puisqu'elle présenterait le bien comme devant être voulu non pas pour lui-même, mais sous la considération des sanctions d'un bon ou d'un mauvais vouloir.

Ainsi l'exigence morale, avec la différence du bien et du mal, l'obligation de préférer le bien au mal, etc., ne se présente pas à la liberté comme lui étant tout à fait *extérieure*. Nous admettons cela. Mais *c'est la liberté même* qui peut toujours décider de considérer l'exigence morale comme quelque chose lui étant *étranger*, qui peut nier un fondement quelconque (autre que de convention) à la

29. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. cit., p. 181.

différence du bien et du mal, etc. Ne voit-on pas l'individu, bien souvent, ou la plupart du temps, demander, ou se demander, quel intérêt, autre que le bien, il a au bien, ou s'il n'aurait pas quelque intérêt au mal, en dépit du mal ? Ou la liberté est un « pur rien », dit Kant, ou elle doit agir d'après une loi, et une loi qui soit sa loi (autonomie). Mais la liberté peut très bien n'être pas effrayée par le « rien », comme s'il y avait une sorte de connivence entre elle-même et le rien ; elle peut se penser elle-même comme liberté *pour le rien*, liberté anarchique et annihilatrice, en soi sans aucun rapport nécessaire avec quelque chose comme le bien et le mal, et justement pour pouvoir avoir avec le bien et le mal un rapport *libre*. Si l'on dit que la liberté est en soi liberté-pour-le-bien, qu'elle est vouée au bien, que la liberté vraie est la liberté morale, de sorte que la liberté pour soi et la moralité sont la même chose, on donne à la liberté une *nature*, on méconnaît la liberté. Car la liberté n'a pas une vocation définie inscrite en elle, elle a vocation pour tout, et elle peut être liberté sous une loi ou sans loi. D'une part nous avons la liberté, et, d'autre part, nous avons tout le reste, c'est-à-dire *tout* (car la liberté n'est pas quelque chose parmi les choses, une partie du tout), et, de « tout », la liberté peut faire ce qu'elle veut. Tout n'est rien, si elle le veut. « Chacun est un tout à soi-même, dit Pascal, car, lui mort, le tout est mort pour soi » (*Pensées*, Br 457). Mais il n'est pas besoin d'attendre la mort pour que tout soit, s'il me plaît, mort pour moi. La liberté est précisément ce pouvoir d'être déjà comme mort, et, à la limite, de n'être pas plus touché ou intéressé par quoi que ce soit que si l'on était mort. Folie ? Oui si l'on est dans cet état non librement. Mais sagesse si l'on meurt ainsi tout à fait librement, pour l'intérêt, par exemple, qu'il y a à connaître l'absolue sécurité (le mort ne peut mourir) et l'absolue puissance (nous-même contre-pesant le tout). Ainsi la liberté est bien en soi dénuée de nature, sans intérêt nécessaire pour quoi que ce soit, sauf elle-même, si l'on veut (mais elle est libre de ne lier cet intérêt pour elle-même à rien d'autre – spécialement pas à la moralité –, ou de le lier aussi bien à n'importe quelle négation qu'à n'importe quelle affirmation). Ainsi rend-elle possible la moralité, comme nous l'avons dit, mais tout en restant en soi absolument indifférente au bien et au mal.

III

La liberté est le fondement négatif de la morale, s'il y a une morale. Quant à fonder celle-ci positivement, c'est-à-dire de façon telle qu'il ne soit pas possible d'en nier *avec raison* le bien-fondé, c'est ce à quoi il faut travailler maintenant, non pourtant sans s'être, auparavant, interrogé sur la méthode à adopter, et c'est là le dernier objet de la présente « introduction ».

