

Cours II. 6.

ÉTHIQUE

PLAISIR ET DEVOIR
ou
FORCE ET JUSTICE

PLAN

INTRODUCTION : *QU'EST-CE QUE LE BIEN ?*

I EUDÉMONISME

A. EXPOSÉ

1. 1. CONVENTIONNALISME
2. POSITIVISME JURIDIQUE
2. 1. HÉDONISME
2. DROIT NATUREL

B. CRITIQUE

II ÉTHIQUE VERITABLE

1. ÉTHIQUE « contre » NATURE
2. ÉTHIQUE ET NORMES
 - A. DEVOIR (MORALE)
 - B. DROIT (JUSTICE)
 - C. POUVOIR (POLITIQUE)
3. MORALE - JUSTICE ET POLITIQUE

III- ÉTHIQUE ET HISTOIRE

CONCLUSION : *QUE FAIRE ?*

INTRODUCTION

Le mot « éthique » dérive du grec *êthikos*, *êthikê*, lui-même formé à partir d'*êthos* signifiant coutume, habitude, mœurs ou usages.

" Le caractère éthique (*êthos*) tire son appellation de l'habitude (*êthos*). " (Aristote)

L'on définira l'*Éthique* comme l'étude des mœurs et on la rapprochera de la *Morale*, terme d'origine latine, *mores*, d'où vient notre vocable de mœurs. Celles-ci désignant tout à la fois les actions (attitudes, conduites ou coutumes), manger, s'habiller, travailler etc. et la façon (esprit, manière ou mode) dont elles sont effectuées, consommer tels plats, selon un rituel déterminé, porter des vêtements d'un certain style, on dira que l'*Éthique* ou la *Morale* concerne les comportements, tant dans leur contenu (*ce que* l'on fait), que dans leur forme précise (*comment* ou *pourquoi* on le fait). Cette dernière peut du reste changer complètement le sens de ceux-là : s'alimenter d'une certaine façon et uniquement pour assouvir son besoin nutritif ne s'appelle plus manger mais « bouffer » et, inversement, se restaurer en éprouvant le goût de certains mets, cela se nomme déguster ou « goûter ».

Aussi on distinguera deux types d'action possibles. Premièrement les actes animaux guidés par le seul instinct ou la nécessité vitale, comme il ressort de leur invariabilité et qui forment l'objet de l'étho-logie objective, partie de la bio-logie. Mais l'homme ne se contente pas de ces actions-là. Et s'il en « approuve » certaines et les suit, dans une certaine mesure du moins et toujours dans un cadre strict (manger, boire, dormir etc.), il en « condamne » ou désapprouve d'autres et s'abstient de les commettre (se promener nu, tuer pour manger ou boire, dormir à n'importe quelle heure etc.) ou ne les exécute qu'avec mauvaise conscience (remords) voire par croyance (cannibalisme). Dans tous les cas cependant il les critique, c'est-à-dire évalue ou juge, positivement ou négativement, distinguant entre bonnes et mauvaises mœurs, avant même de s'y adonner. Il s'avère ainsi « libre » par rapport à ses actions et partant responsable d'elles. On peut donc lui demander de justifier *pourquoi* il a fait ce qu'il a fait et l'a effectué de cette façon et non d'une autre. Une telle question n'aurait pas de sens adressée à un animal, celui-ci ne pouvant accepter ou refuser de faire ce qu'il est contraint de faire. Le loup ne peut pas ne pas dévorer l'agneau, sauf à cesser d'être lui-même, en mourant de faim.

A l'action directe et immédiate ou instinctive, et donc plutôt une réaction, l'homme substitue une action indirecte, médiante, prescrite par la pensée et qui seule mérite le nom d'agir.

" En effet nous ne disons d'aucun être inanimé qu'il agit, et nous ne le disons non plus d'aucun être des êtres animés en dehors des hommes. Il est donc clair que c'est l'homme qui est capable d'engendrer ses actions." (idem¹)

On parlera deuxièmement d'actes spécifiquement humains, libres/volontaires, régis par le libre arbitre ou le jugement, soit par des idées, normes ou valeurs. L'*Éthique* ne s'intéresse qu'à ces actions, l'*Éthologie* s'occupant déjà des premières, et partant s'inscrit dans le cadre des sciences humaines.

La *Morale* ne commence qu'avec la présence d'un être capable de dépasser la contrainte naturelle et, moyennant la réflexion, de lui opposer ses propres habitudes.

" La moralité, qui est une seconde nature (supra-sensible) " (Kant²).

Et l'homme débute précisément, selon Hegel, avec la division induite en lui par l'exigence morale.

" L'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il connaît le bien et par suite son opposé, que lorsqu'il s'est divisé à l'intérieur de lui-même (...) Les animaux vivent en paix avec eux-mêmes ... mais ... l'homme ... vit dans un état de dédoublement et de déchirement et se débat au milieu des contradictions engendrées par cet état."

La langue ne s'y est pas trompée, elle qui réserve le qualificatif de moral pour désigner l'esprit.

" Le « moral », dans la langue française, est opposé au physique et signifie ce qui est spirituel, intellectuel, en général."³

Moral/moralité connotent humain/humanité, ainsi quelqu'un d'humain veut dire une personne morale, par opposition à un être inhumain ou bestial⁴. Et l'appellation sciences morales et politiques recouvre celle de sciences humaines. La proximité de *ethos* et d'*ethnos* (peuple) n'est pas fruit du hasard.

Tout comme l'Anthropologie ou l'Ethnologie a pour objet, en deçà des oeuvres humaines, les règles qui les gouvernent, l'*Éthique* ne se limite point à la description objective des actions ou des conduites mais étudie les idées ou, mieux, les idéaux, intentions ou valeurs qui les précèdent et prédéterminent.

¹ *M. M. I. 6. 1186 a 2 et 11. 1187 b 10 ; cf. égal. E. N. II. 1. 1103 a 17 et E. E. II. 2. 1220 a 39*

² *C. F. J. § 29 Remarque générale p. 111*

³ *R.H. chap. IV. 3. a. p. 252 – Esth. Id. B. chap. I. I. p. 146 (cf. Introd. I. 2è sec. 3. p. 51) et E. III. § 503 R.*

⁴ cf. Aristote, *M. M. II. 5. 1200 b 10*

Plutôt que la science de ce que l'homme *fait*, elle se définit comme la science de ce qu'il estime *devoir-faire*, soit de ce qu'il juge *bien* ou *juste* d'accomplir. On y passe de l'état de ce qui " *est* ou *n'est pas* " à l'ordre de ce qui " *doit* ou *ne doit pas* " (Hume⁵) être, ordre qui ne se conçoit précisément que par et pour des sujets susceptibles de l'« entendre », autant dire les hommes.

"A en juger d'après la seule raison, l'homme n'a pas d'autres devoirs que les devoirs envers l'homme (envers lui-même ou envers un autre)...L'homme ne peut donc avoir des devoirs envers un autre être que l'homme. (...) Étant sur terre le seul être qui possède un entendement, donc une faculté de se proposer arbitrairement des fins, il mérite certes le titre de seigneur de la nature" (Kant⁶). En d'autres termes, c'est la discipline qui prend en charge les lois ou obligations que l'homme se prescrit à lui-même, en vue de régler son action à l'égard de soi ou des autres. Au sens propre, il s'agit de la science du Droit, de la Justice (du latin *Justitia*, de *Jus* signifiant le Droit) ou de la Loi : Règle de conduite, qu'elle soit individuelle (Morale, au sens restreint de ce terme) ou sociale (Politique).

Mais de quel Droit ou Bien traitera l'Éthique, étant donné qu'il semble y en avoir une pluralité, tant entre les pays, dont les droits ne coïncident nullement, qu'à l'intérieur d'une seule et même société, entre les différents secteurs d'activité, dont les règles et valeurs se contredisent souvent ? Les règles commerciales ne respectent pas toujours les règles proprement juridiques, le libéralisme des professions médicales et juridiques, par exemple, bafouant parfaitement l'égalité de tous devant la santé ou la justice, pourtant proclamée par la Loi ; et les valeurs économiques ne reflètent pas d'autres valeurs, esthétiques ou religieuses, n'importe quelle voiture valant ainsi financièrement bien plus que l'édition complète des oeuvres de Baudelaire, considéré pourtant par beaucoup comme le plus grand poète français, ou que la Bible, texte sacré d'une grande partie de l'humanité.

Pire, les individus ne paraissent guère s'accorder sur ce qu'il faut entendre par bien, juste ou droit, tel individu considérant comme *bonne*, une conduite qu'un autre réprouvera, la jugeant *mauvaise*. Le libertin, sacrifiant aux plaisirs charnels, sera considéré comme un pourceau par un tempérament ascétique, plus porté à des plaisirs spirituels et qu'il traitera à son tour de frustré ou de masochiste.

"Les uns, en effet, prétendent que le plaisir est le bien ; d'autres, au contraire, qu'il est entièrement mauvais" (Aristote⁷). En politique, le défenseur de l'inégalité se verra qualifié de réactionnaire par le partisan de la socialisation des biens qu'il gratifiera en retour de l'épithète d'envieux ou de niveleur.

Nulle raison n'autorisant à exclure ou à privilégier a priori telle morale plutôt que telle autre, l'Éthique se doit de les étudier toutes. Plus, si le même qualificatif de bien, de droit ou de juste est invoqué par toutes, voire si toutes se dénomment des morales, elles doivent avoir un point commun. En deçà de la différence des valeurs nationales, sectorielles et individuelles, il y aurait donc une visée commune qui les rapprocherait et autoriserait à parler du Bien, du Droit ou du Juste et non seulement des biens particuliers. Tel est en tout cas le postulat de l'Éthique : il existe une seule " Idée du Bien ", "le bien en lui-même" (Platon⁸) ou " un bien véritable " (Spinoza⁹), soit un Bien universel, c'est-à-dire une norme universellement applicable dont tous les biens seraient des expressions particulières. Ceux-ci seraient ainsi subordonnés à un Bien par excellence, " le bien, le Souverain Bien " (Aristote¹⁰) ou " le bien suprême " (Kant) qui constituerait l'ultime but pratique et le critère de jugement théorique de toute action humaine : ce que l'homme devrait poursuivre et poursuivrait au bout du compte et ce qui permettrait de juger de la valeur de ce qu'il semble poursuivre (les biens).

La seule question de l'Éthique se formule dès lors: Qu'en est-il du Bien, en termes plus techniques, quel est le critère du Bien, le "principe suprême de la moralité", "l'*idéal du souverain bien*" qui nous faciliterait la réponse à cette (autre) question : Comment se conduire ? " *Que dois-je faire ?* " (idem¹¹) Il s'agit d'une question banale, qui ne se demande ce qui est bien, c'est-à-dire ce qu'il faut faire, ce qui mérite qu'on lui consacre sa vie, quel idéal on est censé se proposer ou quel sens donner à sa vie ? De façon plus triviale, mais fondée, chacun s'interroge sur le Bonheur et sur sa signification.

⁵ T.N.H. III. 1ère partie Sec. 1. t. 2 p. 585

⁶ M.M.D.V. § 16 - C.F.J § 83

⁷ E. N. X. 1. 1172 a 27

⁸ Rép. VI 506 d et sq.

⁹ T.R.E. § 1

¹⁰ E. N. I. 1. 1094 a 22

¹¹ F.M.M. 1ère sec. p. 93 ; Préf. p. 84 et C.R.P. Method. chap. II. 2è sec. pp. 606 et 602 ; cf. égal. *Logique* p. 25

Pour commune qu'elle soit, l'interrogation sur le Bien ou le Bon est en même temps fondamentale, puisque l'homme en tant qu'être pensant ne saurait se contenter de vivre, mais exige que se vie ait un sens ou une valeur.

"Cedontil faut faire le plus de cas, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. (...) Il n'y a pas de plus important objet d'étude que la nature du bien (...) Une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive " (Platon¹²).

Or définir le Bien suprême, c'est du même coup déterminer la valeur respective de tous les (autres) biens et partant savoir comment disposer de son temps ou de sa vie. Pour le dire avec Hegel :

" La vie a aussi peu de valeur que n'en a l'homme. Elle n'a, en effet, de valeur que dans la mesure où il y a dans l'homme, quelque chose d'une valeur supérieure."¹³

On réitérera le caractère crucial et/ou universel de la question morale ; avec elle on touche à l'ensemble de notre existence soit à tout, rien n'échappant à celle-ci, car c'est nous qui évaluons tout.

"Aussia-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes les choses tendent. (...) Et c'est pourquoi souvent on considère la justice comme la plus parfaite des vertus, et ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin [Euripide] ne sont ainsi admirables." (Aristote) Juste et vrai ou " injuste et faux " n'ont-ils pas " la même signification " (idem) ?

Tout tenant à l'éthique, son étude présente une valeur paradigmatique ou principielle. Plus qu'une science parmi d'autres, elle, ou la Politique dont elle est à la fois "partie et principe" (idem), constitue une science première ou rectrice, celle qui ordonne toutes les autres connaissances.

" On sera d'avis que le Souverain Bien dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique ... la fin de la Politique sera le bien proprement humain ... la fin suprême ;" (idem¹⁴)

Le maître d'Aristote, Platon ne suggérerait-il pas déjà cette primauté du Politique :

" de beaucoup la plus considérable et la plus belle manifestation de la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des États comme de tout établissement, et dont le nom, on le sait, est tempérance aussi bien que justice." ¹⁵

En quoi elle/il se confond avec la Philosophie. Rien d'étonnant que les oeuvres majeures de Platon ou de Spinoza s'intitulent *Politeia (République)* et *Éthique*, que Fichte ait donné des leçons sur *l'Initiation à la vie bienheureuse*, ou encore que, dans *Les Principes de la Philosophie*, Descartes nomme la Morale " le dernier degré de la sagesse " ¹⁶. La Bible fait également remonter tout à " l'arbre de la connaissance du bien [bonheur] et du mal [malheur] ".

Reste à préciser le dit Souverain Bien et c'est là que les problèmes commencent. Car si tous se réclament du Bien ou du Juste, nul n'en propose apparemment une définition concrète similaire, les uns, les plus nombreux, il est vrai, l'assimilant au plaisir, les autres, une minorité, à la pensée.

" C'est qu'au jugement de la foule, le bien est le plaisir, tandis que pour des gens plus délicats, c'est la pensée." (Platon)

Au point que l'on pourrait se demander s'ils parlent en fait de la même chose et si l'invariant que nous avons cru déceler ne serait pas purement formel, masquant à peine de profondes divergences.

" Quand il s'agit de dire ce qui est juste et ce qui est injuste ... le désaccord est à son comble " (idem¹⁷).

D'accord sur le mot, les hommes disconviendraient de sa signification, comme le soulignait Aristote.

" Sur son nom [le Bien suprême], en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le *bonheur*, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages. Les uns en effet identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur ; pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse ; à d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée." ¹⁸

Les philosophes ou « sages » eux-mêmes semblent loin de toute unanimité, comme l'indiquerait la multiplicité des doctrines ou écoles de morale : stoïcisme, épicurisme, cynisme, scepticisme etc.

"L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté ; l'un en suivre la nature, l'autre en la vérité ... Nous voilà bien payés." (Pascal¹⁹)

¹² *Criton* 48 b - *Rép.* VI 505 a - *Apologie de Socrate* 38 a ; cf. égal. IX 578 c ; *Gorgias* 472 c et *Épinomis* 979 c

¹³ *R. H.* chap. IV. 3. a. p. 262

¹⁴ *É.N.* I.1.1094a3 - V.3.1129b28 ; *Politique* III.2.1276a1 ; *M.M.* I.1.1181a25 et *É.N.* I.1.1094ab - 11.1099b ; cf. égal. *É.E.* I.8.1218b14 ; *M.M.* I.1.1182b1- 1183a24 et *Politique* I. 1. 1252 a 5 et III. 12. 1282 b 15

¹⁵ *Banquet* 209 a

¹⁶ *op. cit.* Let.-Préf. p. 566 ; cf. égal. Platon, *Banq.* 209 a ; *Le Pol.* 259 c et Leibniz, *N.E.* I. II. § 9 et IV. III. § 18

¹⁷ *Rép.* VI 505 b et *Alcibiade* 111 e - 112 a ; cf. égal. *Euthyphron* 7 d

¹⁸ *É.N.* I. 2. 1095 a 17-26 ; cf. égal. X. 1. 1172 a 27 ; Spinoza, *T.R.E.* § 3 et Hegel, *R.H.* chap. II. 2. p. 132

¹⁹ *Pensées* 73

" Il y a deux cent quatre-vingt souverains biens " remarquait déjà plaisamment Plutarque²⁰.

Une telle situation serait au demeurant logique et insoluble, dès lors que la détermination du Bien, qui nous concerne tous, est l'œuvre de sujets déjà imprégnés des normes de leur société, classe, famille, voire de leur propre intérêt ou préférence, par lesquels ils seront inévitablement influencés. Chacun jugeant de son point de vue, se montrera de parti pris, dénigrant les valeurs des autres et défendant les siennes ; cela se vérifie particulièrement dans le cas des idéaux politiques.

" La raison en est qu'ils sont ici juges de leur propre cause, et on peut dire que la plupart des hommes sont mauvais juges quand leurs intérêts personnels sont en jeu." (Aristote²¹)

Faute de distance par rapport à la chose jugée, nous manquerions d'objectivité en matière de morale.

" Les hommes se regardent de trop près pour se voir tels qu'ils sont. Comme ils n'aperçoivent leurs vertus et leurs vices qu'au travers de l'amour propre, qui embellit tout, ils sont toujours d'eux-mêmes des témoins infidèles et des juges corrompus." (Montesquieu²²)

Dans ces conditions comment répondre justement à notre question et fonder solidement la morale ? Qui assignera le point de perspective pertinent, à supposer qu'il existe, " dans la vérité et dans la morale ", à l'instar du référentiel dont on se sert en physique, pour établir le mouvement ?

" Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau ; mais où prendrons-nous un port dans la morale ?" (Pascal²³)

A moins qu'il ne faille se résoudre à ne voir dans la « morale » qu'un mot vide de sens commun, renvoyant à des contenus fort hétérogènes, fonction de l'arbitraire ou du bon plaisir de chacun. On conclurait alors à l'inexistence de *la* Morale soit, nous l'avons dit, de *l'*Humanité en son unité. Toute interrogation éthique bute ainsi sur une remise en cause radicale de sa propre possibilité. Préalablement au moindre questionnement moral, on n'hésitera pas à se demander :

Peut-on seulement parler de Morale ou Qu'en est-il du Bien suprême : existe-t-il vraiment ?

Et puisque de la réponse à cette question dépend la solution à celle de l'Homme, on n'exagérera pas son importance en la qualifiant de primordiale et problématique simultanément.

"Depuis l'origine de la philosophie, la question du « summum bonum », ou en d'autres termes, du fondement de la morale, a été considérée comme le plus important des problèmes posés à la pensée spéculative ; elle a occupé les plus éminents penseurs ; et elle les a divisés en sectes et en écoles dressées les unes contre les autres dans une guerre acharnée." (Mill²⁴)

Pour tenter de la résoudre, il convient d'examiner les différentes positions éthiques possibles, ce qui n'est pas une tâche indéfinie, celles-ci se laissant classer a priori en deux ou trois catégories.

" Passer en revue la totalité de ces opinions est sans doute assez vain ; il suffit de s'arrêter à celles qui sont le plus répandues ou qui paraissent avoir quelque fondement rationnel." (Aristote)

Soit qu'avec Platon on divise les morales en hédonistes ou extérieures et en spirituelles ou intérieures, soit qu'avec son élève on y ajoute, à juste titre, une morale médiane, la morale politique effective. On verra en effet que c'est la seule éthique réellement praticable ici-bas.

" C'est qu'en effet les principaux types de vie sont au nombre de trois : celle dont nous venons de parler [la vie de plaisir], la vie politique, et en troisième lieu la vie contemplative." (idem)

Celle-même au demeurant qu'envisageait déjà son Maître dans ses derniers *Dialogues* :

" le bien n'est ni l'un ni l'autre de ces deux termes [plaisir et sagesse], mais un autre, un troisième, qui est distinct de ceux-ci et qui vaut mieux que tous les deux." (Platon)²⁵

²⁰

²¹ *Politique* III. 9. 1280 a 15 ; cf. égal. 16. 1287 b 2

²² *Éloge de la sincérité* in O. c. I. p. 99 (Pléiade) ; cf. égal. Kant, *M.M.D.V.* § 13 p. 113

²³ *Pensées* 381 et 383 ; cf. égal. 82 et Kant, *Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau* p. 71

²⁴ *L'Utilitarisme* chap. I. p. 37

²⁵ Aristote, *É.N.* I. 2. 1095a28 et 3. 1095b18 (cf. *É.E.* I. 5. 1216a30 et *Pol.* VII. 2. 1324a25) et Platon, *Phil.* 20b ; cf. égal. Descartes, *Lettres* pp. 1198-1199 ; 1202 et 1282-1283

I Eudémonisme

A. *Exposé*

1.1. Conventionnalisme

Établies par les hommes, les règles morales/ juridiques/ politiques reposent sur un *arbitrage* et non sur la nature qui n'est en rien concernée par la discrimination entre le Bien et le Mal, incapable qu'elle est de préférer un quelconque jugement.

" Il n'est rien qui soit bien ni mal par nature, mais cette distinction est établie par des hommes, selon Timée." (S. Empiricus²⁶)
Aussi lorsque nous proclamons que dire la vérité est bien et mentir mal, c'est bien *nous* qui nous prononçons, sans que cela nous soit imposé ou soufflé par quiconque d'extérieur à nous. Bref toutes les échelles de valeurs sont notre fait et non celui d'on ne sait quelle instance externe. De là à conclure qu'elles sont simplement *arbitraires* ou conventionnelles, il n'y a qu'un pas que d'aucuns s'empressent de franchir.