Kant, on le sait, remonte, par la voie analytique, des jugements moraux prononcés par la conscience commune au principe qui les fonde³⁰ à savoir le principe de l'autonomie de la volonté, et ensuite, par la voie synthétique³¹, fonde ce principe lui-même à partir du concept de la liberté. Cette voie ne peut être la nôtre : comme nous l'avons noté, les jugements moraux de la conscience commune sont, aujourd'hui du moins, divers et contradictoires. L'une des raisons que nous avons données d'établir le fondement de la morale a été la nécessité de mettre un terme à l'anarchie qui règne dans les jugements moraux. Il faut noter aussi la discordance qui existe entre les jugements de la « conscience commune » kantienne et la nôtre, si l'on en juge par certains des exemples que Kant donne à l'appui de son analyse : que conserver sa vie soit un devoir³², voilà un point de vue que beaucoup de nos contemporains, qui revendiquent le droit au suicide, ne partagent pas ; qu'assurer son propre bonheur soit un devoir constituerait un autre sujet de contestation. On peut se demander si le point de départ de Kant est bien, comme il le dit, la « connaissance rationnelle commune de la moralité ». Pour la conscience commune, ce qui peut sans restriction être tenu pour bon est-il « seulement une bonne volonté » ? En réalité, au moins à notre époque, l'homme qui échoue régulièrement dans ses entreprises (généreuses) et n'a pour lui que sa bonne volonté, ses perpétuelles bonnes intentions et ses louables efforts, est plutôt méprisé comme sot et maladroit. Certes, il n'est « pas mauvais », mais cela est négatif. Ce qui est bon est la *bonne action*, dans laquelle

30. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, première et deuxième sections.

31. *Ibid.*, troisième section.

32. *Op. cit.*, p. 95.

il ne faut pas isoler le moment (nécessaire mais non suffisant) de la bonne volonté. Kant, analysant le concept de « bonne volonté », la fait apparaître comme volonté d'agir *par devoir*, en quoi il substitue encore son propre jugement à celui de la conscience commune. Car une volonté qui agit par pur devoir, c'est-à-dire par pur respect pour la loi, ce n'est pas cela que la conscience commune entend par « bonne volonté ». L'homme de bonne volonté est, selon elle, celui qui aime le bien en lui-même et pour lui-même. Ainsi Kant, qui entend partir – à tort, croyons-nous, car ce n'est pas un point de départ bien défini – des jugements moraux de la conscience commune, en réalité part plutôt des siens propres. Nous ne saurions faire de même : d'abord nos propres jugements sont, pour la plupart, incertains, attendant la fondation et la rationalisation de la morale pour se trouver assurés et fixes ; ensuite, en remontant de nos propres jugements à leur principe, pour, ayant fondé le principe, en déduire nos propres jugements, nous craindrions de ne faire que trouver le « fondement » de nos propres préjugés. Et c'est bien, peut-être, ce que fait Kant : il ne fait, *peut-être*, que trouver une organisation telle de ses préjugés qu'ils se soutiennent les uns les autres et ont l'air de se « valider » les uns par les autres.

Avant d'essayer une autre voie que celle qui prend son point de départ dans les jugements de la conscience commune, on peut se demander si la discordance que l'on voit entre ces jugements ne serait pas plus apparente que réelle, venant de ce que, paraissant juger des mêmes choses, on juge en réalité de choses différentes, de sorte qu'il suffirait que l'on jugeât toujours de la même chose du même point de vue pour que se rétablisse l'accord de la conscience commune avec elle-même. Quelles conditions devrait remplir alors la réalité morale pour qu'il y ait, à son sujet, accord des jugements moraux ? Il semble que ces conditions soient au nombre de deux. 1° La réalité morale devrait se présenter d'abord comme une réalité *singulière*. Il est facile de s'en tenir à des règles strictes : la généralité des mots équivaut à un effet d'éloignement, de non-proximité à la réalité morale, toujours singulière. Il suffit, sous la généralité des mots, de tenir compte de la singularité des cas, pour faire apparaître que le scrupuleux respect de règles strictes aurait, dans certains cas, des conséquences insupportables. « Il ne faut pas mentir » : fallait-il donc, pendant la guerre, lorsqu'une non-réponse eût été suspecte, dire : « je cache un Juif chez moi » ? etc. On peut présumer qu'il faut distinguer deux sortes de règles morales : a) celles qui ont un rigoureux caractère d'*universalité* (s'il y en a), b) celles qui ont seulement un caractère de *généralité*, qui relèvent de l'*os epi to polu* aristotélicien. Comment les distinguer ? On sait que, selon Kant – et c'est la première forme qu'il donne au principe de la morale –, il faut agir « uniquement » d'après une maxime telle que l'on puisse « vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». Or, lorsque j'agis selon la maxime : « Mens si, ne pouvant éviter de répondre, tu n'as pas d'autre moyen de sauver la vie d'un autre homme », j'adopte une maxime qui est peut-être universalisable sans contradiction, mais qui entre en contradiction avec la règle stricte : « Ne mens pas ». De même, la maxime : « Ne dérobe pas », universalisée, est contredite par la maxime plus déterminée : « Dérobe si c'est là le seul moyen de sauver une vie » (si, par exemple, il faut, pour soigner un blessé, dérober un médicament indispensable qui nous est refusé), elle-même, peut-être, universalisable sans contradiction. Ainsi ne sont universelles que les règles non susceptibles d'être contredites à un autre niveau de détermination (telle que : « Respecte tout homme »). Sinon elles ne sont que générales. En dernière analyse, ne sont universelles que les règles qui résistent à l'épreuve de l'expérience morale, comme expérience de l'événement, de ce qui arrive et nous arrive, bref de la réalité morale singulière (sans que cette expérience, comme n'étant jamais que l'expérience de ce cas, et de cet autre, puisse, bien sûr, être le *fondement* de leur universalité). 2° En second lieu, la réalité morale devrait se présenter comme réalité *objective* – nous entendons : constatable par tous, s'offrant à tous les regards. Si les uns jugent ainsi, d'autres autrement, certains se déclarant, par exemple, en faveur de la peine de mort, d'autres s'en faisant les adversaires, etc., c'est, bien souvent, que les uns et les autres songent à des incarnations individuelles différentes du mal et de la souffrance. Ce qui est sous les yeux des uns n'est pas sous les yeux des autres, et inversement. – Il conviendrait donc, en résumé, que les jugements moraux prononcés par la conscience commune soient relatifs à la même réalité morale singulière et donnée à tous. Or une telle réalité morale existe : c'est la réalité morale *cosmique*. Chacun