" Dans le cas des choses justes ou injustes, dans celui des choses pieuses ou impies, certains consentent à soutenir de toutes leurs forces qu'aucune de ces choses n'existe par nature, avec une réalité qui soit à elle, mais que l'opinion collective, voilà ce qui vient à être vrai dans le temps où règne cette opinion et aussi longtemps qu'en pourra durer le règne." (Platon²⁷)

Et ils le font d'autant plus volontiers que les divergences des individus sur leur contenu et l'apparente impossibilité d'y mettre un terme les y incitent fortement.

" Les choses belles et justes qui sont l'objet de la Politique, donnent lieu à de telles divergences et à de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature." (Aristote²⁸)

Indifférents à toute valorisation, les choses, actes ou êtres s'en verraient attribuer une, suite à une vision purement anthropomorphe du monde.

Dans cette optique on tiendra les catégories morales pour des fictions / notions imaginaires, référables à la seule croyance en un ordre intentionnel ou *humain* qui régirait tout.

" Ainsi ont-ils été conduits à former ces notions par lesquelles ils disent expliquer les natures des choses, à savoir le *Bien*, le *Mal*, l'*Ordre*, la *Confusion*, le *Chaud*, le *Froid*, la *Beauté* et la *Laideur* ; et du fait qu'ils s'estiment libres, sont nées les notions suivantes : la *Louange* et le *Blâme*, la *Faute (Peccatum)* et le *Mérite*." (Spinoza²⁹)

A l'instar des " fictions conventionnelles " (Nietzsche) de la psychologie, elles trahiraient notre superstition ou représentation trop humaine de l'univers. Purs produits de l'imaginaire, les jugements éthiques varieraient au gré de celui-ci et ne traduiraient aucune vérité stable, valable pour tous et en tout temps. Dénués de la moindre universalité, ils n'auraient aucun sens ou validité « en soi » mais tireraient leur légitimité des seules lois historiques instituées.

" Conséquemment ce n'est que depuis l'institution de la loi qu'il peut être question de « justice » et d'injustice ... Parler de justice et d'injustice *en soi* n'a point de sens " (Nietzsche³⁰).

Il serait donc vain de se demander ce qu'est ou n'est pas le Bien ou le Juste en soi, et partant de s'interroger sur le fondement de la Morale –ou sur le Devoir-être/faire-, celle-ci se réduisant aux lois telles qu'elles existent, dont elle partagerait le caractère éphémère ou transitoire. A la métaphysique des mœurs, il faudrait substituer une physique des mœurs, c'est-à-dire une simple description ou typologie des lois voire des jurisprudences positives (historiques). La sociologie tiendrait ainsi lieu de philosophie en Éthique et elle confirmerait pleinement la nature toute conventionnelle et partant relative de cette dernière, vu l'absence de tout consensus fondé en la matière.

²⁶ *adv. Math.* XI. 140 ; cf. égal. *Contre les Moralistes* III. 72

²⁷ *Théétète* 172 b ; cf. égal. 177 d

²⁸ *É.N.* I. 1. 1094 b 15

²⁹ *Éthique* 1^{ère} partie, Appendice p. 351 ; cf. égal. 4^{ème} partie Prop. LXVIII

³⁰ *P.D.B.M.* 1^{ère} partie 21 et *Généalogie de la morale* 2^e Dissertation 11 p. 106

2. Positivisme juridique

A faire l'inventaire des lois existantes (positives), tant écrites (explicites) qu'orales (tacites), nous serons frappés par leur diversité ou pluralité aussi bien dans le temps que dans l'espace. L'esclavage, le servage, l'infanticide, les sacrifices humains, autant d'actes légaux ou tolérés hier et absolument réprouvés aujourd'hui par les lois, dans une grande partie du monde. Si l'anthropophagie ou l'abandon pur et simple de personnes âgées scandalise la conscience occidentale, elle n'en est pas moins une pratique courante de certaines tribus africaines ou amazoniennes pour la première, des Lapons ou des autochtones des îles Fidji pour le second. Plus près de nous, le mariage (existence, forme, extension), le divorce ou l'avortement constituent des pommes de discorde entre les sociétés et les individus. Et que dire des règles strictement politiques, mode de scrutin, système des partis, modèles économiques ?

On pourrait multiplier à l'infini ces exemples, la même leçon s'en dégagerait, tant du moins que l'on en reste, comme c'est le cas ici, à l'énumération des lois : en guise de Loi ou de Norme, nous sommes en fait confrontés à des lois, des normes, autant à la limite que d'individus, nul n'étant vraiment d'accord avec les autres sur le bien ou le juste.

" Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes " (Descartes³¹).

Les débats ou disputes, pas toujours pacifiques, auxquels ils donnent du reste lieu, témoignent amplement de leur manque de consistance ou valeur assurée.

Un discours sur *la morale* ou *la justice* relèverait bien du non-sens ou du ridicule.

" Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité ; (...) Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà." (Pascal³²)

Il ne resterait qu'à prendre acte de cette divergence et s'en accommoder. Plutôt que de donner des leçons de morale ou de législation aux autres et de leur imposer nos propres normes, on fera preuve de modestie ou tolérance, laissant chaque peuple voire chacun décider ce qui est bon ou non pour lui.

Tout comme les goûts et les couleurs, les mœurs s'avèreraient rigoureusement indécidables dans l'absolu et ne pourraient faire l'objet que d'un choix individuel. Et puisque celui-ci ne peut s'appuyer sur une norme incontestable, il reposerait uniquement sur le caprice, désir ou souhait de chacun, loin de toute justification rationnelle.

" Tout le monde, en effet, répète : « Autant de têtes, autant d'avis ; chacun va dans son sens ; il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux qu'entre les palais. » Et ces adages montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et les imaginent plutôt qu'ils ne les comprennent par l'entendement. Car, s'ils comprenaient les choses, elles auraient, comme le prouve la Mathématique, je ne dis pas le pouvoir d'attirer, mais du moins celui de convaincre tout le monde." (Spinoza)

Il ne saurait être question de se prononcer positivement ou négativement sur ces différents choix, mais seulement de les " comprendre " (idem³³) ou expliquer.

Fonction des desiderata des individus, la Morale réelle ne serait que l'expression du Bien-être (Bonheur ou Plaisir) particulier auquel on ne saurait imposer une quelconque norme universelle de jugement, chacun devant être laissé « libre » de décider ce qui est bon ou non pour lui. Telle est en tout cas la conséquence du positivisme et/ou scepticisme juridique et le présupposé de toute morale eudémoniste, pour qui le bonheur (gr. *eudaimonia*), réduit au plaisir, est le seul terme assignable à la recherche humaine.

³¹ D.M. 6^e partie p. 168

³² *Pensées* 294

³³ *Éth.* I. App. p. 353 et III. Préf. p. 412 ; cf. égal. Déf. Sentiments XXVII Expl. p. 478

2. Eudémonisme proprement dit

Tous les hommes désirant être heureux et n'entretenant jamais rien que pour atteindre le Bonheur, il semblerait que ce dernier soit de fait et de droit la Fin dernière de notre action.

" Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (en tant que des impératifs s'appliquent à ces êtres, considérés comme dépendants), par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple *possibilité*, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement* en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le *bonheur*." (Kant³⁴)

Il serait à la fois ce qu'ils recherchent effectivement de façon ultime : la santé, l'argent, la gloire etc. ne sont voulus qu'en vue de lui, et ce qu'ils devraient rechercher : le Bien suprême.

"Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. (...) La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet." (Pascal)

Il faut croire cependant que ce fait ne doit pas lui-même être totalement évident, sinon il n'y aurait nul besoin d'en faire une Règle de conduite.

Si chacun souhaitait réellement le bonheur, il serait vain de le transformer en Impératif. On n'a pas à ordonner à quelqu'un de poursuivre ce qu'il poursuit de toute manière, à moins qu'on ne veuille préciser ce qu'il faut entendre au juste par celui-ci. Car, il est vrai, ce terme souffre d'une grande indétermination, vu la variété des moyens utilisés pour y parvenir. Aussi l'eudémonisme proprement dit consistera à en restreindre la signification, afin de lui donner un sens précis. Et quel contenu s'appliquerait au Bonheur sinon celui dont conviennent, d'après Pascal, les hommes, à savoir l'obtention d'un maximum de biens externes ?

"Le commun des hommes met le bien dans la fortune et dans les biens du dehors, ou au moins dans le divertissement."³⁵

Plus communément, on appellera cette voie la recherche du plaisir ou de la satisfaction, telle que l'envisage aussi bien pratiquement que théoriquement le plus grand nombre. Et si ce dernier en juge ainsi, c'est bien parce qu'au préalable il la vit.

" C'est qu'au jugement de la foule, le bien est le plaisir ". (Platon)

" Les hommes, et il ne faut pas s'en étonner, paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent. La foule et les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir : c'est la raison pour laquelle ils ont une préférence pour la vie de jouissance." (Aristote)³⁶

L'hédonisme (gr. *hèdonè* : plaisir) s'avère donc la version par excellence de l'eudémonisme. Toutes ses autres variantes, qu'on les nomme pragmatisme, utilitarisme ou d'un autre nom, n'en sont précisément que des variations qui disent, dans leur fond, le même.

" Ceux qui sont un peu au courant de la question le savent bien ; d'Épicure à Bentham, tous les auteurs qui ont défendu la doctrine de l'utilité ont désigné par ce mot, non pas quelque chose qui dût être opposé au plaisir, mais le plaisir même, en même temps que l'absence de douleur ; et, bien loin d'opposer ce qui est utile à ce qui est agréable ou élégant, ils ont déclaré que le mot utile désigne également ces choses-là, parmi d'autres." (Mill)³⁷

1. Hédonisme

En tant qu'être sensible, l'Homme ne peut pas ne pas viser le plaisir, c'est-à-dire la satisfaction de ses besoins ou désirs, ceux-ci formant des manques (déplaisirs) à combler. Le plaisir apparaît comme le premier voire le plus important des biens pour les êtres naturels.

" Et le fait que tous les êtres, bêtes et hommes, poursuivent le plaisir est un signe que le plaisir est en quelque façon le Souverain Bien " (Aristote)³⁸.

³⁴ F.M.M. 2^e sec. p. 44

³⁵ *Pensées* 425 et 462 ; cf. égal. Montaigne, *Essais* I. XIX ; Descartes, *Lettre à Elisabeth* 1/9/1645 p. 1201 et Leibniz, *N.E.* II. XXI § 51 p. 170

³⁶ Platon, *Rép.* VI 505 b et Aristote, *É.N.* I. 3. 1095 b 15

³⁷ *L'Utilitarisme* chap. II.

³⁸ *É.N.* VII. 14. 1153 b 25

Et puisque tout ce que nous faisons tend vers lui, il sera considéré comme l'unique Bien ou Objet de l'action humaine, le seul susceptible de nous conduire au Bonheur, en nous évitant le malheur de la douleur ou de la souffrance.

" Le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse ... le seul bien." (Épicure)

Tout ce qui s'oppose à ce dernier et est à l'origine du déplaisir sera dénoncé comme Mal et proscrit comme contraire à la visée humaine authentique. Une morale hédoniste se résume à la devise qu'Épicure affichait à l'entrée de son Jardin :

" Ici, tu demeureras dans le bien-être. Ici, le souverain bien est le plaisir."

Dans le *Jardin d'Eden* (nom homonyme en hébreu de jouissance ou plaisir) déjà, la *Bible* recommandait à l'Homme de vivre heureux, en profitant de « l'arbre de la vie », et de se détourner de tout ce qui l'en écartait, à commencer par « l'arbre de la connaissance ».

Deux possibilités s'offrent cependant à nous pour mettre en pratique cette maxime, dans la mesure où deux chemins diamétralement opposés en apparence conduisent au même résultat. Pour obtenir le bien-être, on peut en effet soit diminuer la souffrance, en limitant les désirs, soit augmenter le plaisir, en donnant libre cours à ces derniers. Épicure lui-même était un clair partisan de la première solution.

" Quelqu'un ayant demandé à Épicure comment il fallait s'y prendre pour devenir riche, celui-ci répondit : « Ce n'est pas en augmentant les biens, mais en diminuant les besoins. »"

Estimant que l'accroissement des désirs et/ou plaisirs s'accompagnait inéluctablement d'une aggravation des manques ou peines, il s'est fait l'avocat des désirs ou plaisirs simples (« naturels »), par contraste avec ceux qu'il appelait « vains » (artificiels).

" Je prêche des plaisirs durables et non des vertus creuses et vaines qui font naître l'espoir d'obtenir des avantages mêlés de trouble."

Allant jusqu'au bout de cette logique, il en arrivait à dénigrer tout désir ou plaisir, toujours suspect d'engendrer le trouble, et à exalter l'unique plaisir du « repos » ou de l'*ataraxie*.

" Mais Épicure s'exprime ainsi dans son ouvrage intitulé *Sur ce qu'il faut choisir* : la parfaite tranquillité de l'âme (ataraxie) et l'absence de douleur sont des plaisirs stables, tandis que la joie et la gaieté sont des plaisirs mobiles." ³⁹

En quoi il s'avère proche des stoïciens, comme le reconnaît objectivement Sénèque⁴⁰, dont Descartes reprendra la leçon, allant jusqu'à prôner comme modèle de vie, celle du spectateur assistant passivement aux événements de la vie.

" Elles [les plus grandes âmes] n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies." ⁴¹

Ne pouvant ou ne voulant emprunter cette voie, à vrai dire impossible -quel plaisir, hormis celui de l'indifférence ou de l'orgueil, éprouverait-on dans l'insensibilité ou la mort (des sens)?-, les disciples d'Épicure ou ceux qui se réclament de lui, s'engageront plutôt dans la seconde, sans se rendre compte qu'elle débouche, nous le verrons, dans la même impasse. Aux conseils négatifs du maître grec : s'abstenir, ôter ou soustraire les désirs ou plaisirs vains, le poète latin Horace préférera son propre mot d'ordre positif : "*carpe diem*", cueille ou saisis le jour, profite de l'instant -" cueillons dès aujourd'hui les roses de la vie " (Ronsard)- que l'écrivain français, Rabelais, traduira librement par " Fais ce que voudras " ⁴². Rien d'étonnant que la tradition ait fini par assimiler épicurisme et libertinage ou luxure : jouissance sans limites.

Bien qu'il s'agisse là, à proprement parler, d'un contresens, si l'on se rapporte à la doctrine littérale d'Épicure, ce dernier autorise parfaitement un tel contresens, dès lors qu'il identifie le

³⁹ *Lettre à Ménécée* ; Stob., *Flor.*, XVII. 37 ; Ep., *A Anaxarque* [Us., 116] et

cf. égal. Cléanthe in *Les Stoïciens*, textes choisis p. 83 ; vide Cours II. 1. Anthropologie II. 2. A. c. p. 44

⁴⁰ vide *De vita beata* XIII.

⁴¹ *Lettre à Élisabeth* 18/05/1645 p. 1183 ; cf. égal. *Préambules* in O. ph. I p. 45

⁴² Horace, *Odes* I. 11. 8 ; Ronsard, *Sonnets pour Hélène*, II. XLIII et Rabelais, *Gargantua* chap. LVII.

bien (valeur) au plaisir (sensation), laissant ainsi indéterminée la question de savoir de quel plaisir il parle au juste. Pris en lui-même, le plaisir n'a pas du reste à se poser ce genre de question ; il suffit qu'il plaise à quelqu'un pour être justifié. Tout plaisir tire sa légitimité du seul fait qu'il existe un sujet pour l'apprécier et ce quel que soit le dit plaisir ou l'individu qui l'éprouve. Que X trouve sa jouissance dans l'ébriété, alors que Y se contente de la sobriété, ne change rien à leur commune sensation de plaisir et l'on ne saurait prétendre que l'un des plaisirs vaut plus que l'autre, sauf à juger du plaisir au nom d'une norme qui lui soit extérieure, ce qui nous ferait sortir de l'épicurisme.

Le maître du Jardin peut donc bien protester contre ce qu'il considère comme une déformation de sa doctrine, qui a commencé de son vivant.

"Quand donc nous disons que le plaisir est notre but ultime, nous n'entendons pas par là les plaisirs des débauchés ni ceux qui se rattachent à la jouissance matérielle, ainsi que le disent les gens qui ignorent notre doctrine, ou qui sont en désaccord avec elle, ou qui l'interprètent dans un mauvais sens. Le plaisir que nous avons en vue est caractérisé par l'absence de souffrances corporelles et le trouble de l'âme."

Celle-ci n'en respecte pas moins la logique sinon la lettre de sa théorie, tout plaisir s'ancrant nécessairement dans la satisfaction naturelle. Son auteur n'aurait-il pas au demeurant écrit :

"Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre"⁴³ ?

Tant que l'on ne disposera pas d'un critère objectif d'évaluation des plaisirs - à supposer qu'il soit possible d'en établir un -, on se doit de les accepter tous.

"Si, avec *Épicure*, nous admettons que la vertu ne détermine la volonté que par le plaisir qu'elle promet, nous ne pouvons ensuite le blâmer de considérer ce plaisir comme tout à fait de même nature que les plaisirs des sens les plus grossiers" (Kant⁴⁴).

Variables en durée et en intensité, quantitativement donc - ces deux paramètres se compensant généralement : plus un plaisir dure, moins il est ressenti -, ceux-ci n'ont pas de qualité intrinsèque qui permettrait de les hiérarchiser. Tout au plus connaissent-ils une hiérarchisation de fait induite par la capacité ou force des sujets à en jouir. L'impératif « épicurien » *Carpe diem* n'a en effet de sens qu'à ajouter, à proportion de tes moyens. Il serait vain de demander à un aveugle de profiter de la beauté d'un coucher de soleil ou à un sourd de goûter aux joies de la musique. Fonction des possibilités de chacun, les plaisirs ne peuvent être éprouvés pareillement par tous, les plus capables (forts) en connaissant fatalement davantage que les plus démunis (faibles). Une éthique hédoniste se règle ainsi inéluctablement sur des rapports de force et rejoint la loi naturelle.

2. Droit naturel

Si le plaisir est bien la norme du comportement humain, alors la force, seule en mesure de départager les différents plaisirs, tant pour chacun qu'entre les individus, sera son arbitre. *Le fais ce qui te plaît* ou *fais ce que voudras* revient ainsi à un *fais ce que pourras*. Et puisque les capacités dont disposent les êtres sont au point de départ inégales, nul ne naissant dans des conditions équivalentes, une telle maxime encouragera et renforcera l'inégalité naturelle. Il faudrait dès lors se résoudre à admettre cette dernière comme consubstantielle à la vie sociale et la considérer comme « naturelle » ou normale. Pourrait-on d'ailleurs faire autrement ?

Toutes les sociétés semblent du reste non seulement tolérer l'inégalité mais même la sacraliser, sous la forme de la « hiérarchie » qu'elles instaurent et utilisent à tous les niveaux. En économie tout d'abord où, par le jeu de ce qu'il est convenu d'appeler la libre concurrence et de son corollaire direct, la concentration, on aboutit infailliblement à la distribution des

⁴³ *Lettre à Ménécée et Athénée* XII. 546 in Usener 409

⁴⁴ *C.R.pr.* 1ère partie L. Ier chap. 1er § 3 Théorème II Scolie I

agents économiques en deux camps, les possédants (exploiteurs) d'un côté, les exécutants (exploités) de l'autre. Ce qu'il est convenu d'appeler liberté revient alors en fait à la possibilité donnée aux premiers d'exploiter les seconds.

" Le mot abstrait de *liberté* ... Liberté de qui ? ... C'est la liberté qu'a le capital d'écraser le travailleur (...) L'*unique* et impitoyable liberté de commerce." (Marx)

Le libéralisme, classique ou contemporain, ne fait qu'avaliser cette vérité.

En politique ensuite, dont la compétition aussi bien externe (entre les états) qu'interne (entre partis et individus) finit toujours par la division des nations et des citoyens en deux catégories, les dominants ou les gouvernants et les dominés ou les gouvernés, cette division recoupant voire reflétant souvent la précédente. Domaine d'affrontements ou d'antagonismes permanents, la politique se résumerait aux conflits ou aux " luttes de classes " (idem⁴⁵). Son institution majeure, l'État ne serait lui-même que l'expression d'un rapport de forces.

" Cette violence, sous sa forme organisée, s'appelle l'*État*." (Engels)

" Tout état est fondé sur la force." (Trotsky)⁴⁶

En droit enfin où la Loi, favorisant dans son application systématiquement les puissants (riches), partage le corps social en favorisés (privilegiés) et défavorisés (lésés).

" Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien " (Rousseau⁴⁷).

Seuls se scandaliseraient de cet état de fait ou ordre naturel et tenteraient d'y remédier, en instituant des lois « égalitaires » qui iraient à son encontre, ceux qui se sentent lésés par lui, soit les faibles et/ou la masse qui, faute de pouvoir prétendre par leurs propres moyens aux privilèges, entendent instaurer l'égalité, comme le clamait Calliclès, l'adversaire de Socrate.

" Le malheur est que ce sont, je crois, les faibles et le plus grand nombre auxquels est due l'institution des lois. Aussi instituent-ils ces lois par rapport à eux-mêmes et à leur avantage, louant ce qu'ils louent et blâmant ce qu'ils blâment. Ceux de leurs semblables qui sont plus forts ou capables d'avoir le dessus, ils arrivent à les épouvanter, afin de les empêcher d'avoir ce dessus, et ils disent que c'est laid et injuste de l'emporter sur autrui, que c'est cela qui constitue l'injustice, de chercher à avoir plus que les autres ; car, comme ils sont inférieurs, il leur suffit, je pense, d'avoir l'égalité !"

Ce faisant ils pervertiraient, jusqu'à un certain degré du moins, la justice ou loi naturelle. Ils ne sauraient cependant renverser totalement une loi dont l'évidence finirait toujours par s'imposer à tous, bêtes comme hommes.

" Or, d'elle-même, la nature, a rebours révèle, je pense, que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins et celui qui a une capacité supérieure, sur celui qui est davantage dépourvu de capacité. Qu'il en est ainsi, c'est d'ailleurs ce qu'elle montre en maint domaine : dans le reste du règne animal comme dans les cités des hommes et dans leurs familles, où l'on voit que le signe distinctif du juste, c'est que le supérieur commande à l'inférieur et ait plus que lui."

Tirant sa force de la Nature et non de conventions humaines toujours changeantes, cette loi -" la loi ... [de] la suprême violence " (Pindare)- constituerait le principe du « droit naturel » -droit conforme à la nature en général- par opposition au droit artificiel, basé sur des exigences contre-nature ou creuses : irréalistes ou utopiques. Elle formerait ainsi le dernier mot de l'Éthique (humaine) naturelle.

" Eh bien ! voici ce qu'il en est selon cette vérité, Socrate que tu prétends poursuivre : sensualité, licence, liberté sans réserve, voilà quand ne fait pas défaut ce qui y concourt, la force, voilà la vertu et le bonheur ! Quant au reste, quant à ces beaux dehors et à ces conventions humaines qui sont en opposition avec la nature, ce n'est que du verbiage et cela n'a aucune valeur !" (Platon⁴⁸)

Entre libéralisme et naturalisme, il n'y a point de véritable différence, celui-là conduit droit à celui-ci qui le couronne.

⁴⁵ *Discours sur le libre échange* in Œuvres I. p. 154 - *Manifeste* I. p. 39 et I. début ; cf. égal. II. p. 85

⁴⁶ Engels, *Anti-Dühring*, Trav. Prél. p. 402 et Trotsky,

⁴⁷ *Du Contrat social* L. I. chap. IX. note a ; cf. égal. *Émile* L. 4ème p. 307

⁴⁸ *Gorgias* 483 bcd - 484 b (Pindare, Frg 49) et 492 c ; cf. égal. Thrasymaque in *Rép.* I. 338 c et 344 c

Cette thèse de Calliclès sera reprise et amplifiée par Nietzsche dans son combat pour une "saine morale" et sa condamnation de toute "morale *antinaturelle*", soit de "la morale chrétienne", assimilée à "la vraie Circé de l'humanité", avec ses notions imaginaires, inventées de toutes pièces (« au-delà », « âme », « péché », « désintéressement », « sainteté » etc.), destinée à protéger "les faibles, les ratés les gens malades d'eux-mêmes". D'où sa définition « clinique » de la morale :

" Définition de la morale : une idiosyncrasie de décadents guidée par l'intention cachée de se venger de la vie, intention d'ailleurs couronnée de succès."

Et son combat pour la réhabilitation de "[la] force, de [la] *virtù* au sens de la Renaissance, de [la] vertu sans *moraline*". Il critiquera pareillement l'égalitarisme ou le socialisme où il verra la marque du ressentiment.

" Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité -tel devrait être le vrai langage de toute justice ; et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne jamais égaliser des inégalités. (...) L'injustice ne se trouve jamais dans les droits inégaux, elle se trouve dans la prétention à des droits « égaux »."

Et c'est fort logiquement qu'il défendra " *l'ordre des castes* " voire des " races supérieures " ⁴⁹, en quoi il sera bien un des inspirateurs de l'idéologie nazie, quoi qu'en aient ses thuriféraires ou défenseurs inconditionnels.

L'Eudémonisme aboutit ainsi à la négation même du droit *humain*, réduisant celui-ci à n'être que l'expression d'un présumé droit naturel. Loin d'être l'apanage de l'Homme, la Morale refléterait la loi naturelle et les mœurs sociales reproduiraient les conduites animales, basées elles effectivement sur la force. " Homo homini lupus est " répète-t-on depuis Plaute⁵⁰, et d'une cruauté plus grande, ajoutera-t-on. Signalons à ce propos que Darwin puisa l'idée du *De l'origine des espèces par le jeu de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* dans l'*Essai sur le principe de population* de Malthus⁵¹. Or, dans ce dernier ouvrage, écrit en opposition à l'*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, l'auteur justifie l'inégalité sociale et la misère par "cette grande loi de la nature" : le décalage naturel objectif qui existerait entre la progression arithmétique (1, 2, 3, 4...) des subsistances et la progression géométrique (1, 2, 4, 8...) de la population et récuse par avance toute protestation ou revendication morale ou politique contre la pauvreté.

" La cause principale et permanente de la pauvreté a peu ou point de rapport avec la forme de gouvernement, ou avec l'inégale division des biens -il n'est pas en la puissance des riches de fournir aux pauvres de l'occupation et du pain- et en conséquence les pauvres, par la nature même des choses, n'ont nul droit de leur en demander : telles sont les importantes vérités qui découlent du principe de population."⁵²

A s'arrêter là, il faudrait conclure que le Bien, le Droit ou le Juste se limiteraient à des mots qui masqueraient des rapports de force et que l'Éthique trouverait sa source dans l'Éthologie, (science naturelle) et nullement dans la Psychologie (science humaine).

" Les historiens seront donc obligés d'envisager le fait que la sélection naturelle détermine l'évolution des cultures aussi bien que celle des espèces." (K. Lorenz⁵³)

Il serait donc superflu de chercher un quelconque fondement idéal (philosophique) à la Morale, celle-ci relèverait de catégories très, trop, humaines ou plutôt hominiennes et ne nécessiterait aucun traitement spécifique. Mais peut-on véritablement se satisfaire de cette réponse ou y a-t-il un sens à parler d'un droit naturel ?

⁴⁹ *C.i.*, La morale en tant que manifestation contre nature 4. ; *E.H.* Pourquoi je suis une fatalité VII et VIII ; Pourquoi j'en sais si long I. (cf. égal. *V.P.* III. III. § 331 et IV. III. § 411) : *C.i.*, Fl. inact. 48 - *L'Antéchr.* 57. et *G.M.* 1ère Dissert. § 11 ; cf. égal. *P.d.B.M.* 5è partie Contrib. à une histoire nat. morale

⁵⁰ *Asinaria* II. 4. 88 ; cf. égal. Bacon et Hobbes

⁵¹ cf. Cours I. 3. Biologie II. 2. B. p. 25 et Marx, *Let. à Engels* 18 juin 1862 in *Let. sur " Le Capital "* 49. p. 119

⁵² *op. cit.*

⁵³ *L'Agression, Histoire naturelle du Mal*

B. Critique

2. 2.

Remarquons d'emblée que l'Homme et lui seul évoque l'idée d'un droit naturel. Si la nature, comme le voudrait Calliclès, " d'elle-même ... révèle " quoi que ce soit, ce sont des exemples aussi bien de férocité que de gentillesse ; et ce que nous appelons improprement « bestialité » est plus un vice humain qu'une caractéristique animale.

" La bestialité, vice... qui ne peut se voir dans la bête, mais bien chez l'homme." (Aristote⁵⁴)

Plus, elle se garde de se *prononcer* sur la justice ou la valeur de ce qu'elle montre, n'étant pas en mesure d'évaluer ou de *juger* ce qu'elle fait, se contentant de l'exécuter. La nature ne connaît que des faits et s'avère muette sur leur valeur éventuelle. Nous seuls jugeons les faits, étant libres par rapport à eux, c'est-à-dire capables, à supposer que la force soit dominante dans la nature, d'y échapper. Entre nature et norme, il y a un hiatus et il est exclu d'essayer de dériver celle-ci de celle-là. Que l'on fasse ainsi dans la plupart des cas voire dans tous ceux, à ce jour observés, ne veut pas dire qu'on doive nécessairement, toujours et partout faire ainsi.

" La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets." (Rousseau)

On dénoncera donc l'absurdité d'un prétendu droit naturel, notion dans laquelle on confond fait (contingent, particulier, variable) et droit (nécessaire, universel, invariable).

" Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable, car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que le mot de *droit* n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout." (idem⁵⁵)

Nul ordre juridique stable ne peut se baser sur la force, celle-ci provoquant une contre-force : "la violence a coutume d'engendrer la violence" (Eschyle) et ne saurait donc être à l'origine d'institutions légales durables : "Les oeuvres de la violence ne sont pas durables" (Solon)⁵⁶.

Croire le contraire c'est prendre l'immense majorité des hommes pour des bêtes stupides qui se laisseraient contraindre ou dresser par une minorité qui seule mériterait le nom d'humanité : espèce intelligente ou ordonnatrice.

" C'est une absurdité de dire que les hommes se laissent gouverner à l'encontre de leurs intérêts, de leurs buts, de leurs projets, car les hommes ne sont pas stupides à ce point. C'est leur besoin, c'est la force de l'idée elle-même qui les contraint, même contre leur conscience apparente, à cette soumission et les maintient dans cette sujétion." (Hegel⁵⁷)

En dépit des apparences, jamais les humains ne se sont laissés dicter leur conduite uniquement par la terreur et sans leur propre consentement.

" Car, contrairement à un préjugé assez répandu, une telle situation est absolument impossible. La terreur pure présuppose la seule force, c'est-à-dire, en dernière analyse, la force physique. Or, par sa seule force physique, un homme peut dominer des enfants, des vieillards et quelques femmes, à la rigueur deux ou trois adultes, mais il ne peut pas s'imposer ainsi à la longue dans un groupe tant soit peu étendu d'hommes bien portants." (A. Kojève⁵⁸)

Tous les « tyrans » avisés ont compris cette vérité élémentaire, puisque, à peine installés au pouvoir, fût-ce à la suite d'un coup d'État, ils s'empressent de le légitimer ou de le faire reconnaître, que ce soit par le biais d'élections, d'un plébiscite ou d'un référendum. Et s'ils y parviennent on ne voit pas pourquoi on continuerait à les qualifier de tyrans ou de despotes. Même l'esclavage n'a pu s'établir qu'avec l'accord de ses « victimes », comme le soulignait La Boétie dans son *Discours de la servitude volontaire*, et il a cessé précisément lorsque celles-ci

⁵⁴ *M.M.* II. VI. 1203 a 20 ; cf. égal. *Pol.* I. 2. 1253 a 35 et *H.A.* VI. 22. 575 b 30

⁵⁵ *C.S.* I. III. Du droit du plus fort

⁵⁶

⁵⁷ *Ph.D.* § 281 add.

⁵⁸ *Tyrannie et Sagesse* in L. Strauss, *De la tyrannie* p. 230

n'y ont plus trouvé leur compte. Nulle institution humaine ne puise sa source dans la nature. Parler de droit ou de justice naturels relève d'un non-sens dans les termes mêmes, et ce que par cette expression l'on approuve ou désapprouve la nature.

Cenon-sens est cependant significatif ; il démontre que ceux-là mêmes qui voudraient asseoir le droit sur la nature, ne peuvent le faire qu'en important ou projetant celui-là dans celle-ci. S'ils parlent de *droit* naturel, c'est bien qu'ils finissent par se rendre compte que la nature, elle, est de ce point de vue silencieuse ; quel besoin auraient-ils sinon de se substituer à elle ? Si vraiment "d'elle-même la nature révélait ce qui est juste", quelle nécessité pousserait Calliclès à le redire ? Pourquoi des « lois », dans l'hypothèse où la nature en aurait déjà promulguées ? Elles deviendraient alors superfétatoires. Pour le reste ce qu'affirme le personnage de Platon est parfaitement juste mais en même temps tautologique - " ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins "-, car il faudrait encore savoir ce qui *vaut* au juste plus, étant néanmoins entendu que sur ce point la nature ne peut rien nous enseigner mais et uniquement l'être capable d'évaluer, id est l'homme.

Ainsi il n'est de justice qu'humaine, soit une justice qui, loin d'épouser les contingences ou contraintes naturelles, commence par s'en détacher, en promulguant l'obligation pour l'homme de sortir d'un état où règne l'animalité - " *e tali statu exeundum est* " (Hobbes⁵⁹)- et dans lequel il n'y a nulle place pour la moindre valorisation –comme le soulignera du reste Darwin lui-même dans *La Descendance [ou la Filiation] de l'Homme*⁶⁰-, celle-ci ne prenant sens qu'à partir de l'institution d'un État de Droit.

" Aucune espèce de faute ne se conçoit que dans le cadre d'un État, c'est-à-dire d'une organisation d'hommes, où le bien et le mal sont appréciés relativement au droit général et où personne n'a le droit d'accomplir une action qu'en vertu de la décision ou de l'accord généraux." (Spinoza)

Le souhait, déjà ancien, d'étendre les droits humains fondamentaux aux animaux –" Le jour viendra peut-être où le reste des animaux de la Création obtiendra ces droits " (J. Bentham⁶¹)-, relève ainsi d'un absolu contre-sens sur le droit.

Et que les hommes aient pu en définitive se mettre d'accord sur des valeurs communes montre à satiété que la formule de Plaute " *Homo homini lupus est* " n'exprime pas la vérité ultime de notre condition. A elle il est loisible de préférer, nonobstant les moqueries dont elle est susceptible, " l'homme est un Dieu pour l'homme".

" Que les Satiriques rient donc autant qu'ils veulent des choses humaines, que les Théologiens les détestent, et que les Mélancoliques louent, tant qu'ils peuvent, la vie inculte et sauvage, qu'ils méprisent les hommes et admirent les bêtes : les hommes n'en feront pas moins l'expérience qu'ils peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont besoin, et qu'ils ne peuvent éviter que par l'union de leurs forces les dangers qui les menacent de partout ; pour ne pas dire d'ailleurs qu'il est de beaucoup préférable, et plus digne de notre connaissance, de considérer les actions des hommes que celles des bêtes." (idem⁶²)

Cela ne signifie pas du reste nécessairement que les rapports humains ne soient tissés que de sucre et de miel ; après tout l'"« enfer » est aussi un lieu céleste.

En dépit des assurances et des quolibets des esprits entendus, en aucun cas on ne considérera l'État (humain) comme le simple représentant de la force, puisqu'il repose non point sur la pure violence mais sur une contrainte légitimée ou reconnue.

" L'État consiste en un rapport de *domination* de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime)." (M. Weber⁶³)

⁵⁹ *De cive* I. 13 ; cf. égal. Hegel, *E.* III. § 502 R. ; *R.H.* chap. II. 3. p. 142 et *Propéd.* 1er Cours § 25

⁶⁰ cf. *op. cit.* chap. XXI. ; vide Cours II. 1. Anthropologie I. B. 2. 2. p. 14

⁶¹

⁶² *T.P.* chap. II. § 19 (cf. égal. § 23) et *Éth.* IV. XXXV. Scolie pp. 517-518

⁶³ *Le métier et la vocation d'homme politique* in *Le savant et le politique* p. 101

Quand bien même il débiterait historiquement par la force (coup d'État, révolution, putsch), il ne trouve point en elle son fondement ou sa raison d'être, celle-ci résidant dans la Loi.

" La violence ... est le commencement extérieur, ou phénoménal, des États, mais non leur principe substantiel."

(Hegel)

Remarquons du reste que c'est ce que finissent par reconnaître même les tenants du droit naturel, à commencer par Calliclès qui concède l'existence de " conventions humaines qui sont en opposition avec la nature " et donc la possibilité pour l'homme d'accéder à un autre droit que le droit naturel, dont la nécessité devient dès lors discutable. Plus, il admet même que cet autre droit, seul droit véritable pour nous, a historiquement prévalu, ce qu'il déplore : " Le malheur est que ce sont, je crois, les faibles et le plus grand nombre auxquels est due l'institution des lois ". Mais ce disant, il se contredit car, et en adoptant ses propres critères, on devrait conclure que, si les faibles ont réussi à l'emporter sur les forts, c'est qu'ils se sont avérés les plus forts⁶⁴. Sa plainte renvoie inmanquablement à la postulation d'un autre critère de la supériorité que la force physique ou le fait donné, soit à la croyance en une autre Nature que la nature naturelle, une Nature idéale, telle qu'elle devrait être et non telle qu'elle est. Telle est la seule signification rationnelle possible de "l'expression de *droit naturel*" dont "l'ambiguïté" (Hegel) est source de maintes confusions. Pour les éviter et s'atteler à de vrais *Principes de la philosophie du Droit ou Droit naturel et Science de l'État* (idem⁶⁵), en donnant clairement cette fois à l'adjectif « naturel » le sens de « rationnel » - " la Loi naturelle qu'il faudrait plutôt appeler la loi de raison " (Rousseau⁶⁶)-, il faut revenir sur la prémisse hédoniste qui y conduit.

2. 1.

Pas plus que la force et pour les mêmes raisons, le plaisir ou le bonheur matériel n'est apte à servir de fondement ou règle à la Morale. Tout comme les rapports de force, la visée du plaisir relève du monde des faits et non de l'ordre des normes. C'est un fait que tous désirent le plaisir, la satisfaction ou le bonheur, même les masochistes. De là il ne suit nullement qu'on doive le désirer ou que le plaisir soit un bien, proposition au demeurant superflue : on n'a pas à ordonner ce que tout le monde fait de toute façon, à moins qu'on ne veuille hiérarchiser les plaisirs, considérant qu'ils ne (se) valent pas tous, que le plaisir de la chair, par exemple, est supérieur au plaisir intellectuel. Mais on quitterait alors la pure sphère du plaisir (sensation), pour entrer dans l'univers du jugement (pensée).

Prise en elle-même, la maxime hédoniste *carpe diem* ou *fais ce que voudras* ne propose en fait rien, si ce n'est un constat vide, *vis ce que tu vis*, tant que l'on ne précise pas quel jour ou quel plaisir est préférable à l'autre, soit ce qu'il faut vouloir ou quelle vie mérite d'être vécue. Et il est clair que la sensation de plaisir ne nous fournira pas cette précision, vu qu'elle accepte n'importe quel contenu. Ce qui plaît aux uns -*Les Nourritures terrestres* (A. Gide)-, lasse rapidement les autres - " La chair est triste, hélas !" (Mallarmé⁶⁷)- voire dégoûte certains. Aristote en faisait déjà le constat : il n'est rien de plus relatif ou variable que les plaisirs.

" En fait, les plaisirs accusent une extrême diversité, tout au moins chez l'homme : les mêmes choses charment certaines personnes et affligent les autres, et ce qui pour les uns est pénible et haïssable est pour les autres agréable et attrayant. Pour les saveurs douces il en va ainsi de même : la même chose ne semble pas douce au fiévreux et à l'homme bien portant, ni pareillement chaude à l'homme chétif et à l'homme robuste. Et ce phénomène arrive encore dans d'autres cas."⁶⁸

⁶⁴ cf. égal. Nietzsche, *V.P.* III. II. 2. b) 324 p. 369

⁶⁵ *E.* III. §§ 433 R. et 502 R. ; cf. égal. *R. Ph.* 1817-1818 § 2 R. in *Ph. D.* trad. J.-F Kervégan, p. 28

⁶⁶ *C.S.* (1^{ère} version) I. 2. p. 284 in *O. c.* III (Pléiade) ; cf. égal. Descartes, *Méditation 2^{nde}* p. 288

⁶⁷ *Brise marine*

⁶⁸ *É.N.* X. 5. 1176 a 10-15

Chacun change d'avis sur la question, selon ses humeurs. Ce qui nous promettait et réjouissait tant hier, un jour de repos, par exemple, nous ennue aujourd'hui et nous attristera peut-être demain : une journée d'oisiveté se paye souvent du regret d'avoir perdu son temps. Réduit à lui-même, le plaisir n'exhibe aucune vérité invariable ou stable et nul ne saurait prétendre " connaître parfaitement les règles pour plaire " :

" La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme ; un riche et un pauvre en ont de différents ; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient ; les moindres accidents les changent."

(Pascal⁶⁹)

Ballottés au gré de leurs caprices, eux-mêmes fonction des circonstances, les hommes soumis à la seule règle du plaisir manqueraient de point d'attache ou d'ancre fixe et erreraient déboussolés ou inconscients en ce bas monde ; ce qui est au demeurant souvent notre lot.

" Ainsi, nous sommes agités de bien des façons par les causes extérieures et, pareils aux flots de la mer agitée par des vents contraires, nous flottons, inconscients de notre sort et de notre destin." (Spinoza⁷⁰)

Nous ressemblons alors davantage à des mécaniques ou des pantins mus par des forces externes qu'à des êtres pensants ou sensés.

Arriverait-on même à établir des lois moyennes du plaisir, que ce ne seraient de toute façon que des lois statistiques, valant pour le plus grand nombre et nullement des lois universellement valables et obligatoires pour tout être et en toute circonstance.

" 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 ". (Kant)

Quelapluartdes hommes préfèrent un bon repas à la lecture d'un beau livre et cela prouve-t-il que celui-ci vaut moins que celui-là, même si économiquement il a une valeur inférieure ? Les valeurs économiques seraient-elles des valeurs absolues ou ne faut-il pas distinguer, avec l'auteur du *Fondement en vue de la métaphysique des mœurs*, prix ou valeurs marchandes, fort variables, et " valeur absolue " ou ce qui a " un PRIX ou une DIGNITÉ " ⁷¹.

Supposons d'ailleurs un instant que les plaisirs charnels -car ce sont bien eux qu'on privilégie généralement- soient en moyenne plus poursuivis que les autres, et qu'on en conclue qu'il faille les rechercher prioritairement voire exclusivement. Que s'ensuivrait-il ? Comme l'homme ne peut, quoi qu'en ait Épicure, se contenter du seul plaisir naturel, comme le montre le mythe du *Péché originel*, il se verrait entraîné dans une quête sans fin de plaisirs inédits, tout plaisir habituel virant à la lassitude et le plaisir ne comportant en lui-même nul frein, limite ou mesure mais ressemblant plutôt au fameux « tonneau troué » des Danaïdes.