sait, aujourd'hui, qu'existe ce que le directeur général de l'UNICEF³³ appelait, en décembre 1980, l'« urgence silencieuse », même si les chiffres eux-mêmes (près de huit cent millions de personnes dans le monde vivant dans la « pauvreté absolue », dont trois cent millions sont des enfants, quatre cent cinquante millions d'êtres humains vivant dans la faim permanente, douze millions d'enfants morts de faim et de maladies évitables en 1979) sont vite oubliés. Et la conscience collective qui, au plan de la généralité des mots et des exemples disparates, se déchire sur des problèmes moraux, se retrouve d'accord avec elle-même pour affirmer l'urgence de l'aide aux populations mal nourries³⁴ et de remèdes efficaces pour pallier le sous-développement.

Des associations existent dont l'objet est de répondre d'une manière rapide, concrète et directe aux besoins les plus pressants des victimes de nos sociétés. La conscience commune soutient, approuve leurs efforts. Il ne se trouverait sans doute personne pour les contester en principe, au moins ouvertement et publiquement. Lorsqu'il s'agit d'une aide urgente à apporter à des hommes malheureux, le tintamarre des jugements moraux discordants s'arrête, un *consensus* se fait. Ce *consensus* ne peut-il être le légitime point de départ de la réflexion du philosophe ? N'est-ce pas en s'interrogeant sur le sentiment d'urgence, sur ce qui fait que les hommes, comme sujets moraux, se sentent, dans certaines circonstances, tellement tenus d'agir, que l'on pourrait non seulement dégager le principe de la morale, qui serait quelque chose comme le *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, jura* de Schopenhauer (« Ne fais de mal à personne, bien plutôt viens en aide à tous, autant que tu peux »), mais en appréhender, au moins intuitivement, le fondement ? Il ne le semble pas, ou du moins il ne semble pas (car on ne saurait nier qu'on puisse, en dépit d'une mauvaise méthode, rencontrer parfois la vérité) que telle soit la bonne méthode. L'urgence a un caractère contingent ; elle pourrait ne pas exister. Dans le monde d'aujourd'hui existent des populations mal nourries, des personnes déplacées, des vieillards marginaux, des minorités opprimées, etc. Mais ils pourraient ne pas exister. Il y a si peu de contradiction à le supposer qu'on vise, précisément, à faire qu'il n'y en ait plus. Une société sans malheureux est concevable. Dans une telle société existeraient pourtant la probité et l'improbité, l'honnêteté et la malhonnêteté, la bienveillance et la méchanceté, etc., ce qui montre que les vertus morales et les vices doivent tenir étroitement à l'essence même de la société, que le fondement de la morale est à chercher du côté du fondement même de la société, et que, pour cela, il faut plutôt supposer une société sans problèmes particuliers qu'une société où il y a de telles urgences qu'elles peuvent nous masquer, nous empêcher de reconnaître ce qui, du point de vue philosophique, est l'essentiel, et nous égarer sur une fausse voie de recherche. Si même il y a toujours eu, dans toutes les sociétés humaines, des malheureux, on peut concevoir des groupes humains tels que, pour eux, ces malheureux étaient comme s'ils n'étaient pas. Supposons une tribu peuplant une île isolée de petite dimension où il n'y ait pas, à proprement parler, de malheureux. Néanmoins toutes les conditions de l'existence de vertus et de vices seraient là remplies. Pour qu'il y ait des actions moralement qualifiables, il suffit, semble-t-il, qu'il y ait une société d'êtres humains, qu'il y ait des êtres humains en relation les uns avec les autres, que ladite société comporte en son sein des malheureux, ou non. On trouvait, dans l'ancien temps, des villages isolés, éloignés de tout, où les nouvelles du monde extérieur étaient rares, où les vagabonds eux-mêmes ne passaient pas. Chacun, peut-être, y vivait à peu près bien. Et pourtant ces villages étaient aussi riches en vertus et en vices que n'importe quels autres ailleurs. Il semble donc que la question de la moralité et de l'immoralité se décide au niveau des plus simples relations humaines, sans qu'il faille accorder un privilège, s'il s'agit de la question philosophique du fondement, au fait qu'il y ait des malheureux dans le voisinage d'« heureux » pouvant les aider.