" Les plaisirs appartiennent à l'espèce des choses qui ne comportent pas de limitation." (Platon⁷²)

Et cette frénésie se payerait inévitablement non seulement de déceptions elles-mêmes sans cesse renouvelées, comme cela se passe précisément dans la consommation économique, mais en outre des plus extrêmes déplaisirs, la maladie ou la souffrance, comme en témoignent parfois nos sociétés de (sur)consommation. A ne désirer que le plaisir, on n'obtiendra que le déplaisir, comme le rappelait vigoureusement Pascal à tous les matérialistes.

" Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'ils s'en soûlent et qu'ils y meurent." ⁷³

⁶⁹ *De l'esprit géométrique* p. 188

⁷⁰ *Éth.* IV. LIX. Scolie p. 468 ; cf. égal. Descartes, *Lettre à Élisabeth* 1/9/1645 p. 1204

⁷¹ *op. cit.* 2^e sec. pp. 132, 149 et 160

⁷² *Gorgias* 493 abc et *Philèbe* 28 a

⁷³ *Pensées* 692

La tragédie de *Faust* illustre à merveille ce paradoxe et vérifie que la jouissance sans frein n'a pas d'autre issue que l'abstinence totale : la malédiction ou la mort⁷⁴.

Mais que signifie au bout du compte l'échec ou l'inconséquence hédoniste, sinon que l'homme n'est pas fait pour le plaisir, qu'il ne peut se satisfaire des seuls plaisirs matériels ou d'une vie centrée sur eux. Il peut certes, et l'on ne voit pas pourquoi il s'en priverait, éprouver des satisfactions, mais celles-ci n'épuisent pas sa destination ultime.

" Toutefois la raison ne se laissera jamais persuader que l'existence d'un homme qui ne vit que pour *jouir* (si grande que puisse être l'activité qu'il déploie dans ce but) ait une valeur en soi, ... et le bonheur avec toute la plénitude de son agrément, est loin d'être un bien inconditionnel (...) parce que la nature de l'homme n'est pas telle qu'elle puisse trouver son terme <aufhören> et se satisfaire dans la possession et la jouissance." (Kant⁷⁵)

Et de fait, en tant qu'être pensant, l'homme a toujours déjà aspiré à Autre Chose : plus que le plaisir seulement matériel. Pourquoi eût-il sinon inventé le plaisir esthétique, religieux ou scientifique qui, s'ils sont bien aussi des plaisirs, ne le sont que médiatisés par la pensée -l'idéal du Beau, du Sacré ou du Vrai- et exigent en conséquence des sacrifices : affres de la création artistique, privations religieuses, efforts intellectuels ?

Sauf à se nier lui-même, l'homme ne saurait donc se limiter à la jouissance matérielle qui le rabaisserait au rang de l'animal ou de " « l'idéal des porceaux » " (Einstein⁷⁶).

Il n'y a que les « imbéciles », c'est-à-dire ceux qui oublient la véritable condition humaine, autant dire leur propre nature, pour croire le contraire.

" Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porceau satisfait, Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et si l'imbécile ou le porceau sont d'un avis différent, c'est parce qu'ils ne connaissent que leur version de la question. L'homme à qui on les compare connaît les deux côtés." (Mill⁷⁷)

Ou plutôt, puisque les porcs n'ont pas d'idéal du tout, proposer avec les hédonistes le plaisir comme Idéal, ne peut s'envisager qu'au nom d'une certaine Idée ou valorisation de celui-là, et donc d'un certain choix entre les plaisirs, et nullement au nom de la nature (la vie) elle-même.

" C'est donc à juste titre que nous n'appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, car aucun d'eux n'est capable de participer à une activité de cet ordre [de nobles actions]." (Aristote)

Les hédonistes peuvent bien s'imaginer suivre la nature ou le plaisir, ils suivent en vérité, comme tous les hommes, une certaine Idée de la vie, n'échappant pas à la Morale (jugement), comme l'a indiqué leur maître, Épicure, dans sa distinction des plaisirs naturels et vains.

" Peut-être aussi poursuivent-ils non pas le plaisir qu'ils s'imaginent ou qu'ils voudraient dire qu'ils recherchent, mais un plaisir le même pour tous, car tous les êtres ont naturellement en eux quelque chose de divin. Mais les plaisirs corporels ont accaparé l'héritage du nom de plaisir, parce que c'est vers eux que nous dirigeons le plus fréquemment notre course et qu'ils sont le partage de tout le monde ; et ainsi, du fait qu'ils sont les seuls qui nous soient familiers, nous croyons que ce sont les seuls qui existent." (idem⁷⁸)

Que signifie au demeurant le plaisir de la chair, sinon un désir intellectuel de fusion (unité) ?

Cela vaut a fortiori pour le bonheur dont la notion est inenvisageable hors une idée de totalité.

" Le bonheur enveloppe une réflexion sur l'ensemble de notre condition." (Hegel⁷⁹)

1. 2.

Privées du moindre fondement naturel (plaisir ou force), toutes les morales sont sous-tendues par une commune visée idéale. Tombe alors l'objection de leur pluralité. En dépit de la variété matérielle de leur contenu, les lois ou valeurs renvoient en effet à un principe intelligible unique dans sa forme et dont elles assurent les différentes modalités d'application ou d'expression.

⁷⁴ vide Cours Introduction g^{ale} 2.

⁷⁵ C.F.J. § 4 p. 53 et § 83 p. 240

⁷⁶

⁷⁷ *L'utilitarisme* chap. II. p. 54

⁷⁸ É.N. I. 11. 1099 b 35 ; VII. 14. 1153 b 30 ; cf. égal. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* 17.

⁷⁹ *H.Ph. Philo. grecque* t. 1 p. 33

Quelle que soit la teneur concrète des lois dans le temps et dans l'espace, elles n'en répondent pas moins toutes à une seule et même volonté : dépassement ou sacrifice de l'individu en vue de l'Institution sociale. Nulle loi, celle de l'esclavage, de l'infanticide ou du « suicide » des vieillards incluses, n'échappe à ce vouloir, pour autant qu'elle est acceptée et jugée nécessaire par tous. Ce qui fut bien le cas des lois susnommées, sinon elles auraient été massivement rejetées et avec elles les sociétés qu'elles rendaient possibles : pas d'Égypte antique ou de Pyramides sans esclavage, vu les moyens techniques de l'époque ; pas de Culture grecque ou d'Empire romain sans esclavage et infanticide, étant donné le niveau productif et médical d'alors et enfin pas de survie possible pour les Lapons, sans l'abandon des vieillards, en l'absence de la sédentarisation et de la gériatrie.

C'est du reste parce que nous disposons aujourd'hui d'autres moyens, plus performants, que nous ne saurions tolérer la persistance de telles lois, tout en en admettant d'autres qui seront elles-mêmes perçues comme iniques, sous peu, au fur et à mesure du progrès technologique : salariat, hospices, emprisonnement etc. Toute loi, passée, présente, future, correspond à une exigence identique, même si elle se libelle différemment, vu qu'elle s'inscrit dans un contexte autre, dont elle se doit de tenir compte, sous peine d'énoncer un Impératif impossible. A l'instar du Langage, qui s'exprime en langues particulières, sans cesser d'être un Universel, la Morale demeure Une, bien qu'elle se présente sous une forme plurielle.

" Morale et langage sont des sciences particulières, mais universelles." (Pascal⁸⁰)

Les termes mêmes d'éthique (*éthos*) et de morale (*mores*) véhiculent d'ailleurs cette signification d'universalité ou de valeurs partagées (coutumes, mœurs, usages).

" Nous apercevons ici un indice linguistique en général récusé mais pleinement justifié par ce qui précède : il est dans la nature de l'éthique absolue d'être un universel en tant qu'elle est constituée par des mœurs (*έθη* : *Sitten*). C'est ce qu'exprime le mot grec qui signifie *Sittlichkeit*, aussi excellemment que le mot allemand." (Hegel⁸¹)

L'éthique n'est nullement condamnée au désaccord mais est susceptible de vérité.

" Et au contraire la justice respecte certaines règles d'égalité et de proportion, non moins fondées dans la nature durable des choses divines que le sont les principes d'Arithmétique et de Géométrie." (Leibniz⁸²)

On doit donc pouvoir édicter une morale avec des normes valables pour tous, tout comme on a su établir une mathématique avec des théorèmes valides universellement.

" Il n'y a qu'une morale comme il n'y a qu'une géométrie." (Voltaire⁸³)

Il serait du reste surprenant qu'on pût convenir de lois objectives concernant des figures ou des nombres et les corps qui en dépendent et non de règles relatives aux conduites des sujets.

1. 1.

Quant au fait qu'elle renvoie à une convention, cela ne change rien à l'affaire, dans la mesure où convention ne rime pas nécessairement avec fiction ou imagination. Après tout, toutes les vérités, théorèmes mathématiques compris, relèvent de la convention et non de la nature et n'en sont pas moins vraies pour autant. On ne s'arrêtera donc pas au sens premier et péjoratif de ce terme mais on présupposera qu'en deçà des conventions ou ententes concrètes et révisables entre des individus particuliers, il y a place pour " un contrat originaire pour ainsi dire, qui est dicté par l'humanité elle-même " et qui est "la source *a priori* commune ... de l'Idée propre et originaire de la moralité (*a priori*)" (Kant⁸⁴). Reste à expliciter cette Idée.

⁸⁰ *Pensées* 912

⁸¹ *D.N.* chap. III. p. 139

⁸² *A.P.P.* IV. in *D.R.* p. 29 ; cf. *É.D.N.* 1) in *op. cit.* p. 94 ; Démocrite, *frg.* 69 et Montesquieu, *E.L.* I. 1. p. 124

⁸³ *Dictionnaire philosophique*

⁸⁴ *C.F.J.* §§ 32 et 41 pp. 118 et 130

II Éthique universelle

Une chose est acquise : on ne bâtera pas la moindre Morale et/ou Politique sur le plaisir ou la force qui la nient radicalement. L'Éthique s'inscrit dans un autre monde que la Nature.

" Dans les premières accommodations de la nature, il n'y a pas de place pour l'action morale " (Cicéron⁸⁵).

Dès lors qu'il est question de « valeur », on quitte la sphère biologique, ce que concèdent, fût-ce au prix d'une inconséquence, même les partisans d'une morale naturelle.

" Rien qui ait tant soit peu de *valeur* dans le monde présent ne possède cette valeur en soi-même, par nature –la nature n'a jamais de valeur-; cette valeur lui a été donnée, c'est un présent, c'est un cadeau qu'on lui a fait et ceux qui l'ont fait c'étaient *nous*. C'est *nous* qui avons créé le monde *le monde qui concerne l'homme* ; pour que ce monde fût il a fallu que nous venions ! ..." (Nietzsche⁸⁶)

On posera donc une coupure entre ces deux univers.

1. Éthique « contre » Nature

Alors que les actions naturelles relèvent des seules contraintes physiques (organiques) et se situent en deçà d'une quelconque valorisation ou différenciation entre le Bien et le Mal –en quoi elles sont absolument amORALES ou « innocentes » et par là même sans mérite-, les actions humaines-mORALES débutent avec la Connaissance du Bien et du Mal soit avec la division entre ce qu'il faut faire (Permis ou Obligé) et ce qu'il ne faut pas faire (Défendu ou Interdit). Procédant d'un choix, elles sont dotées d'une valeur spirituelle dont sont dépourvues celles-là.

" Mais, si la contingence spirituelle, le *libre arbitre*, progresse jusqu'au *Mal*, cela même est encore quelque chose d'infiniment plus élevé que le cours des astres, qui est conforme à des lois, ou que l'innocence de la plante, car ce qui s'égaré ainsi est encore esprit." (Hegel⁸⁷)

Si les premières font partie de l'être et du faire et s'expriment à l'*indicatif*, les secondes participent de l'ordre du devoir-être ou faire et se libellent à l'*impératif*, sans qu'il y ait passage direct de l'un à l'autre.

" De ce que quelque chose *est*, il ne peut pas s'ensuivre que quelque chose *doit être* ; non plus que de ce que quelque chose *doit être*, il ne peut s'ensuivre que quelque chose *est*." (Kelsen)

Cet Impératif n'énonce cependant nullement des contraintes externes à l'Humanité mais des contraintes internes issues de sa Volonté, id est des Normes ou Règles purement humaines, soit des Devoirs ou des Obligations qu'elle s'impose elle-même.

" Dans la mesure où le mot de « norme » désigne une prescription ou un ordre, la « norme » signifie que quelque chose doit être ou avoir lieu. Son expression linguistique est un impératif ou une proposition normative. L'acte, dont la signification est que quelque chose est ordonné ou prescrit, est un acte de volonté." (idem⁸⁸)

Un animal est ce qu'il est et fait ce qu'il a à faire, sans avoir à se soucier si ce qu'il fait est bien ou mal et en conséquence aurait dû ou non être fait ; par contre un homme ne s'identifie jamais à ce qu'il est au point de départ, pouvant et devant, s'il veut mériter son nom d'homme ou d'*humain*, devenir ce qu'il est certes déjà mais pas encore de manière accomplie.

" Chaque animal *est* ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien ... ce qu'il doit être, il lui faut le devenir " (Fichte⁸⁹)

Et pour cela il doit faire certaines choses (Bien), à l'exclusion d'autres qu'il pourrait parfaitement effectuer mais qu'il ne doit pas faire (Mal). En d'autres termes, par contraste avec l'animalité qui suit aveuglément ou spontanément le cours de la Nature, l'Humanité entend / veut s'arracher au mécanisme ou ordre naturel et respecter son propre ordre, un ordre institué par elle-même.

⁸⁵ ; cf. égal. Kant *P.P.* p. 1197 in O.ph. III

⁸⁶ *G.S.* IV. 301

⁸⁷ *E.* II § 248 R. ; vide Cours II. 4. Anthropologie I. B. 1. 2. p. 17

⁸⁸ *Théorie pure du Droit*, Titre V 34. a. pp. 255-256 et *Théorie générale des normes* chap. 1. III. p. 2

⁸⁹ *F.D.N.* 1^{ère} partie 2^e sec. § 6 VII g) p. 95 ; vide Cours Introd. g^{ale} 2. pp. 10-11

Et puisque ces obligations émanent d'un être provenant de la Nature, elles vont fatalement entrer en conflit avec cette dernière, exigeant de lui qu'il se sépare de ses racines. L'antagonisme Humanité (Moralité)-Nature (Spontanéité) divise intérieurement l'homme, le partageant entre deux désirs contraires : l'un qui le pousse du côté de la nature (l'agréable), l'autre qui lui ordonne d'obéir au devoir (le « bon »).

" C'est que mon cher, entre ce qui est bon et ce qui est agréable il n'y a plus identité, non plus qu'entre ce qui est mauvais et ce qui est désagréable ". (Platon⁹⁰)

Loin de s'assimiler à l'agréable (Plaisir), le Bien (Devoir) s'en écarte radicalement, requérant la privation de celui-là. Sans un minimum de sacrifice du plaisir, le devoir n'aurait aucun sens, mais se confondrait avec la spontanéité naturelle.

" La majesté du devoir n'a rien à faire avec la jouissance de la vie ; (...) C'est dans la souffrance qu'elle [la loi morale] se montre dans toute son excellence." (Kant)

Avec le philosophe de Königsberg on appellera le premier désir " la faculté *inférieure* de désirer " ou Désir proprement dit, dont la source est la nature ou la sensibilité et le but, l'agréable ou le bon (*Wohl*), par opposition au mauvais (*Weh* ou *Ubel*). Quant au second, on le nommera " la faculté *supérieure* de désirer " ou Volonté, sa source étant la Raison et son but, le Bien ou le Convenable (*Gut*), dont l'antonyme se dit le Mal (*Böse* ou *Schlecht*). L'on évitera ainsi l'ambiguïté du latin *Bonum* et *Malum*. Le simple fait que l'homme ait l'idée du Bien, ne serait-ce qu'à l'occasion du regret voire du remords qu'il éprouve, lorsqu'il se rend compte qu'il n'a poursuivi que le bon, suffit à montrer l'existence en lui d'une volonté pure, indépendante des contraintes naturelles - " *sic volo, sic jubeo* " - et à démontrer du même coup " l'autonomie de la volonté " c'est-à-dire la « liberté ».

" Ce fait est lié à la conscience de la liberté de la volonté ; bien plus, ... il ne fait qu'un avec elle ".

Il s'agit là d'"un fait (*Factum*) de la raison".⁹¹

Mais quelles normes ou règles au juste méritent qu'on leur sacrifie la jouissance de la vie ? Et, au préalable, comment déterminer la valeur des normes ? Y aurait-il une Norme des normes, un étalon de mesure de toutes les normes qui nous permettrait de les discriminer ? Telle est la toute première question à laquelle nous devons répondre. Après d'autres mais avec davantage de rigueur et de vigueur, Kant l'ayant clairement posée et développée, reposons la avec lui.

2. Éthique et Normes

Avant d'examiner ou évaluer les différentes normes possibles et de proposer une Éthique ou *Métaphysique des mœurs*, en lieu et place d'une simple Physique (Description ou Histoire) de celles-ci, il importe de se donner un critère ou principe d'évaluation, faute duquel aucun jugement fondé ou valable ne serait possible, et ce sera précisément l'objet et le thème d'une *Fondation en vue de la Métaphysique des mœurs* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*).

" Quant à cette Fondation que je présente au public, elle n'est rien de plus que la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité."

Et, pour ce faire, il suffit d'analyser correctement ce qui est présupposé dans l'usage le plus courant des termes de bien, devoir, norme, celui-ci renvoyant à une " connaissance rationnelle commune de la moralité ", pas si éloignée que cela de " la connaissance philosophique " à laquelle incombe d'édicter ou plutôt de valider les lois de la conduite.

" Dans une philosophie pratique, où il s'agit de poser, non pas des principes de ce qui *arrive*, mais des lois de ce qui *doit arriver*, quand même cela n'arriverait jamais, c'est-à-dire des lois objectives pratiques "⁹².

⁹⁰ *Gorgias* 497 d

⁹¹ *C.R.pr.* 1ère partie L. 1er chap. III. p. 93 - 2è partie p. 166 ; 1ère partie chap. I. § 3. p. 23 ; chap. II. p. 61 ; chap. I. § 7 p. 31 ; § 8 p. 33 et I. p. 41 ; cf. § 6 p. 29 ; II. p. 56 ; chap. III. p. 100 et *M.M.* Introd. g^{ale} I p. 87

⁹² *op. cit.* Préface et 2è section p. 55

A. Devoir (Morale)

L'analyse du mot « bien »⁹³ -tel qu'il est couramment utilisé et compris par " la connaissance rationnelle commune "-, révèle qu'entre tous les « biens », seule la " *bonne volonté* " mérite pleinement le qualificatif de *bonne*, dans la mesure où c'est d'elle que dépend la valeur de tous les autres biens, qui s'avèrent ainsi des biens relatifs, subordonnés, alors qu'elle serait un Bien absolu ou inconditionnel.

" De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une *BONNE VOLONTE*."

Parmi tout ce qu'il est convenu de nommer *bon*, il n'est en effet rien de tel, indépendamment de l'usage et donc du vouloir qui en est fait.

Nombreux et variés sont certes les biens ou qualités reconnus par les hommes. On peut les classer en deux ou trois rubriques, selon leur source ou domaine. Cela donne : biens ou dons de la nature, eux-mêmes divisibles en qualités intellectuelles (intelligence, jugement) et qualités physiques ou de tempérament (courage, résolution, constance) et biens ou dons de la fortune (pouvoir, richesse, santé). Il s'agit là d'une division classique et d'entrée hiérarchisée.

" Si l'on admet en effet qu'il y a trois choses, en tout et pour tout ce qui est de la part de tout homme un objet d'intérêt, la troisième et dernière est cet intérêt dont on s'intéresse à souhait pour les biens de fortune ; celle du milieu intéresse le corps, la première enfin est le souci que l'on a de son âme." (Platon⁹⁴)

Aristote réservera aux " biens qui se rapportent à l'âme " l'appellation de " biens au sens strict et par excellence "⁹⁵.

Tous néanmoins, y compris les biens de l'âme, ne sont des biens que s'ils sont *bien* utilisés. Ce ne sont pas des biens *en soi* mais ne deviennent des biens que *par* l'usage qui en est fait. En soi l'intelligence ou la science qui en est le résultat, n'est pas plus bonne que mauvaise, seule son utilisation la rend bienfaisante ou malfaisante. Pareillement la beauté et la richesse servent indifféremment à plaire et satisfaire ou à séduire et « acheter » voire tromper. Et qu'edire du pouvoir qui, selon la fin qu'on lui assigne, devient la meilleure ou la pire chose ? " Est bon alors celui pour qui les biens naturels sont des biens, car les biens pour lesquels on se bat et qu'on croit les plus grands : honneur, richesses, vertus du corps, bonnes fortunes et pouvoirs sont bons par nature mais il leur arrive d'être nuisibles à certains, par suite des dispositions de ces derniers." (Aristote⁹⁶)

Même le bonheur, compris comme bien-être complet et si prisé par les hommes, n'acquiert une valeur que s'il est destiné à une bonne fin ; autrement il se confond avec la jouissance égoïste ou la réussite insolente et passe, à juste titre, pour immérité. Une chose est de se sentir heureux, une autre de mériter l'être, et cela est fonction, non de la possession naturelle ou accidentelle de certaines qualités données, mais de ce que les êtres en font et donc de la pureté de leur vouloir. L'adage, « l'argent ne fait pas le bonheur », ne dit pas autre chose.

" Le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé ainsi que le bien-être complet et le contentement de son état, ce qu'on nomme le *bonheur*, engendrent une confiance en soi qui souvent aussi se convertit en présomption, dès qu'il n'y a pas une bonne volonté pour redresser et tourner vers des fins universelles l'influence que ces avantages ont sur l'âme, et du même coup tout le principe de l'action ; sans compter qu'un spectateur raisonnable et impartial ne saurait jamais éprouver de satisfaction à voir que tout réussisse perpétuellement à un être que ne relève aucun trait de pure et bonne volonté, et qu'ainsi la bonne volonté paraît constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux."

Aussi on distinguera nettement des qualités intellectuelles, physiques ou sociales *objectives* qui peuvent ou non, en fonction du vouloir qu'elles secondent, devenir bonnes, et ne sont que des biens conditionnels ou par délégation, et la bonté en soi qui ne sera cherchée que du côté de la disposition *subjective* soit dans la finalité, l'intention ou la volonté des sujets agissants.

⁹³ Texte in *F.M.M.* 1ère section début

⁹⁴ *Lois* V 743 e ; cf. égal. *Philèbe* 48 e

⁹⁵ *É.N.* I. 8. 1098 b 13 ; cf. égal. *M.M.* I. III. 1184 b 1 et *Politique* VII. 1. 1323 a 25

⁹⁶ *É.E.* VIII. 3. 1248b30 ; cf. *M.M.* I.II.1 183b30; *Rhét.* I.I.XIII. 1355b ; Descartes p. 1193 et Spinoza, *T.R.E.* § 3

N'est donc intrinsèquement bonne que la bonne volonté. Et si certaines qualités (modération, maîtrise de soi, réflexion) aident parfois celle-ci, comme c'est elle-même qui décide de leur valeur morale -le sang froid favorisant aussi bien le héros que le scélérat- elle seule a une "valeur intrinsèque absolue" ou est bonne absolument et sans restriction.

" Au contraire, pour les actions faites selon la vertu, ce n'est pas la présence en elles de certains caractères intrinsèques qu'elles sont faites de façon juste ou modérée ; il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit (...) En matière de vertu et de valeur morale, l'élément décisif, c'est l'intention." (Aristote⁹⁷)

En tant que bien absolu, en et par soi, la bonne volonté ne saurait dépendre d'autre chose que d'elle-même, que ce soit en amont ou en aval. Pas plus qu'elle n'est soumise à la présence de conditions dont seule elle détermine la valeur, elle n'est subordonnée à l'atteinte d'un but ou résultat, au nom duquel on devrait la juger. Tout au contraire c'est elle qui juge le sens de l'effet obtenu, ce dernier différant complètement, selon qu'il fait suite à une bonne intention ou à un simple intérêt. Une aide désintéressée (charité) ne vaut pas la même chose qu'une aide intéressée (calcul). But en soi, et non moyen en vue d'une autre fin, la bonne volonté demeure la bonne volonté, indépendamment du résultat auquel elle aboutit.

" Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ".

La valeur morale d'un acte ne se mesure nullement à son efficacité ou utilité, cette dernière relevant d'ailleurs tout autant sinon plus des capacités ou possibilités du sujet (nature) et des circonstances externes à lui (sort) que de son vouloir propre. Même dénuée de toute efficacité et réduite à elle seule, la bonne volonté n'en conserverait pas moins une valeur absolue.

" Alors même que, par une défaveur particulière ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien, accroître ou diminuer cette valeur."

Ne dit-on pas couramment : « il n'y a que l'intention qui compte » ? La réussite ou l'utilité d'une action s'ajoute à la bonne volonté et permet parfois de la faire ressortir ou souligner mais elle ne constitue point la quintessence de celle-ci.

"Dès lors la vie des gens de bien n'a nullement besoin que le plaisir vienne s'y ajouter comme un surcroît postiche, mais elle a son plaisir en elle-même." (Aristote⁹⁸)

Cependant si l'absence de résultat positif ne prouve rien et si le succès lui-même ne nous est d'aucun secours pour juger de la valeur morale d'une entreprise -un résultat identique pouvant renvoyer à des motivations opposées- comment distinguer la bonne volonté de ses semblants soit d'" un simple vœu " (velléité), quand ce n'est pas d'une volonté foncièrement différente de celle pour laquelle elle se ou on la prend ? A quoi reconnaîtra-t-on qu'un sujet a vraiment voulu ce qu'il ou on prétend qu'il a voulu et n'a pas simplement fait semblant de le vouloir voire a voulu en fait -consciemment ou inconsciemment peu importe- autre chose, son bien, plutôt que le Bien ? Comment être sûr qu'il a réellement fait appel à " tous les moyens " à sa disposition et n'a échoué que suite à un concours de circonstances défavorables ? Suffit-il d'affirmer avec Rousseau que " l'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut "⁹⁹, lors même qu'il est patent que notre pouvoir est souvent tributaire de notre vouloir -" Si je *dois* faire quelque chose, je le *peux* aussi "(Kant¹⁰⁰)- ?

⁹⁷ *É.N.* II. 3. 1105 a 30 - VIII. 15. 1163 a 22 ; cf. égal. *É.E.* II. 11. 1228 a 15

⁹⁸ *É.N.* I. 9. 1099 a 15

⁹⁹ *Émile* L. II. in O. c. Pléiade t. 4 p. 309 ; cf. égal. Fichte, *Conf. Dest. Savant* (1794) 2è p. 52

¹⁰⁰ *Opus postumum* 21. p. 203

Si sublime qu'en soit l'idée, l'existence et donc la valeur de la bonne volonté sont tout sauf évidentes et suscitent la perplexité.

" Il y a néanmoins dans cette idée de la valeur absolue de la simple volonté, dans cette façon de l'estimer sans faire entrer aucune utilité en ligne de compte, quelque chose de si étrange que, malgré même l'accord complet qu'il y a entre elle et la raison commune, un soupçon peut cependant s'éveiller : peut-être n'y a-t-il là au fond qu'une transcendante chimère ".

Pour s'assurer de sa validité, il convient de préciser ou " développer le concept d'une volonté souverainement estimable en elle-même, d'une volonté bonne indépendamment de toute intention ultérieure, tel qu'il est inhérent déjà à l'intelligence naturelle saine ". On se demandera donc ce que et comment une telle volonté, à supposer qu'elle existe, devrait vouloir, ce qui revient à " examiner le concept du DEVOIR qui contient celui de bonne volonté ".

Dans cette analyse, l'on écartera d'emblée les actions manifestement contraires au devoir parce que simplement intéressées (mentir, voler ou tuer pour s'enrichir). Ensuite on mettra également de côté celles qui, tout en étant conformes au devoir et sans être directement intéressées, n'en renvoient pas moins à un intérêt indirect (secourir quelqu'un que l'on n'aime pas, pour bien se faire voir des autres, être honnête en affaires, même avec des inconnus ou des ignorants, pour mieux faire prospérer son commerce), car elles relèvent davantage du calcul d'intérêts ou de l'intérêt bien compris que du devoir proprement dit. Enfin l'on rejettera comme non purement morales les actions qui, bien qu'elles correspondent au devoir, répondent en même temps à un intérêt ou " une inclination *immédiate* " (conserver sa vie par respect pour la vie humaine et parce qu'on l'aime ou craint la mort, être bienfaisant ou généreux avec les autres par égard pour autrui et par sympathie pour eux ou simple plaisir de les voir contents, quand ce n'est pas par peur de leurs réactions).

Ce sont en effet des actions « intéressées » et donc involontaires, guidées par une fin externe et non par la pure volonté désintéressée. Il est impossible en tout cas de discerner en elles ce qui ressort de la faculté inférieure de désirer (sensibilité) et ce qui est dû à la faculté supérieure de désirer (volonté) et qui seul s'inscrit dans la sphère de la moralité.

" Mais en tout homme le véritable caractère se révèle dans le langage, les actes et la façon de vivre, toutes les fois qu'il n'agit pas en vue d'une fin." (Aristote¹⁰¹)

Une chose est d'agir " *conformément au devoir* ", une autre d'agir " *par devoir* ". Dans le premier cas on adopte certes une attitude déjà morale mais ce n'est qu'une attitude (apparence ou pose) ; ce n'est que dans le second qu'on parlera d'" une valeur morale " authentique. Aussi on discriminerà la moralité extérieure ou la *Légalité* -la Lettre de la Loi- et la *Moralité* -l'Esprit de la Loi-. Et cette différence ne tient en rien à " la nature de l'acte " mais et uniquement à "son caractère volontaire ou involontaire" qui seul rend le sujet « responsable » : méritant, innocent ou coupable.

" Selon nous, il est des personnes qui, tout en exécutant des actes justes, ne sont pas justes pour autant ; c'est le cas de ceux qui, tout en exécutant les prescriptions des lois, le font malgré eux, en état d'ignorance, ou pour quelque autre raison, et non en vue de ces prescriptions mêmes." (Aristote¹⁰²)

Partant l'on refusera de qualifier de moral un acte quel qu'il soit, tant que l'on ne se sera pas mis au préalable d'accord sur l'« esprit » qui doit y présider et donner un sens acceptable à cette qualification.

Et on dénoncera toute tentative de promulguer une Table des lois, antécédemment à une telle opération, la philosophie ne devant rien présupposer mais étant obligée de tout démontrer. La *Bible* (Exode, 32-34) elle-même n'évoque-t-elle pas la nécessité d'une « ré-écriture » des Lois, suite à la brisure par Moïse des premières tables (divines) ?

¹⁰¹ *É.N.* IV. 13. 1127 a 27

¹⁰² *É.N.* V. 10. 1134 a 18 ; 1135 a 20 et VI. 13 1144 a 15

" Or nous voyons ici la philosophie placée dans une situation critique : il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur terre, de point d'attache ou de point d'appui. Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être le héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire." (Kant¹⁰³)

L'Éthique véritable ne peut que partir de cette première et unique proposition : il n'y a pas de bien ou de mal *en soi*, de contenu moral objectif donné, tout en la matière dépend de la forme ou *idée* subjective qui règle l'action de l'agent moral, id est de l'homme. " Les oeuvres ne sont rien sans la foi " d'après le protestantisme.

En d'autres termes, ce qui compte dans la détermination de la valeur morale d'une action, ce n'est pas *ce que* l'on poursuit (but, contenu ou résultat) mais *comment* on le poursuit (façon, forme ou manière), c'est-à-dire *ce au nom de quoi* l'on recherche quelque chose, soit la maxime ou le principe de notre volonté, ce dernier devant être étranger à toute motivation sensible (mobile) pour que l'acte puisse être qualifié de « moral ».

" Une action accomplie par devoir tire sa valeur morale non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer."

L'authentique devoir ordonne indépendamment de toute conséquence pratique. Son ressort se trouve donc du côté du seul motif moral : le Bien pour le Bien ou du pur respect pour la Loi : le Devoir pour le Devoir, à l'exclusion de toute autre considération, avantages ou inconvénients que le sujet pourrait en escompter.

" *Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi.*"

Quels que soient les bénéfiques ou les inconvénients qui en découleraient pour moi, il faut le faire car il faut le faire et non parce que cela me serait utile : " *Sic volo, sic jubeo* " ¹⁰⁴.

" Fais ce que dois, advienne que pourra " affirme déjà un proverbe français.

Mais que doit commander ou condamner au juste "cette loi" pour être véritablement respectable pour elle-même et mériter qu'on lui sacrifie tous les mobiles sensibles particuliers ? Une fois écartés les désirs, qu'ils soient ceux d'un individu, d'une classe ou d'une société, ne reste que le désintéressement ou l'intérêt universel, soit la forme même de la Loi, en deçà du contenu concret des lois que l'on peut toujours suspecter de défendre un intérêt précis : sa propre vie (lois sur l'homicide), les avantages ou privilèges des possédants (lois sur la propriété privée) ou le maintien d'un corps social donné (lois politiques nationales). La Loi en tant que telle exige donc d'œuvrer en vue de l'Universel.

" Puisque j'ai déposé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient être suscitées en elle par l'idée des résultats dus à l'observation de quelque loi, il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit lui servir de principe ; en d'autres termes, je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle."

Partant, et par opposition aux lois positives qui n'énoncent que des impératifs hypothétiques -si tu veux préserver tel intérêt, tu dois obéir à telle loi-, la Loi éthique formule l'unique Impératif catégorique : il faut agir pour le Bien de Tous.

" Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* ".

Tel est le critère d'évaluation morale d'une action, "le canon qui permet l'appréciation morale de notre action en général". A celle-ci on demandera exclusivement si elle est intéressée/particulière et ainsi immorale -" car le mal est ce qu'il y a de tout à fait particulier et propre dans son contenu " (Hegel¹⁰⁵)- ou désintéressée/universelle et en conséquence morale, soit si elle ne concerne qu'un individu ou un groupe d'individus ou si elle vaut pour tous.

" Le Bien, l'obligatoire, (est) ce qui relie et soutient." (Platon¹⁰⁶)

¹⁰³ F.F.M. 2^e sec. p. 54

¹⁰⁴ Juvénal, *Satires*, VI. 223, cité par Kant in *C.R. pr.* 1^{ère} partie L. I. chap. 1. § 7 p. 31

¹⁰⁵ *Ph.D.* § 317

¹⁰⁶ *Phédon* 99c

Pour faire preuve de moralité dans ses actes, on se doit de dépasser l'égoïsme, fût-il élargi à ses proches (siens) et prendre en considération Autrui ou son prochain (les autres).

" Pour la même raison on peut regarder la justice -et elle seule entre toutes les vertus- comme bien d'autrui : c'est qu'elle concerne autrui ". (Aristote¹⁰⁷)

Ce n'est qu'en décentrant son regard et en se plaçant du point de vue de l'autre, que l'on a quelque chance d'agir et de juger « moralement ».

" La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale. (...) Mettez-vous à la place d'autrui, et vous serez dans le vrai point de vue pour juger ce qui est juste ou non." (Leibniz¹⁰⁸)

Faute d'une telle orientation, la morale ne serait qu'un vain mot qui recouvrirait en fait les plus sordides calculs d'intérêts personnels ou nationaux.

" C'est cette *direction de l'action* qui seule peut lui imprimer un caractère de bonté morale ; ainsi tel est le propre de l'action, positive ou négative, moralement bonne, d'être dirigée en vue de l'avantage et du profit d'*un autre*. Autrement, *le bien et le mal* qui en tout cas inspirent l'action ou l'abstention, ne peuvent être que le bien et le mal de l'agent lui-même : dès lors elle ne peut être qu'égoïste et dénuée de toute valeur morale." (Schopenhauer¹⁰⁹)

Plus prosaïquement cela signifie qu'il faut aimer, comme le dit la *Bible*, ou plutôt, car l'amour proprement dit ne se commande pas, il faut respecter Autrui, tout autrui, même son ennemi.

" Traite autrui comme tu voudrais être traité et aime ton prochain comme toi-même." (Kant)

A. Comte résumera la morale à " la devise ... *Vivre pour autrui* "¹¹⁰.

L'Éthique se réduit ainsi à la façon dont les hommes se traitent entre eux, selon qu'ils tiennent ou non compte des autres dans leurs comportements. Ou bien en effet ils oublient leur co-appartenance à l'Humanité et se laissent guider par des rapports de force, s'utilisant les uns les autres comme des instruments ou des moyens de leur propre satisfaction ; ou bien ils se rappellent qu'ils font tous partie d'une seule et même communauté et se rapportent les uns aux autres comme des sujets ou des fins.

" Dans la création tout entière, tout ce qu'on veut et ce sur quoi on a quelque pouvoir peut être employé *simplement comme moyen* ; l'homme seulement, et avec lui toute créature raisonnable, est *fin en soi*." (Kant)

On résumera donc toute la morale à un unique Devoir, le Devoir d'Humanité.

" L'impératif pratique sera donc celui-ci : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen*." (idem¹¹¹)

En termes marxistes cela donne : l'" impératif catégorique de renverser toutes les conditions qui font de l'homme un être avili, asservi, abandonné, méprisable " (Marx¹¹²).

Les humains n'ont au demeurant pas d'autre choix que celui-là, toute option différente contredisant leur essence d'êtres parlants et/ou com-municants et par là même co-existants. C'est pourquoi il n'y a jamais eu d'esclavagiste conséquent et que l'esclavage était voué à l'abolition dès son officialisation et ce en dépit des immenses services qu'il a pu rendre. Nul ne saurait imposer à d'autres des contraintes liées à ses propres intérêts et rien n'interdit à la loi de s'immiscer dans les plaisirs individuels, dès lors que ceux-ci ont un coût social que finit toujours par supporter la collectivité.

Quiconque pense conséquemment ne peut pas ne pas vouloir la Reconnaissance des sujets entre eux, dans la mesure où il s'adresse à eux et les tient pour des inter-locuteurs (alter-egos).

" Nul n'est méchant volontairement ". (Platon)

Tout au plus peut-on se tromper provisoirement sur les moyens adéquats qui y conduisent.

¹⁰⁷ *É.N.* V. 3. 1130 a 4

¹⁰⁸ *Pol. und Volkswirtschaft* 8. fol. 28, cité par J. Baruzi, *Leibniz*, 1909 p. 363 et *M.N.C.J.* in *Droit raison* p. 124

¹⁰⁹ *Le fondement de la morale* III. 16. p. 155

¹¹⁰ *C.P.* Préf. p. 31 ; cf. égal. *Introd.* p. 50

¹¹¹ citation du Lévitique XIX. 18. ; *C.R.pr.* 1ère partie Livre Ier chap. III. p. 92 et *F.M.M* 2è sec. p. 57

¹¹² *Anti-Hegel* 1844

D'où la nécessité d'une réflexion (éthique) antécédente à toute pratique morale.

" Il n'y a rien qui soit ni un bien, ni un mal [par lui-même] ; tandis qu'il existe deux choses, dont l'une est un bien, le savoir, et l'autre un mal, la sottise ignorance ? " (idem¹¹³)

Morale et connaissance ont partie liée, celle-ci ordonnant celle-là, en lui assignant sa fin et en déterminant les moyens qu'elle doit emprunter. En français le terme de « conscience » signifie à la fois une exigence pratique (agir en conscience) et un état théorique (avoir conscience de). On traduira ainsi l'impératif moral en recommandation épistémologique.

" Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale." (Pascal¹¹⁴)

Toute morale qui se comprend correctement elle-même, ne peut que tendre vers la confirmation de l'humanité qui ne se réalisera que dans et par la constitution d'une Société universelle régie par " des lois communes " dont tous seraient les sujets, c'est-à-dire à la fois les auteurs (chefs ou législateurs) et les acteurs (membres ou citoyens). S'auto déterminant eux-mêmes, les hommes seraient alors pleinement auto-nomes / libres : des Je, personnes ou sujets, n'obéissant qu'à leurs propres lois et non des moyens ou objets au service de lois extérieures à eux. Cette communauté humaine idéale portera le nom " *d'un règne des fins* ".

" Cardes êtres raisonnables sont tous sujets de la *loi* selon laquelle chacun d'eux ne doit *jamais* se traiter soi-même et traiter tous les autres *simplement comme des moyens*, mais toujours *en même temps comme des fins en soi*. Or de là dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives, c'est-à-dire d'un règne qui, puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens, peut être appelé règne des fins (qui n'est à la vérité qu'un idéal)."¹¹⁵

Avec Leibniz on pourrait la baptiser de règne de la grâce ou de " la Cité de Dieu "¹¹⁶.

Premier -ce dont elle se déduit- et dernier -ce vers quoi elle conduit- mot de la Morale, l'autonomie ou la liberté en forme le principe suprême : " *L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité* " ou la clef de voûte : " *Le concept de la liberté est la clef de l'explication de l'autonomie de la volonté* ". Avec lui on touche au cœur de notre condition.

" C'est là [dans le monde intelligible] seulement, en tant qu'intelligence, qu'il [l'homme] est le moi véritable ".

Certes une telle conception de la moralité et/ou de la liberté heurte notre représentation commune de celle-ci qui n'y verra qu'une contrainte injustifiée et lui préférera une liberté moins légale que systématisera le « libéralisme ».

" La conviction ordinaire du vulgaire semble être autre. Car la plupart semblent croire qu'ils sont libres dans la mesure où il leur est permis d'obéir à leurs penchants, et qu'ils abandonnent de leur indépendance (*suo jure*) dans la mesure où ils sont tenus de vivre selon la prescription de la loi divine. La moralité donc, et la religion et, sans restriction, tout ce qui se rapporte à la force d'âme, ils les prennent pour des fardeaux qu'ils espèrent déposer après la mort, pour recevoir le prix de la servitude, à savoir de la moralité et de la religion ; et ce n'est pas cet espoir seul, mais aussi et surtout la crainte d'être punis par d'horribles supplices après la mort, qui les poussent à vivre selon la prescription de la loi divine, autant que le permettent leur petitesse et leur âme impuissante." (Spinoza¹¹⁷)

Mais elle demeure en tout état de cause la seule Idée d'une liberté commune à tous, sans laquelle faute d'une règle commune, il n'y aurait place que pour l'« anarchie », id est l'asservissement des uns par les autres et de tous à leur nature.

" L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. (...) Il n'y a donc point de liberté sans lois. ... En un mot la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles ;" (Rousseau¹¹⁸)

Reste que cette notion de Liberté universelle bute sur la même difficulté que le concept de devoir, de la possibilité duquel Kant lui-même finit par douter, allant jusqu'à envisager l'hypothèse qu'il ne serait "qu'un idéal", "une transcendante chimère" ou "une chimère de l'imagination".

¹¹³ *Ménon* 78 a et *Euthydème* 281 e

¹¹⁴ *Pensées* 347

¹¹⁵ *F.M.M.* 2^e sec. p. 62

¹¹⁶ *Principes de la nature et de la grâce* 15. et *Principes de la philosophie ou Monadologie* 85. ; cf. égal. *Discours de métaphysique* XXXVI. et *Système nouveau de la nature* § 16.