On dira peut-être que, si l'on peut concevoir une société sans malheureux, dont la présence, donc, est liée à des causes contingentes, naturelles ou sociales, on ne saurait concevoir une société,

33. Fonds des Nations Unies pour l'enfance.

34. Toutefois les jugements moraux se traduisent très inégalement dans la pratique. L'individu moyen n'a qu'une médiocre capacité de sacrifice financier, car il est porté à juger que ses ressources lui sont relativement nécessaires. Il conviendrait, selon nous, que tous les contribuables des pays nantis soient assujettis à un super-impôt dont le rendement irait aux peuples démunis du tiers-monde. Cette proposition, toutefois, a peu de chances d'être reprise par un homme politique, celui-ci ne pouvant, généralement, faire autre chose que répercuter des intérêts égoïstes.

du moins une société humaine complète, sans *faibles*, car ce serait une société sans enfants. Une société humaine normale est, semble-t-il, un groupement de forts et de faibles. Or, s'il y a des faibles, c'est que les forts le veulent bien. C'est donc que la loi du plus fort ne règne pas. Les forts ne s'en tiennent pas au strict égoïsme individuel ne débouchant sur rien d'autre. Beaucoup ont charge de famille, travaillent pour nourrir leur famille, élever leurs enfants ; d'autres se font éducateurs, etc. Ainsi ne s'en tiennent-ils pas à un présent qui s'arrêterait à eux, avec eux. Ils voient, ils *veulent* plus loin. Or une volonté allant au-delà d'eux-mêmes est une volonté non égoïste puisque, dans cet avenir qu'ils préparent par leurs efforts et leurs sacrifices présents, ils brilleront par leur absence. C'est une volonté que les faibles d'aujourd'hui, demain soient vivants, forts, et, si possible, plus heureux qu'eux-mêmes ne le sont aujourd'hui. C'est donc une volonté altruiste, et une volonté altruiste, au jugement de la conscience commune (d'accord, sur ce point, avec elle-même), est une volonté morale. Ainsi la volonté morale, pour l'essentiel volonté des forts de mettre leur force au service des faibles, serait au fond une volonté d'avenir. Là où Lucrèce a vu l'origine de la morale s'en trouverait aussi le fondement. Pourquoi, en effet, agir moralement ? La volonté égoïste, limitée à soi-même, préfère ce monde où je suis au monde où je ne serai pas, moi aux autres, le présent à l'avenir. Or qu'est-ce que le sens ? Il y a sens lorsque ce que l'on fait mène à quelque chose, lorsque le présent mène à un avenir. Choisir l'égoïsme, c'est choisir un présent qui *ne mène pas* à un avenir, c'est choisir le non-sens. Choisir l'altruisme, l'effort non seulement pour soi mais aussi pour autrui, c'est-à-dire pour celui qui a essentiellement besoin de notre effort, à savoir, globalement, dans la société, pour le faible, pour l'enfant, c'est choisir le sens. La volonté morale serait, fondamentalement, une volonté d'avenir, et cela signifierait qu'elle serait, fondamentalement, une volonté de *sens*. Pourquoi agir moralement ? Quel est le fondement de la morale ? Il se trouve dans la volonté de sens. La vie morale ne fait qu'un, au fond, avec la vie ayant un sens.