¹¹⁷ *Éth.* V. Prop. XLI Scolie pp. 594-595 ; cf. égal. Hegel, *Ph.D.* Introd. § 15 R. et *Esth.* Id. B. chap. I. I. p. 147

¹¹⁸ *C.S.* I. IX. - *Lettres de la Montagne* VIII. ; cf. égal. Hegel, *Esth.* Introd. chap. I. 2^e sec. 3. p. 52

En tout cas " il n'y a point d'exemples certains " d'actions purement morales, tout acte pouvant dissimuler, sous l'apparence d'une louable intention, un mobile suspect.

"Enfait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir (...) mais en réalité nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ; or quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas."¹¹⁹

Et peu importe ici que ce dernier soit su ou non par les sujet.

Ses propres exemples d'actes conformes au devoir (ne pas mentir, tenir ses promesses, rendre son bien ou dépôt à autrui, ne pas voler¹²⁰) sont loin d'emporter l'entière conviction, dans la mesure où ils ne sont guère eux-mêmes à l'abri du soupçon de préserver des intérêts particuliers, ceux des possédants, et de protéger l'ordre établi plutôt qu'une loi universelle. Pour capitale qu'elle soit, l'intention ne saurait suffire à établir la moralité d'un geste quelconque, tant elle est entremêlée à des circonstances indépendantes de la volonté du sujet. Qui jugera alors de la bonne ou mauvaise intention (volonté) et donc du (dé)mérite d'un être, en faisant la part, dans une action, de ce qui revient à ce dernier et de ce qui tient à la multiplicité des conditions aussi bien sociales (famille, éducation, fréquentations) que naturelles (climat, ressources, tempérament) dans lesquelles ils'inscrivent? Pour le dire encore avec Kant: " La moralité propre des actions (le mérite et la faute), celle même de notre propre conduite, nous demeure donc entièrement cachée. Nos imputations ne peuvent se rapporter qu'au caractère empirique. Mais dans quelle mesure faut-il attribuer l'effet pur à la liberté, dans quelle mesure à la simple nature, aux vices involontaires du tempérament, ou à son heureuse constitution (*merito fortunae*), c'est ce que personne ne peut approfondir, ni par conséquent juger avec une entière justice."

Il faudrait pour cela être " *omniscient* " (idem¹²¹), afin de pouvoir pénétrer dans l'intériorité de chacun, ce qui n'est donné à personne, pas même à l'auteur de l'action.

Tranchera-t-on cette difficulté, en s'en remettant, contre tout usage philosophique, au "cœur", siège de " la vraie morale "(Pascal), ou à "la voix de la conscience" (Rousseau)¹²² ? L'auteur de la *Critique de la Raison pratique*, cédera parfois à cette tentation et renverra la connaissance du bien à l'évidence ou "la raison humaine commune" plutôt qu'à la "science [ou] ... philosophie".

"Mais si l'on me demande quelle est donc à proprement parler la *pure* moralité qui doit, comme une pierre de touche, servir à reconnaître l'importance morale de chaque action, je dois avouer qu'il n'y a que des philosophes qui puissent rendre douteuse la solution de cette question ; car, dans la raison commune des hommes elle est, non sans doute par des formules générales et abstraites, mais cependant par l'usage habituel, résolu depuis longtemps comme la distinction de la main droite et de la main gauche."

Il ira même jusqu'à faire confiance au " jugement d'un enfant de dix ans " voire " de huit ou neuf ans " et, plus radicalement et étrangement encore pour un penseur philosophe, à la déclaration d'intention de chacun.

" Quelqu'un juge-t-il qu'il a agi suivant sa conscience, on ne peut rien lui demander de plus, en ce qui concerne l'innocence ou la culpabilité."

Pourtant on oublierait alors qu'il n'y a rien de plus trompeur que la conscience commune ou la conscience de chacun, toujours prompte à charger les autres et à se trouver des alibis ou excuses plus ou moins valables. N'y a-t-il pas " une certaine *malice* du cœur humain (*dolus malus*) qui se dupe lui-même sur ses bonnes et ses mauvaises intentions " (Kant¹²³) ?

¹¹⁹ *F.F.M.* 2^e sec. p. 68 ; 3^e sec. pp. 73 et 84 ; 1^{ère} sec. p. 25 et 2^e sec. pp. 35-36 ; cf. égal. *Th. et Pr.* I. p. 23

¹²⁰ cf. *F.M.M.* 1^{ère} s. pp. 32-33 ; 2^e s. pp. 50-52 ; *C.R.pr.* 1^{ère} partie L. 1^{er} chap. I. § 4 pp. 26-27 et *Th. et Pr.* I.

¹²¹ *C.R.P.* Dial. transc. chap. II. 9^e sec. III. p. 448 n. 1. et *C.F.J.* § 86 p. 252 ; cf. égal. *C.R.P.* Method. transc. chap. II. 2^e sec. p. 608 ; *M.M.D.V.* Introd. VIII. 1. b. ; *Fin* pp. 220-221 et *Religion* 3^e p. 1^{ère} sec. § III. p. 134

¹²² Pascal, *Pensées* 4 et Rousseau, *Discours sciences et arts* 2^e partie fin

¹²³ *F.F.M.* 1^{ère} sec. pp. 33-34 ; *C.R.pr.* 2^e partie p. 165 ; *Th. et Pr.* I. p. 25 ; *M.M.D.V.* Introd. XII.b. et *La Religion* 1^{ère} partie § III p. 59

Tout individu croit, souvent en toute bonne foi, avoir voulu le bien et tenté tout ce qui était en son pouvoir pour l'atteindre, et n'avoir échoué voire obtenu le résultat contraire qu'à cause de circonstances extérieures. L'*Idiot* de Dostoïevski fournit maints exemples d'une telle duperie. Une bonté ou vertu inconditionnelle qui ne sait pas se prémunir contre les conséquences fâcheuses de ses actes et opposer la méfiance voire la méchanceté aux méchants, peut bien se croire innocente, on ne saurait s'empêcher de la suspecter d'une certaine perversité ou complaisance au mal, comme l'a fait justement Sade dans *Justine ou les Malheurs de la Vertu* – mais n'est-ce pas l'ambivalence ou la richesse de toutes les grandes figures littéraire ?

Symétriquement les *Provinciales* de Pascal raillaient justement la casuistique jésuitique qui conduit à pardonner tous les péchés. Même les pires criminels peuvent toujours se prévaloir d'une bonne intention et imputer leurs atrocités aux conditions indépendantes de leur volonté.

" (car les volontés demeurent cachées, et même les gens injustes prétendent avoir la volonté d'agir avec justice) " (Aristote).

"La route de l'enfer est pavée de bonnes intentions" dit un célèbre adage. S'en tenir exclusivement à elles conduirait à l'abolition de toute différenciation *objective* entre le Bien et le Mal et partant à la ruine de la morale, au bénéfice de la seule Bonne conscience *subjective*.

On n'évitera cette conclusion catastrophique qu'en tenant compte, dans le jugement éthique, et de l'intention et de l'acte dans sa teneur concrète, ce qui complique certes les choses, mais est indispensable, si l'on entend cerner pleinement la valeur d'une action.

" On discute aussi le point de savoir quel est l'élément le plus important de la vertu, si c'est le choix délibéré ou la réalisation de l'acte, attendu que la vertu consiste dans ces deux éléments. La perfection de la vertu résidera évidemment dans la réunion de l'un et de l'autre, mais l'exécution de l'acte requiert de multiples facteurs, et plus les actions sont grandes et nobles, plus ces conditions sont nombreuses." (Aristote)

C'est dire la difficulté de déterminer et d'accomplir une bonne action et partant son prix ou sa rareté, nullement inscrite dans la seule intention immédiate.

" C'est ce qui explique que le bien soit à la fois une chose rare, digne d'éloge et belle." (idem)

On ne séparera donc pas intégralement celle-ci tout d'abord du désir affectif ou effectif du sujet, sans lequel ce dernier ne pourrait au demeurant se décider à rien de concret.

" Mais il nous faut aller plus loin : ce n'est pas seulement la disposition *conforme* à la droite règle qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement *unie* à la droite règle " (idem).

Contrairement à Socrate et à Kant, on reconnaîtra leur droit à " la partie irrationnelle de l'âme ... la passion et le caractère éthique " (idem) -le « pathologique » en terminologie kantienne- en matière de moralité, sans lesquels celle-ci demeurerait lettre morte. Puis on se gardera de dissocier la finalité visée du résultat qui, sans se confondre avec elle, en vérifie la consistance et l'empêche de trop se leurrer sur sa véritable nature.

" La disposition du caractère se définit par ses activités et par ses objets. (...) Les actes en effet sont le signe de la disposition intérieure " (idem¹²⁴).

S'il est certes exclu de s'en remettre, en morale, aux seules suites réelles d'une action, il n'est pas davantage tolérable de ne se fier qu'à une intention présumée.

" Le principe : dans l'action, ne pas tenir compte des conséquences et cet autre : juger les actions d'après leurs suites et les prendre pour mesure de ce qui est juste et bon, appartiennent tous les deux à l'entendement abstrait." (Hegel)

Force est donc de dépasser le strict point de vue kantien qui, tout en disant le juste, ne l'explique pas suffisamment pour qu'on puisse en tirer un devoir praticable, c'est-à-dire autre chose qu'un simple discours moralisateur incantatoire, soit une morale purement formelle.

¹²⁴ *É.N.* X. 8. 1178 a 30-1178 b 2 ; IV. 4. 1122 b 1 ; II. 9. 1109 a 28 ; VI. 13. 1144 b 27 ; *M.M.* I. 7. 1182 a 22 et *Rhét.* I. IX. XXIII ; cf. égal. *M.M.I.III.* 1184 b 12 et XIX. 1190b5

" Autant il est essentiel de faire ressortir l'autodétermination pure et inconditionnée de la volonté comme racine du devoir et de rappeler que la connaissance de la volonté n'a acquis qu'avec la philosophie kantienne son fondement solide et son point de départ par la pensée de l'autonomie infinie de la volonté, autant le point de vue purement moral, si l'on s'en tient à lui, sans qu'il y ait de passage à la vie éthique, réduit ce gain à un simple formalisme et la science morale à des discours sur le devoir pour le devoir." (idem¹²⁵)

Ainsi seulement on évitera de confondre " sermons " moraux ou pures " propositions tautologiques " et morale effective et de se réfugier constamment derrière " le mystère de la pierre philosophale " de la liberté humaine ou " son *incompréhensibilité* " (Kant).

Kant lui-même devait bien avoir conscience de l'insuffisance de sa propre position, car, à chaque fois qu'il déduit un devoir concret, particulièrement dans la *Métaphysique des mœurs*, il le justifie autant par la nécessité de la vie sociale, quand ce n'est pas par la contrainte biologique de la conservation de l'espèce humaine, que par le "principe suprême de la moralité" posé dans la *Fondation*, à savoir l'intentionnalité ou l'universalité. Mieux : n'y définit-il pas bonne volonté par la mobilisation effective des moyens destinés à l'accomplir ?

" Je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer ".

Ailleurs il n'hésitera pas à inclure le "résultat" voire le sentiment pathologique de "l'amour"¹²⁶ dans l'accomplissement du devoir. Or seule l'action réelle pouvant témoigner de ceux-ci, on n'envisagera pas la liberté (volonté) indépendamment d'un contenu déterminé. Et puisque ce dernier a toujours été l'objet des lois concrètes ou positives régissant la vie des hommes, l'éthique (morale) s'avère indissociable de la question juridique (droit).

B. Droit (Justice)

Il n'est pas d'action « morale » effective possible hors d'un contenu positif visé.

" Il n'est pas d'action libre possible sans que l'agent ne vise en même temps une fin (comme matière du libre-arbitre) " (Kant).

Et il appartient précisément au Droit de définir ce dernier : tout droit se présente sous la forme d'un code de lois défendant ou ordonnant un comportement à l'égard d'autrui, directement (lois sur les personnes), ou indirectement (lois sur les biens), sous peine de sanctions. Vu la diversité des codes juridiques, chacun prétendant néanmoins à la validité de ses règles négatives ou positives, la question se pose de savoir lequel incarne véritablement le Droit.

" **Qu'est-ce que le droit ?** Cette question pourrait embarrasser le *jurisconsulte* autant que le logicien est embarrassé par la question : *Qu'est-ce que la vérité ?* - au cas où le premier ne veut pas tomber dans la tautologie et, au lieu de présenter une solution générale, renvoyer aux lois d'un certain pays à une certaine époque." (idem) Plus radicalement on se demandera " quel est le critère universel auquel on peut reconnaître le juste et l'injuste (*justus et injustus*) " (idem¹²⁷). Et puisque le droit n'est rien d'autre qu'un ensemble de prescriptions, on s'interrogera sur la légitimité de celles-ci, en cherchant leur base ou principe même, à supposer qu'il y en ait un.

" Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être." (Rousseau)

Pour répondre à une telle question, creusons simplement le sens du terme de loi.

" Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi ? (...) Ce sujet est tout neuf : la définition de la loi est encore à faire."

(idem)

Évitons néanmoins d'emblée l'erreur de "l'illustre Montesquieu" qui, faute de distinguer les "principes du droit politique" des lois telles qu'elles existent, "se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis" (idem). Or pour connaître correctement celles-ci, il faut se mettre d'accord sur ceux-là. Toute sociologie du droit requiert une philosophie préalable.

" Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est." (idem¹²⁸)

¹²⁵ *Ph.D.* §§ 118 R. et 135 R. ; cf. égal. *Phén. E.* (A) III. t. 1 p. 134

¹²⁶ *L.É.* pp. 72 ; 104 et 131 ; *F.M.M* 3^e sec. p. 89 ; *R.L.S.R.* Préf. 1^{ère} éd. et *F.T.C.* Rem.

¹²⁷ *M.M.D.V.* Introd. VI et *M.M.D.D.* Introd. § B

¹²⁸ *C.S.* I. début ; II. chap. VI.- *Émile* L. 5^e p. 605 et p. 600

Règle de conduite ou relation *instituée* entre des personnes (sujets) vivant ensemble, la loi en organise précisément la coexistence, aussi bien au niveau de leur communication que de leur coopération, en substituant la « justice » (lat. *jus*, le droit) à la force (nature). En tant qu'institution, elle renvoie, tout comme la communauté (société), à un accord ou une convention entre les hommes.

" La loi tire sa force de l'accord du peuple (*ex conventione populi*). " (Leibniz¹²⁹)

Or l'accord ne pouvant être envisagé qu'entre des partenaires libres et égaux, sinon l'on se trouverait face à un diktat ou une violence et non à une décision consentie, toute loi repose nécessairement sur la Liberté et l'Égalité.

" Ce qu'on entend par *juste* (...) En réalité, ce qui est *droit* doit être pris au sens d'*égal* " (Aristote¹³⁰).

Même les lois inégalitaires vérifient un tel fondement, tant du moins qu'elles ont cours, c'est-à-dire tant que leur validité est reconnue. L'esclavage, le servage ou la monarchie de droit divin n'ont duré qu'avec l'assentiment de tous, y compris de ceux qui en furent les victimes.

On distinguera donc, au moins dans un premier temps, deux types d'inégalité, l'un antécédent à l'homme ou à la loi et partant involontaire, et l'autre voulu par l'être humain.

" Je conçois, dans l'espèce humaine, deux sortes d'inégalité : l'une, que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit et de l'âme ; l'autre qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir." (Rousseau)

Le premier ne fait pas difficulté, puisqu'il relève du fait.

" On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot." (idem¹³¹)

A son propos ne se pose nulle question de légitimité, la nature ignorant cette catégorie.

" On ne peut pas parler d'une injustice de la nature à propos de la répartition inégale de la possession et de la fortune, car la nature n'est pas libre et n'est donc ni juste, ni injuste." (Hegel¹³²)

A y regarder de plus près, il ne forme pas une réelle inégalité, les avantages et inconvénients procurés par la nature aux individus ou espèces se compensant généralement et ne se transformant jamais en privilèges revendiqués par les uns ou préjudices récusés par les autres. Souvent au demeurant, pour ne pas dire toujours, ce qu'on qualifie d'inégalité naturelle, masque en fait et multiplie l'inégalité sociale.

" En effet, il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société. Ainsi un tempérament robuste ou délicat, la force ou la faiblesse qui en dépendent, viennent souvent plus de la manière dure ou efféminée dont on a été élevé, que de la constitution primitive des corps. Il en est de même des forces de l'esprit, et non seulement l'éducation met de la différence entre les esprits cultivés et ceux qui ne le sont pas, mais elle augmente celle qui se trouve entre les premiers à proportion de la culture ; car qu'un géant et un nain marchent sur la même route, chaque pas qu'ils feront l'un et l'autre donnera un nouvel avantage au géant. " (Rousseau¹³³)

On ne s'intéressera donc qu'à cette dernière qui s'avère du reste éminemment problématique, dans la mesure où elle contredit le principe même du droit (*jus*) et que, bien qu'acceptée par les hommes à un moment donné, elle peut parfaitement être refusée à un autre.

" Pour l'inégalité qui naît du hasard sans que nous y soyons pour rien, l'*inégalité physique*, la nature peut en assumer la responsabilité ; mais l'*inégalité des positions sociales* paraît être une inégalité morale ; à son sujet, la question suivante se pose donc tout à fait naturellement : de quel droit y a-t-il différentes positions sociales ?" (Fichte¹³⁴)

¹²⁹ *Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence* 70.in *Le Droit de la raison* p. 194

¹³⁰ *Pol.* III. 9. 1280 a 7 et 13. 1283 b 40

¹³¹ *D.O.I.* début ; vide égal. Pascal, *T.D.C.G.* 1^{er} D. p. 234 et 2^e D. p. 236

¹³² *Ph.D.* § 49 R.

¹³³ *D.O.I.H.* 1^{ère} partie pp.288-289

¹³⁴ *Conférences sur la destination du savant* 1794, 3^e Conf. pp. 55-56

A priori, et eu égard à la définition déjà énoncée de la Loi, la réponse à cette interrogation semble simple : rien ne saurait justifier durablement la moindre inégalité sociale, le pacte social lui-même présupposant l'égalité.

" Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social ; c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit." (Rousseau)

Et si certaines/toutes les sociétés l'ont cependant admise, voire persistent à la tolérer, il appartient à l'histoire de rétablir la vérité ultime de toute *Législation : Liberté et Égalité*.

" Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle." (idem¹³⁵)

Et c'est effectivement ce qu'elle a fini par faire, dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, présentée sinon rédigée par La Fayette le 26 août 1789, qui explicite en son article premier, le fondement implicite de toutes les lois. Ce dernier sera repris, de manière édulcorée, en 1948 dans la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme*.

" Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits."

" Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits."

En fait l'on n'a pas attendu la Révolution française de 1789 pour affirmer ce Principe. Il fut connu des Grecs anciens.

" Dans les différends qui s'élèvent entre les particuliers, tous sont égaux devant la loi." (Eschyle¹³⁶)

Bien avant il figure déjà dans la représentation symbolique de la Justice par la balance et tient à la nature rationnelle de l'Humanité.

" A ce qu'assurent les doctes, Calliclès, le ciel et la terre, les Dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent le nom de *cosmos*, d'arrangement, et non celui de dérangement non plus que de dérèglement. Or, toi qui pourtant es un docte, tu me sembles n'être pas attentif à ces considérations : il t'a échappé au contraire que l'égalité géométrique possède un grand pouvoir, chez les Dieux aussi bien que chez les hommes. Mais toi, c'est à avoir davantage que l'on doit, penses-tu, travailler, et tu es indifférent à la géométrie !" (Platon¹³⁷)
Science et Droit reposent sur le même socle. Entre "*le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi*" (Kant¹³⁸) il n'y a nul hiatus. Tous deux renvoient à la même valeur d'égalité.

Sans elle, nulle justice civile ou pénale n'eût jamais trouvé place parmi les hommes. Faut-il égard à l'égalité on ne pourrait parler de commerce, contrat ou salaire, mais et seulement de vol, escroquerie ou exploitation ; et pas davantage de peine ou de sanction, mais et uniquement de règlement de comptes ou de vengeance qui tourneraient toujours à l'avantage des plus forts.

" On considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû, et enfin celui qui manque à l'égalité. Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité." (Aristote¹³⁹)

La justice réclame une égalité de « traitement » de et par tous et ce à tous les niveaux : économique (salaire), politique (pouvoir) et juridique (sanctions), niveaux au demeurant liés entre eux, car on voit difficilement qu'on puisse parler d'égalité politique ou juridique, en l'absence d'une égalité économique.

" C'est conformément à cette égalité des droits de chacun que le partage doit être fait, de telle façon que tous et chacun puissent vivre de manière aussi agréable qu'il est possible lorsqu'autant d'humains doivent coexister dans la sphère d'activité à leur disposition ; que tous vivent donc de façon à peu près également agréable." (Fichte¹⁴⁰)

¹³⁵ C.S. I. chap. IX. et II. chap. XI. ; cf. Kant, *M.M.D.D.* § 46 et *Réflex.* n° 7548, XIX. 452 et Hegel, *E.* § 539 R.

¹³⁶ *Les Perses*, marins de Salamine

¹³⁷ *Gorgias* 508 a

¹³⁸ *C.R.pr.* Conclusion ; cf. égal. *H.G.N.T.C.* Conclusion in *Oeuvres* I. p. 107

¹³⁹ *É.N.* V. 2. 1129 a 32 - 1129 b 1

¹⁴⁰ *É.C.F.* I. 1. II. p. 73 ; cf. égal. *C.É.A.* 10^e leç. p. 157 ; 11^e leç. p. 168 et 14^e leç. p. 214

Une fois le Principe admis, comment le mettre en pratique, étant entendu que le concept d'égalité n'est pas univoque mais comporte plusieurs formes ?

"Tous les hommes sont d'avis que le juste consiste dans une certaine égalité... Mais quelle sorte d'égalité et quelle sorte d'inégalité? C'est un point qui ne doit pas nous échapper, car il contient une difficulté fondamentale de la philosophie politique." (Aristote)

On peut en distinguer deux ou trois : l'*égalité stricte* ou identité et l'*égalité proportionnelle* ou équivalence, elle-même divisible en deux, selon le type de proportion choisie : "la proportion arithmétique" et "la proportion géométrique" ou, en termes moins techniques : "l'égalité purement numérique, et l'égalité d'après le mérite" (idem¹⁴¹). Pour le dire avec Platon, l'une "se fonde sur la mesure, ou le poids, ou le nombre", l'autre sur le "mérite ... attribuant aux uns et aux autres proportionnellement la part qui convient"¹⁴².

On éliminera d'emblée l'égalité-identité, dans la mesure où elle ne saurait donner naissance à la moindre justice concrète. Nulle chose ou personne n'étant absolument identique à une autre, sinon elle en serait "*indiscernable*" (Leibniz¹⁴³), et les circonstances dans lesquelles elles s'inscrivent différant nécessairement, il est vain de réclamer pour tous des choses identiques. Des enfants, mécontents de n'avoir pas reçu exactement la même ration, récompense ou punition que leurs frères ou condisciples peuvent bien protester, et François I^{er}, cet autre grand enfant, qui entendait, lors des Guerres d'Italie, obtenir rigoureusement le même avantage que son «frère» Charles Quint - "Ce que mon frère Charles veut (Milan), je veux aussi l'avoir"¹⁴⁴-, s'obstiner dans sa requête, il ne leur reste comme solution qu'à s'enfermer dans leur contestation ou à poursuivre leur conflit. Et il ne servirait à rien de vouloir diviser les choses en parts égales, la même difficulté revenant, nulle portion ne sera purement identique à une autre, et certains « objets » se montrant de toute façon insécables (cf. le jugement de Salomon dans la *Bible* ou l'histoire du *Marchand de Venise* de Shakespeare).

C'est pourquoi l'on récusera, en matière de justice, "la réciprocité" (Aristote) ou la loi du talion, « œil pour œil, dent pour dent » -prônée pourtant dans certains cas par une tradition de "l'Antiquité"¹⁴⁵-, qui, en dépit de son progrès manifeste, mieux vaut répondre à un coup par un coup que par le pillage ou le ravage, n'en relève pas moins d'une logique absurde. L'œil de mon agresseur n'est pas identique au mien et ne me le rendra pas, sans compter qu'en lui enlevant le sien, je risque de le transformer en aveugle, si sa vue était déjà faible, alors que je ne suis devenu que borgne ; pareillement la mort du criminel ne ressuscitera pas la victime et ne me dédommagera pas de sa disparition, tout au plus satisferont-ils ma soif de vengeance (Vendetta). Mais le Droit, la Justice ou la Loi n'ont pas à se situer au niveau de l'intérêt particulier ou familial mais à celui de l'Intérêt général.

Face à la diversité voire l'inégalité des êtres et des situations et l'impossibilité de leur appliquer des récompenses ou des peines strictement égales (identiques), on distribuera ou répartira les avantages et les inconvénients de manière équitable ou équivalente, de sorte que ceux-ci soient dans le même rapport entre eux que les sujets qui les perçoivent ou subissent. Ceux qui sont de même valeur obtiendront des valeurs égales et ceux qui sont de valeur inégale recevront des valeurs inégales, ce qui aurait pour vertu de mettre un terme aux disputes.

"Le juste implique donc nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également. Et ce sera la même égalité pour les personnes et pour les choses : car le rapport qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes. Si, en effet les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales ; mais les contestations et les plaintes naissent quand, étant égales, les personnes possèdent ou se voient attribuer des parts non égales, ou quand, les personnes n'étant pas égales, leurs parts sont égales." (idem)

¹⁴¹ *Pol.* III. 12. 1282 b 17-23 ; *É.N.* V. 7. 1132 a 1 et *Pol.* V. 1. 1301 b 30

¹⁴² *Lois* VI. 757 bc

¹⁴³ *Monadologie* 8. et 9.

¹⁴⁴ cité par Kant in *C.R. pr.* 1ère partie L. 1er chap. 1er § 4. p. 27

¹⁴⁵ vide Eschyle, *Choéphores*, 313 et Platon, *Lois* X. 872 d - 873 a

L'on définira donc la justice par la proportion : "le juste est, par suite, une sorte de proportion" et de manière plus précise par "la proportion géométrique" (idem), la proportionnalité purement arithmétique revenant en fait à l'égalité-identité.

Et puisque la valeur des êtres se mesure au point de départ à la valeur de leurs actions, l'on rétribuera ces derniers à proportion de leurs contributions ou réalisations respectives, donnant plus à celui qui a produit plus et moins à celui qui a produit moins.

" En effet, le juste distributif des biens possédés en commun s'exerce toujours selon la proportion dont nous avons parlé (puisque si la distribution s'effectue à partir de richesses communes, elle se fera suivant la même proportion qui a présidé aux apports respectifs des membres de la communauté ; et l'injuste opposé à cette forme du juste est ce qui est en dehors de la dite proportion)." (idem)

Selon la même logique, mais cette fois inversée, l'on mettra davantage à contribution par l'imposition ceux qui gagnent beaucoup que les mal rémunérés.

" Par exemple, il est proportionnel que celui qui a une grosse fortune paie une grosse contribution, tandis que celui qui a une petite fortune en paie une petite. Ou encore pareillement, que celui qui a beaucoup travaillé gagne beaucoup alors que celui qui a peu travaillé gagne peu." (idem¹⁴⁶)

La contradiction entre nos deux exemples économiques montre que la dite proportionnalité ne va pas cependant sans poser problème, comme le confirmera la suite de notre propos.

De même on sanctionnera les coupables ou criminels à proportion de leurs fautes ou torts. Prenant la place d'une identité vide, l'égalité proportionnelle propose ainsi un idéal accessible, " *A chacun le sien* " (formule du Droit romain) ou *A chacun selon son mérite (ou démérite)*, susceptible de structurer " la justice distributive ", celle-même qui régit les échanges et en conséquence la Cité ou Communauté des citoyens.

" Mais dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité. C'est cette réciprocité-là qui fait subsister la cité : car les hommes cherchent soit à répondre au mal par le mal, faute de quoi ils se considèrent en état d'esclavage, soit à répondre au bien par le bien, -sans quoi aucun échange n'a lieu, alors que c'est pourtant l'échange qui fait la cohésion des citoyens." (Aristote)

Au-delà elle donne une assise aux gains/salaires qui sont l'aspect ultime des échanges, tout salaire (lat. *salarium* : argent pour acheter le sel) représentant la contrepartie d'un (temps de) travail. Mérite vient de *merere* : mériter, gagner un salaire.

Encore faut-il s'entendre sur le mode de calcul de ce dernier, ce qui n'est nullement évident, car si tous invoquent le mérite, ils ne le déterminent pas à la même aune. Les uns le mesurent au travail -terme, nous le verrons, lui-même éminemment équivoque- les autres au capital (richesse) investi mais ce n'est jamais que du travail passé, d'autres enfin à la « vertu ».

" Tous les hommes reconnaissent, en effet, que la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite en quelque sorte, bien que tous ne désignent pas le même mérite, les démocrates le faisant consister dans une condition libre, les partisans de l'oligarchie, soit dans la richesse, soit dans la noblesse de race, et les défenseurs de l'aristocratie, dans la vertu." (idem¹⁴⁷)

Loin de fournir une réponse définitive au problème de l'égalité et/ou de la justice, le mérite ou la proportionnalité soulève à son tour une difficulté qui exige solution.

Tout en la préférant à l'égalité arithmétique, on l'examinera donc attentivement, pour en éviter, dans la mesure du possible, les pièges, contre lesquels Platon nous a déjà mis en garde et que seul " le discernement de Zeus " est capable d'appréhender correctement et totalement, mais que nous pouvons espérer approximer suffisamment.

" Il y a en effet deux espèces d'égalité, portant toutes deux le même nom, mais qui en fait sont à de nombreux égards presque opposés : l'une peut être employée par n'importe quel État suffisamment organisé et par n'importe quel législateur pour la promotion aux dignités, à savoir en réglant la répartition de celles-ci par le tirage au sort au sein d'une égalité qui se fonde sur la mesure, ou le poids, ou le nombre. Quant à l'égalité la plus vraie et la meilleure, celle-là, ce n'est plus à n'importe qui qu'il est aisé de l'apercevoir ! Il y faut en effet, certes, le discernement de Zeus ;

¹⁴⁶ *É.N.* V. 8. 1132 b 22 ; 6. 1131 a 18-23 ; 1131 a 29 ; 7. 1131 b 13 ; 1131 b 27-33 et *M.M.* I. XXXIII. 1194a

¹⁴⁷ *É.N.* V. 8. 1132 b 31-1133 a 3 et 6. 1131 a 25 ; cf. égal. *Pol.* III. 1280 a sq. et V. 1. 1301 a 27

bien faible est au contraire celui dont les hommes doivent se contenter, et cependant, tout autant qu'ils en auront leur content, pour les États et pour les particuliers ce sera en toutes choses une source de biens : plus grande en sera la part attribuée à qui vaut davantage, plus faible à qui vaut moins, exactement proportionnée pour l'un ou pour l'autre à ce que vaut sa nature ; accordant toujours aussi, comme de juste, de plus grands honneurs à ceux dont en mérite la valeur est plus grande, de moindres à ceux qui au contraire ont moins de mérite et moins d'éducation ; bref attribuant aux uns comme aux autres proportionnellement la part qui convient."¹⁴⁸

Tant que l'on n'aura pas précisé la notion de « valeur », rien ne distinguera en effet cette vraie égalité de la thèse, fort inégalitaire elle, de Calliclès ou de Nietzsche et nul ne pourra se prévaloir d'une quelconque « justice ».

Les échanges ou relations économiques, à la base de toute vie sociale, ayant, semble-t-il, résolu cette difficulté, penchons-nous sur eux, avec l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque*¹⁴⁹. L'échange simple implique une relation entre quatre termes différents, sinon aucune nécessité ne le justifierait, les deux échangistes et les deux objets échangés, fruits du travail des premiers. La commutation des produits revient ainsi à une commutation des travaux.

" Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, Γ une maison et Δ une chaussure : il faut faire en sorte que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contrepartie son propre travail."

Et pour qu'une telle opération fonctionne, une condition est requise : que les objets échangés soient entre eux dans le même rapport que les travaux dont ils sont issus et que cette équivalence soit établie et reconnue par les deux producteurs avant même leur transaction.

" Si donc tout d'abord on a établi l'égalité proportionnelle des produits et qu'ensuite seulement l'échange réciproque ait lieu, la solution sera obtenue "

Faute de cette égalisation préalable des produits et/ou travaux et sa reconnaissance par les deux protagonistes, nul échange consenti ou social ne trouverait place.

" Car il faut mesurer selon la proportion tout comme l'association des citoyens se mesure ; comment un cordonnier s'associera-t-il avec un fermier, si on ne rend pas leurs travaux équivalents par une proportion ?"¹⁵⁰

Si les agents économiques ne s'appuyaient sur une commune mesure de leurs productions, ou si l'un d'entre eux venait à estimer que son travail est incommensurable à celui de l'autre, il ne leur resterait qu'à s'en remettre à un échange entièrement inégal, soit au vol. Point de relations d'échanges dignes de ce nom, sans égalité reconnue de et par tous.

" Et faute d'agir ainsi, le marché n'est pas égal, puisque rien n'empêche que le travail de l'un n'ait une valeur supérieure à celui de l'autre, et c'est là ce qui rend une péréquation préalable indispensable."

Et cette équivalence s'applique de plein droit à tous les métiers, sinon certains d'entre eux périliteraient, dans l'incapacité qu'ils seraient d'écouler leurs oeuvres.

" Il en est de même aussi dans le cas des autres arts, car ils disparaîtraient si ce que l'élément actif produisait à la fois en quantité et en qualité n'entraînait pas de la part de l'élément passif une prestation équivalente en quantité et en qualité."

Tout en étant différents, sinon nul échange ne s'imposerait, chacun produisant alors ce dont il a besoin, les producteurs et leurs produits doivent être égalisés, ramenés à un dénominateur commun, car on ne saurait échanger que des choses comparables ou équivalentes.

" En effet, ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté d'intérêts, mais entre un médecin par exemple et un cultivateur, et d'une manière générale entre des contractants différents et inégaux qu'il faut pourtant égaliser. C'est pourquoi toutes les choses faisant objet de transaction doivent être d'une façon quelconque commensurables entre elles."

Quelles que soient la nature des tâches et les propriétés des objets auxquels elles donnent naissance, toutes doivent exprimer de " l'équivalent " ou se présenter sous " la forme valeur ".

" Ce qui montre le génie d'Aristote, c'est qu'il a découvert dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité." (Marx)

¹⁴⁸ Lois VI. 757 bc

¹⁴⁹ Texte in *op. cit.* V. 8. 1133 a 6 - 31

¹⁵⁰ É.E. VII. 11. 124 b 30

Or cela ne peut manquer d'arriver, dès lors qu'en dépit de leurs caractéristiques spécifiques, tous les travaux traduisent le " travail humain en général " soit un travail signifiant ou valorisé, promu d'emblée à la communication ou aux échanges.

" L'égalité des travaux qui diffèrent *toto caelo* les uns des autres ne peut consister que dans une abstraction de leur inégalité réelle, que dans la réduction à leur caractère commun de dépense de force humaine, de travail humain en général " (idem).

Présumée dès le début de la production *humaine*, cette équivalence des produits trouve dans la monnaie, " l'équivalent général " de toutes les marchandises (idem¹⁵¹) son expression la plus achevée, en permettant à la fois la manifestation concrète et la mesure précise.

" C'est à cette fin que la monnaie a été introduite, devenant une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses et par suite l'excès et le défaut, par exemple combien de chaussures équivalent à une maison ou à telle quantité de nourriture. Il doit donc y avoir entre un architecte et un cordonnier le même rapport qu'entre un nombre déterminé de chaussures et une maison (ou telle quantité de nourriture), faute de quoi il n'y aura ni échange ni communauté d'intérêts ; et ce rapport ne pourra être établi que si entre les biens à échanger il existe une certaine égalité."

"Signe de convention destiné à l'échange" (Platon), "moyen universel d'échange" (Hegel)¹⁵², la monnaie est ainsi la condition de possibilité des échanges en général, en constituant " un unique étalon ". En rapportant tous les produits les uns aux autres, elle démontre l'égalité ou la relation existant entre des producteurs et des travaux naturellement différents et partant le caractère commun ou social des hommes et de leurs besoins qui les rend aptes à «commercer».

" Il est donc indispensable que tous les biens soient mesurés au moyen d'un unique étalon, comme nous l'avons dit plus haut. Et cet étalon n'est autre en réalité, que le besoin, qui est le lien universel (car si les hommes n'avaient besoin de rien, ou si leurs besoins n'étaient pas pareils, il n'y aurait plus d'échange du tout, ou les échanges seraient différents) "

Valant pour les besoins humains, l'argent garantit leur universalité et l'accès en droit de tous à ce qui les assouvit (marchandises). Avec lui chacun peut se procurer ce dont il manque et le payer, à la longue, au même prix qu'un autre.

Effet de la convention ou "décision (*enomisan*)", la "«monnaie» (*nomisma*)" permet de régler les échanges humains autrement que par la violence, en donnant à ces derniers une assise légale et conforte ainsi " la communauté politique "¹⁵³.

" Mais la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin et cela par convention, et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit le nom de *νομισμα*, parce qu'elle existe non pas par nature, mais en vertu de la loi (*νομος*), et qu'il est en notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable."

Loin d'incarner fatalement le mal, l'argent ou la monnaie -*L'Âge d'Or*- est le commencement de la «Sagesse» : substitution du Conseil (convention, parole) à la permanente lutte pour la vie. Rien d'étonnant que les Anciens aient fabriqué leur monnaie sous le patronage ou dans le temple de Junon moneta, Junon la conseillère (*monere*)¹⁵⁴. C'est en ce sens que l'on entendra l'adage populaire, tout s'achète et tout se vend, plutôt que de s'acquérir par la force.

"Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans mesure commune, et nulle mesure commune sans égalité. Ainsi, toute société a pour première loi quelque égalité conventionnelle, soit dans les hommes, soit dans les choses. ... L'égalité conventionnelle entre les choses a fait inventer la monnaie ; car la monnaie n'est qu'un terme de comparaison pour la valeur des choses de différentes espèces ; et en ce sens la monnaie est le vrai lien de la société " (Rousseau¹⁵⁵).

Certes cette sagesse économique ou monétaire est fort approximative et n'exclut point les conflits ou " des dissentiments ", lorsqu'il s'agit de fixer les prix exacts.

¹⁵¹ *Le Capital* I. 1ère sec. chap. I. III. A. 3. pp. 70 et 73 et IV. pp. 86 et 88 ; vide Cours II. 4. Anthrop. II. 2. B. b.

¹⁵² Platon, *Rép.* II. 371 b et Hegel, *Ph.D.* § 204 ; cf. égal. Platon, *Lois* V. 742 a et Kant, *M.M.D.D.* I. II. III.

¹⁵³ *M.M.* I. XXXIII. 1194 a 22-25

¹⁵⁴ cf. Hegel, *Ph.R.* IIè partie 4è sec. 3. p. 179

¹⁵⁵ *Émile* Livre 3è p. 245

" Mais auquel des deux [le vendeur ou l'acheteur] appartient-il de fixer le prix ?"

C'est trop cher pour les uns, pas assez pour les autres. De tels conflits conduisent droit à l'inflation ou la dépréciation de la monnaie qui ne se résorbe qu'au bout d'un certain temps.

" La monnaie, il est vrai, est soumise aux mêmes fluctuations que les autres marchandises (car elle n'a pas toujours un égal pouvoir d'achat) ; elle tend toutefois à une plus grande stabilité."

Comment du reste égaliser parfaitement des objets matériellement si différents (disparates) ? La logique des échanges n'en fonctionne pas moins, à peu près correctement, dans la vie de tous les jours, sinon l'activité économique se paralyserait sans cesse.

"Sidonc, entouterigueur, il n'est pas possible de rendre les choses par trop différentes commensurables entre elles, du moins, pour nos besoins courants, peut-on y parvenir d'une façon suffisante."

On peut également reprocher à l'économie mercantile (*la chrématistique*) d'engendrer des phénomènes susceptibles " de justes critiques ", comme dans le cas " du prêt à intérêt ".

"Car la monnaie a été inventée en vue de l'échange, tandis que l'intérêt multiplie la quantité de monnaie elle-même. C'est même là l'origine du terme *intérêt* : car les êtres engendrés ressemblent à leurs parents, et l'intérêt est une monnaie née d'une monnaie. Par conséquent cette dernière façon de gagner de l'argent est de toutes la plus contraire à la nature."¹⁵⁶

Mais force est de remarquer que l'argent que l'on prête est lui-même le fruit d'un travail antérieur et que savoir à qui on le prête et en vue de quelle fin est aussi un travail qui en tant que tel mérite salaire, même si on peut toujours contester légitimement le niveau de celui-ci. De toute façon mieux vaut une règle, fût-elle discutable, que pas de règle du tout, ce qui nous ramènerait à l'état de nature.

Pour autant que tous acceptent de respecter la règle du jeu économique, chacun retirera des échanges rigoureusement ce qui lui est dû, id est un revenu proportionnel à ce qu'il a produit, ni plus ni moins. Il suffirait donc d'éliminer les contrefaçons, les fraudes ou les situations monopolistiques pour voir régner une parfaite justice distributive : *A chacun selon son travail*. C'est d'ailleurs à ce principe que sont adossées grosso modo toutes les économies modernes, quoiqu'en aient certain(e)s qui revendiquent d'être payé(e)s autant que d'autres -à travail égal, salaire égal-, alors qu'ils/elles travaillent de toute évidence moins, soit qu'ils/elles produisent des objets de moindre valeur, soit qu'ils/elles soient moins présent(e)s à leur poste de travail, produisant de facto en quantité moindre.

Doit-on en conclure que "donner à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient" ou " la proportionnalité au mérite " est le dernier mot de l'Équité et/ou de la Justice, comme semble le conclure parfois Aristote.

"En effet, jamais personne, quand il s'agit de distribuer un bénéfice, ne voudrait donner part égale au meilleur et au moins bon, on donnera toujours plus à celui qui est en position de supériorité. C'est cela l'*égalité proportionnelle*. De fait, celui qui en étant moins bon que l'autre, a un bénéfice moindre est, en un certain sens, à égalité avec celui qui a plus et qui lui est supérieur."¹⁵⁷

Verra-t-on dans le Stagirite un ancêtre du libéralisme et donnera-t-on raison à Calliclès ? On oublierait alors que, pour l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque*, l'égalité proportionnelle ne constitue qu'une forme de la justice, celle qui régit les activités économiques dans des sociétés historiques données et nullement la Justice en soi qu'il, voire elles, ne cessent de viser à l'horizon de leur devenir. Ne distingue-t-il pas en permanence "le juste au sens absolu" et "le juste politique" et symétriquement l'"injuste par nature ou par une prescription de la loi" ? Avec lui on se gardera donc de confondre le " juste et ... l'équitable " ou " la justice non-écrite et la justice selon la loi ".