Ce que nous disons là a, on ne peut le nier, une certaine force. On ne saurait cependant y trouver l'ultime réponse à la question ici débattue. D'abord le problème d'une société sans enfants est complexe. L'égoïsme individuel peut expliquer qu'un homme prenne son parti de vivre en célibataire, sans femme ni enfants. Tel était le cas de Schopenhauer, d'après son biographe Gwinner³⁵. Mais lorsque toute une société choisit d'avoir moins d'enfants et, à la limite, de n'en avoir plus, il s'agit d'un phénomène différent. Car l'égoïsme, choisissant de ne vivre que pour soi, ne met pas en péril sa propre vie, au contraire : ayant tout son revenu pour lui seul, il peut vivre mieux. Mais la société qui choisit de n'avoir plus d'enfants fait un choix suicidaire, qui ne peut s'expliquer par un égoïsme individuel généralisé. Il faut faire appel à une notion différente : la notion de « décadence ». Le décadent est l'individu qui, comme l'a dit Nietzsche³⁶, préfère ce qui lui est nuisible. Une altération du goût fait qu'il se trompe au sujet de ce qui lui est bon. Il fait des choix qui lui sont systématiquement défavorables. On peut parler de suicide indirect. De même une société décadente fait, d'une manière répétée et systématique, des choix néfastes. Elle choisit l'autodestruction. Or, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société, la décadence paraît être une maladie plutôt qu'une faute morale. Le décadent juge que la vie mortelle ne vaut pas la peine d'être vécue, qu'elle n'a pas de sens, mais, en réalité, ce jugement sur la vie ne fait qu'exprimer l'épuisement de la vitalité. Au contraire la volonté d'avenir et de sens exprime la santé vitale. Mais la maladie n'est pas une faute morale ou un vice, et la santé n'est pas un mérite ou une vertu.

Résumons-nous. Le problème moral se pose dès qu'il y a société. Mais il n'y a pas lieu de mettre en avant la considération de l'état présent du monde – de la réalité morale cosmique, et du sentiment d'urgence qu'elle suscite. Une telle urgence a un caractère contingent. Dans une société heureuse, le problème moral ne s'en poserait pas moins, car chacun aurait des devoirs envers les autres et pourrait en demander le pourquoi. Il n'y a pas lieu, non plus, de partir de la considération d'une société humaine complète, c'est-à-dire comprenant des forts et des faibles. Dans une société humaine incomplète, le problème moral se pose tout aussi bien. Il suffit d'être deux pour qu'il y ait le mensonge. Dès lors il faut considérer non une société complexe, mais, au contraire, une société

35. *Schopenhauer's Leben*, Leipzig, 1878, p. 335-336.

36. *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, Paris, 1974, p. 128 (*Crépuscule des Idoles*, § 35), p. 163-4 (*L'Antéchrist*, § 6).

humaine simplifiée à l'extrême, la société humaine minimale. Comme nous nous proposons de tenir un discours (c'est-à-dire de parler en justifiant toujours), ce sera celle que nous formons avec notre interlocuteur. Notre méthode, dès lors, est tout indiquée : ce sera la méthode du dialogue, la méthode dialectique dans sa forme originelle. Nous n'affirmerons rien d'autre que ce que l'interlocuteur ne peut manquer d'admettre, pourvu seulement qu'il consente à la discussion. Puisqu'il s'agit de fonder une morale universelle, dont la validité s'impose à tous, chrétiens ou musulmans ou bouddhistes ou francs-maçons ou marxistes, croyants ou incroyants, bergsoniens ou thomistes, etc., il faut laisser de côté toute présupposition *particulière*. On ne présupposera rien, hormis l'universel, entendant par là ce qui est impliqué par le dialogue lui-même – un dialogue où l'interlocuteur peut être n'importe qui. Notre point de départ sera le simple fait que les individus, si divers soient-ils, peuvent (sauf l'obstacle de la langue) engager la conversation.

Marcel CONCHE,
Université de Paris 1.