En effet la proportion qui règle les échanges n'est pas telle quelle vraiment équitable ou juste en soi, masquant sous les apparences de l'égalité, une fondamentale inégalité ou iniquité,

¹⁵⁶ *É.N.* IX. 1. 1164 a 13-22 ; V. 8. 1133 b 13-20 (cf. égal. Cours II.4. Anth. II.2.A.b.) et *Pol.* I. 9. - 10. 1258 b 1

¹⁵⁷ *É.N.* V. 9. 1134 a 5 ; VIII. 16. 1163 b 12 et *M.M.* II. XI. 1211 b 15 ; cf. égal. *Pol.* VII. 3. 1325 b 8

due à une préconception fort partielle du « travail ». Car ce mot signifie aussi bien l'effort, l'énergie ou la peine déployée que le produit ou le résultat auquel ils aboutissent. Or il est clair que la formule, à chacun selon son travail, privilégie usuellement et quasi exclusivement le second sens et laisse de côté le premier. Ainsi comprise, elle veut dire finalement à chacun selon ce qu'il a fait : qui que l'on soit, on a produit tant, on sera payé autant.

Pareillement, dans le cas de " la justice corrective " ou pénale, qui que l'on soit, on a commis telle faute, on payera tant. Ainsi envisagée, la proportion redevient arithmétique.

" Au contraire, le juste dans les transactions privées, tout en étant une sorte d'égal, et l'injuste une sorte d'inégal, n'est cependant pas l'égal selon la proportion de tout à l'heure, mais selon la proportion arithmétique. Peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un malhonnête homme, ou un malhonnête homme un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été commis par un homme de bien ou par un malhonnête homme : la loi n'a égard qu'au caractère distinctif du tort causé, et traite les parties à égalité, se demandant seulement si l'une a commis, et l'autre subi, une injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime d'un dommage. Par conséquent, cet injuste dont nous parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge s'efforce de l'égaliser "¹⁵⁸.

La loi n'aurait pas à tenir compte des circonstances ou contextes différents dans lesquels se trouvent les individus - " *Lex est surda et inexorabilis* " (Tite-Live)- ni des conséquences des sanctions pour eux - " *Fiat justitia, pereat mundus* "¹⁵⁹ mais et uniquement de la quantité ou gravité du produit ou forfait réalisé.

Qui ne voit cependant immédiatement qu'appliquée, sans le moindre correctif, cette maxime débouche sur la pire des inégalités. Vu les conditions naturelles (climat, sol, capacité etc.) et sociales (éducation, fortune, fréquentations etc.) inégales dans lesquelles naissent les hommes, il favorise systématiquement les « forts » (capables) et pénalise les « faibles » (incapables). A ce jeu, le fort (avantagé) produisant plus, gagnera toujours davantage que le faible (désavantagé) et celui-ci étant plus tenté de commettre des délits sera puni plus fréquemment. Le «A chacun selon ce qu'il a fait» s'avère rapidement un «A chacun selon ce qu'il peut faire», selon sa capacité (force ou puissance) soit, simplement un «A chacun selon sa naissance ou nature». Sous couvert de Justice, ce serait le règne de la loi du talion : Tel (*talis*) tu es né, tel tu resteras et donc celui d'" une égalité de droit chimérique et vaine " (Rousseau).

" Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère, et le riche dans son usurpation. Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien." (idem)

Pire, en usant de la même mesure pour des êtres inégaux, on aggrave ou multiplie en réalité leur inégalité puisqu'on autorise ainsi un riche à s'enrichir et à posséder toujours davantage, en creusant son écart avec le pauvre, au point que ce dernier, ne disposant progressivement plus de ressources suffisantes sera fatalement acculé à travailler pour lui.

" Je permettrai, dit le capitaliste, que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander." (idem¹⁶⁰)

En échange il en recevra un salaire qui ne correspondra même plus à ce qu'il produit mais et seulement à ce dont il a besoin pour " l'entretien de sa force de travail " (Marx).

A l'origine de l'exploitation, ce droit dit égal ne saurait promouvoir la moindre égalité et s'avère donc en fait un droit foncièrement inégal.

" Le droit *égal* est ... le droit bourgeois (...) Ce droit *égal* est un droit inégal pour un travail inégal (...) *C'est donc, dans sa teneur, un droit fondé sur l'inégalité* ". (idem)

Dans sa " Loi générale de l'accumulation capitaliste ", Marx précisera ce point :

¹⁵⁸ *É.N.* V. 10. 1134 a 25 ; 1135 a 10 ; 14. 1137 b 10 ; VIII. 15. 1162 b 22 et V. 7. 1131 b 33-1132 a 7

¹⁵⁹ cité par Kant in *La fin de toutes choses* p. 232 et in *P.P.P.* App. I. p. 70 ; cf. égal. Fichte *S.E.* p. 335

¹⁶⁰ *Émile* L. IV. p. 307 ; *C.S. L.* I. fin note et *Discours sur l'économie politique*, cité par Marx in *Capital* L. 1er 8è sec. chap. XXX. N. 1. p. 188; cf. égal. Robespierre, *Sur la propriété*

" C'est cette loi qui établit une corrélation fatale entre l'accumulation du capital et l'accumulation de la misère, de telle sorte que l'accumulation de richesse à un pôle, c'est également accumulation de pauvreté, de souffrance, d'ignorance, d'abrutissement, de dégradation morale, d'esclavage, au pôle opposé, du côté de la classe qui produit le capital même."¹⁶¹

La division contemporaine internationale entre pays nantis du Nord et pays démunis ou prolétaires du Sud ne s'explique pas autrement. Hegel rendait déjà la justice économique responsable de " la différence des classes " et du fossé qui les sépare ? Livrée à elle-même, celle-là est tout sauf juste, puisqu'elle encourage la plus criante des inégalités.

" Si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, on peut la concevoir comme un progrès continu et intérieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains, mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement, des avantages spirituels de la société civile." (Hegel¹⁶²)

Au niveau pénal, sanctionner par une même amende ou peine une faute commise par des individus aux revenus inégaux, revient en fait à pénaliser bien plus celui qui gagne fort peu, comparativement à celui qui bénéficie de moyens substantiels, voire à le condamner sans rémission, en le réduisant, lui et sa famille, à l'indigence ou la misère pure et simple. "*Summum jus, summa injuria* (Comble du droit, comble de l'injustice)" (Cicéron¹⁶³). En l'absence d'une égalité réelle des moyens de faire valoir ses droits, nul droit ne mérite d'être qualifié d'authentiquement égal.

" L'égalité des moyens de revendiquer son droit fait partie de l'égalité." (Kant¹⁶⁴)

Si l'on veut véritablement l'égalité, et l'on ne peut pas ne pas la vouloir, force est de calculer le mérite ou démérite autrement que par le seul résultat.

Le vrai mérite doit en effet se mesurer en proportionnant le résultat (r) à la capacité (c) de l'individu, soit par le rapport r/c qui représente le travail (t) réel (énergie) dépensé par le sujet. Qu'un homme deux fois plus fort qu'un autre ait produit le double de celui-ci n'implique nullement qu'il ait travaillé deux fois plus que lui et qu'il mérite un salaire double. Les deux ayant peiné ou « travaillé » autant, méritent un salaire égal (équivalent). On comprendra donc le *A chacun selon son travail* non plus comme un à chacun selon son produit (ou capacité) mais comme un à chacun selon sa peine. Au lieu de se focaliser exclusivement sur les oeuvres (résultats), on tiendra compte de l'effort fourni. On compensera ainsi les inégalités naturelles par la considération du mérite authentique et, revenant à l'inspiration profonde de la formule «A travail égal, salaire égal», on restaurera la parité entre les privilégiés et les démunis.

Plus généralement on proportionnera les récompenses et les sanctions non seulement à l'action ou au délit mais à l'énergie ou la résistance déployée pour la commettre ou l'éviter. Aussi on fera plus cas du bienfait d'un être dénué de moyens que de quelqu'un d'aisé.

" Car il est impossible ou du moins malaisé d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire face." (Aristote)

Et l'on blâmera davantage celui qui cause un préjudice à un être déjà meurtri par l'existence qu'à un être gâté par le sort.

" Il est bien plus grave de faire tort à un malheureux qu'à l'homme dans la prospérité." (idem¹⁶⁵)

Dans le même ordre d'idées, on punira plus sévèrement le méfait d'un homme fortuné que

¹⁶¹ *Salaire, prix et profit ; Critique du projet du progr. de Gotha* I.3. in Oeuvres I. pp. 510 et 1420 (Pléiade) et *Le Capital*, Livre 1er, 7è sec. chap. XXV. IV.

¹⁶² *Ph.D.* §§ 201 et 243 ; cf. égal. § 67 et *Esthétique* L'Idée du Beau chap. III. III. 2. p. 330

¹⁶³ *De Officiis* I. 10. 32-33

¹⁶⁴ *Réflexions* n° 7522 XIX, 446

¹⁶⁵ *É.N.* I. 9. 1099 a 35 et *Problèmes* XXIX. 2. ; cf. égal. *Pol.* VII. 1. 1324 a 1

d'un pauvre, étant entendu qu'il est plus difficile de résister à la tentation lorsqu'on manque de tout que quand on a toujours vécu dans l'opulence.

Pondérant les sanctions par les moyens dont chacun dispose, on rétablira l'équilibre entre les misérables et les nantis, faisant ainsi preuve d'une véritable équité (justice), comme le réclame le symbole même de la Justice, la Balance : A « faute » égale, peine égale. Tout bon juge ou jury n'accorde-t-il pas des circonstances atténuantes à certains, voire n'absout-il pas le coupable en cas de folie, de légitime défense ou de "droit de détresse" (Hegel¹⁶⁶) et le propre d'une " âme bonne " n'est-il pas d'être " oublieuse " (Plotin¹⁶⁷) ?

De cette Justice du Pardon (*par* : préfixe intensif, complètement, *donner*), Partage ou Réconciliation, les *Évangiles* offrent maintes illustrations, et en particulier l'exemple extrême de la *Parabole des ouvriers de la onzième heure*. Il y est question d'un maître de maison qui embauche, à des moments différents de la journée, des ouvriers pour travailler à sa vigne. Avec les premiers il convient d'un clair salaire. Quant aux suivants qui n'avaient point trouvé de travail jusqu'à lors, il se contente de leur promettre un juste gain. Le soir venu, il les rétribue tous par un même salaire, en dépit de leur temps de travail fort inégal, le montant de celui-là correspondant à la somme fixée avec les premiers, qui ont peiné tout le jour. Passant outre le mécontentement de ceux-ci, il argue de son respect du contrat passé avec eux, et de sa bonté, en l'occurrence, probablement, de sa volonté de ne pas pénaliser une seconde fois ceux qui n'avaient pas eu déjà la chance d'être embauchés en même temps que les autres. Anticipant " le royaume des cieux ", il entend instaurer une parfaite égalité entre les hommes. " Ainsi les derniers seront premiers, et les premiers seront derniers."

On abolira ainsi toute hiérarchie, inégalité ou privilège, en partageant les biens entre tous, comme l'ont essayé les premiers chrétiens.

" Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun."¹⁶⁸

Passant " de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins !" (Marx¹⁶⁹), on ne léserait ainsi personne. A terme, et puisque les besoins eux-mêmes sont destinés à devenir communs, les hommes appartenant à la même espèce et chacun ayant le droit de prétendre profiter de tous les avantages matériels et culturels humains, le droit se résumerait à cette unique clause : "A chacun la même chose" (G. Babeuf¹⁷⁰).

Reste qu'un tel partage égalitaire ne va pas du tout de soi, comme l'atteste le caractère éphémère des premières communautés chrétiennes. Les *Évangiles* en réservent expressément la réalisation dans un futur hypothétique (" le royaume des cieux ") et prévoient les protestations que sa tentative d'instauration ici-bas provoquera. Celles-ci ne manquent pas d'ailleurs d'une certaine légitimité. Si l'on mesure en effet le mérite à la fraction r/c , comment déterminer exactement sa valeur ? Contrairement au résultat (r), toujours donné et déterminable, la capacité (c) est une grandeur éminemment variable et dépendante tout autant de la nature que du vouloir du sujet. Or si celle-là est déjà difficilement mesurable -comment intégrer toutes les circonstances possibles ?- celui-là l'est encore davantage : comment faire la part de ce qui lui revient et de ce qui tient à ces dernières ? Ne dit-on pas couramment qui veut peut ? Rien ne permet de discriminer avec certitude volonté véritable et simple velléité, nous l'avons déjà dit. Qu'est-ce qui garantit que les ouvriers embauchés après coup ont réellement cherché

¹⁶⁶ *Ph.D.* § 127 ; cf. égal. Kant, *L.É.* p. 155

¹⁶⁷

¹⁶⁸ *Saint-Mathieu* 20. 1-16 et *Actes des Apôtres* 2. 44-45 ; cf. égal. 4. 32-35

¹⁶⁹ *Critique du projet du programme de Gotha* I.3.

¹⁷⁰ *Le Manifeste des Égaux*

du travail et n'en n'ont point trouvé pour des raisons matérielles objectives et pas plutôt par manque d'empressement à en demander ou accepter un ?

Nulle loi a priori ne saurait trancher ce dilemme, la réponse différant selon les cas, vu la diversité des êtres et des conditions. Ce qui vaut pour l'un, ne vaut pas forcément pour l'autre. " Que jamais une loi ne serait capable d'embrasser avec certitude ce qui, pour tous à la fois, est le meilleur et le plus juste et de prescrire à tous ce qui vaut le mieux. Entre les hommes en effet, comme entre les actes, il y a des dissemblances, sans compter que jamais, pour ainsi dire, aucune des choses humaines ne demeure en repos : ce qui ne permet pas à l'art, à aucun art quel qu'il soit, de formuler aucun principe dont la simplicité vaille en toute matière, sur tous les points sans exception et pour toute la durée du temps." (Platon¹⁷¹)

La Loi ne peut énoncer qu'un principe et ne porte pas sur tous les cas particuliers possibles.

" Comme dans les autres arts en effet, dans l'ordre politique aussi il est impossible de préciser par écrit tous les détails, car la loi écrite a forcément pour objet le général, tandis que les actions ont un rapport aux cas particuliers." (Aristote) Pas plus qu'en médecine, " il n'y a rien de fixe " en matière de justice et l'application des "diverses prescriptions de la loi" surpassent même en difficulté la connaissance des "remèdes qui procurent la santé", vu le "caractère d'irrégularité" (idem¹⁷²) des actions humaines.

Il est vain, note justement Hegel, d'attendre une mesure mathématique précise du mérite, le nombre de paramètres en cause étant indéfini, et d'espérer juger avec une justice parfaite.

" Une législation parfaite est impossible, de même qu'il est impossible à un juge de rendre dans le concret une justice vraie correspondant à la formule de la loi. En ce qui concerne la législation, l'absolu qui est assujéti à apparaître dans les déterminations finies ne peut être que l'infini. On pose alors la même infinité empirique et la même détermination interminable que lorsqu'on pense comparer une mesure définie avec une ligne absolument indéfinie, ou une ligne définie avec une mesure absolument indéfinie, ce qui est la mesure d'une ligne infinie ou la division absolue d'une ligne finie."

Nul ne saurait trancher " la grande et importante question de la responsabilité " (idem¹⁷³). Pourtant il faut bien décider (juger) et sortir de l'indécision, sous peine de laisser le cours des choses, autant dire le rapport de forces, régler de lui-même le problème.

Seulement à trop abonder, avec "le maître de la vigne", dans le sens des explications des sujets, on risque d'excuser tous les défauts et mauvaises actions et de déresponsabiliser les individus. Confondant bonté et bêtise (naïveté) ou compréhension et faiblesse (indulgence), l'on encouragerait la paresse ou le crime, faute de les sanctionner suffisamment. Qui se priverait de se reposer plutôt que de travailler ou de voler plutôt que de gagner sa vie, s'il était par avance assuré d'être récompensé ou de bénéficier de l'impunité, à l'instar du travailleur ou de l'honnête homme ? Si les hommes disposaient de "l'anneau de Gyges" susceptible de les rendre invisibles et donc insoupçonnables, s'en trouverait-il un seul "de nature assez adamantine pour persévérer dans la justice" (Platon) ?

Sans un minimum de contrainte, c'est-à-dire sans l'espoir d'une récompense ou la peur d'une sanction, la justice ressemblerait vite à un tricherie permanente dont les plus malins sortiraient toujours vainqueurs. La pratique de la justice ne saurait se limiter à la « balance » et se passer du « glaive ». Celui-ci ne contredit nullement celle-là mais en forme la suite logique. Chacun doit assumer les conséquences de ses actes, sauf à se contredire totalement.

" Commettre l'injustice et, quand on l'a commise, n'en point payer la peine, c'est là le mal suprême." (idem¹⁷⁴)

Il serait en effet contraire à la « volonté » même des sujets qu'ils ne reçoivent point en retour pour ce qu'ils ont fait le châtimeut ou la récompense qu'appellent leurs actions, comme l'illustre admirablement Dostoïevski dans *Crime et Châtiment*. En punissant un criminel on le traite donc comme un être « responsable ».

¹⁷¹ *Le Politique* 294 ab

¹⁷² *Pol.* II. 8. 1269a 10 ; *É.N.* II. 2. 1104a 4 ; V. 13. 1137a 12 et 14. 1137b 15 ; cf. Cours I. 3. Biologie III. p. 49

¹⁷³ *Le droit naturel* chap. III. p. 122 (cf. égal. *Ph.D.* § 3 Marge p. 427) et *H.Ph.* 2. p. 261

¹⁷⁴ *Rép.* II. 360 b et *Gorgias* 482 b

" En considérant en ce sens que la peine contient son droit, on honore le criminel comme un être rationnel. (...) Le signe de la haute destination absolue de l'homme c'est de *savoir* ce qui est bien et ce qui est mal et de *vouloir* soit le bien soit le mal, en un mot, d'être *responsable* -responsable non seulement du mal, mais aussi du bien, non seulement de ceci, de cela, de tout ce qui est et de tout ce qu'il fait, mais aussi du bien et du mal qui incombent à son libre arbitre. L'animal seul est irresponsable." (Hegel¹⁷⁵)

Par le pardon systématique, dans le style christique du " Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ", on dénierait aux individus leur statut de sujets humains : pensants et agissants, pour les assimiler à des « bêtes » : créatures inconscientes et passives. Pour assurer une justice concrète, on abandonnera la prétention à une égalité stricte ici-bas. Saint-Mathieu lui-même corrige-t-il pas sa propre *Parabole des ouvriers de la onzième heure* par *La parabole des talents* dont la leçon est rigoureusement inverse ?

" Car à tout homme qui a, l'on donnera et il sera dans la surabondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera retiré."¹⁷⁶

Toutes les sociétés ont fait leur cette nécessité. Les Révolutionnaires français, tout en clamant l'égalité entre les hommes, n'en ont pas moins accepté la possibilité de distinctions dictées par l'impératif social, dans l'article 1^{er} de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

" Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune."

Les communistes russes y auront également recours plus tard, lors de la N.E.P. par exemple. Si le Droit ne doit pas épouser les intérêts particuliers, il ne peut cependant ignorer complètement ceux-ci, sous peine de se condamner à l'impuissance.

" Le Bien-être n'est pas un bien sans le droit. De même le droit n'est pas le Bien sans l'utilité (*fiat justitia ne doit pas avoir pour suite pereat mundus*)." (Hegel)

On reconnaîtra donc un certain droit à l'inégalité en société qui garde après tout en elle des "restes de l'état de nature".

" L'Idée contient un *droit* objectif de la *particularité* de l'esprit, et ce droit non seulement ne supprime pas dans la société civile l'inégalité des hommes posée par la nature (élément d'inégalité), mais il la reproduit à partir de l'esprit et l'élève au rang d'inégalité des aptitudes, de la fortune, et même de la culture intellectuelle et morale."

(idem)

Sans lui nulle vie sociale réelle ne serait envisageable, faute de motivation et/ou de dynamisme qui impliquent fatalement dépassement et différenciation hiérarchisée.

" Quand on dit, l'homme est naturellement libre, c'est là un principe d'une valeur infinie ; mais si l'on s'en tient à cette abstraction, aucun organisme de la constitution politique ne peut s'établir, car il exige une structure où devoirs et droits sont limités. Cette abstraction ne permet aucune inégalité qui doit cependant intervenir si l'on veut établir un organisme et par là quelque chose de vivant." (idem¹⁷⁷)

A une justice idéale mais impraticable, on préférera une justice moins exigeante mais applicable qui tente de concilier le juste et l'effectif.

"La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste." (Pascal)

Cela étant admis, que s'ensuit-il ? Faut-il se résigner à l'existence des inégalités et sacrifier définitivement toute revendication à la Justice (Égalité), en se satisfaisant de l'ordre régnant ? Sous prétexte d'impossibilité et de nécessité économique ou de " paix " (idem) sociale, on couvrirait alors les pires exploitations ou tyrannies.

" Il est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes, cela est vrai ; mais cela étant accordé, voilà la porte ouverte, non seulement à la plus haute domination, mais à la plus haute tyrannie." (idem¹⁷⁸)

¹⁷⁵ *Ph.D.* §100 R. - *R.H.* chap. II. 2. p. 131 ; cf. égal. *Ph.R.* III^b p. B. chap. III. 2^b sec ; p. 105 et *E.* III. §422 add.

¹⁷⁶ *Évangiles* Luc 23. 34 et Mathieu 25. 14-30 ; cf. égal. *La parabole des mines* in Saint-Luc 19. 12-27 et *Pas de vraie foi sans les oeuvres* in *Épître de Saint Jacques* 2. 14-18

¹⁷⁷ *Ph.D.* § 130 (cf. égal. Rosenkranz II. XVI p. 387) ; § 200 R. et *Ph.R.* I^{ère} p. chap. III.2^b s. III.2. p. 255 ; cf. égal. II^b p. chap. 2. 2^b s. c. β. p. 70 ; *Esth.* t. 4. chap. 1^{er} II. b) p. 65 et Kant, *Conj.* n.2. et *Th. et Pr.* II.2.

¹⁷⁸ *Pensées* 298, 299 et 380

Et l'on contreviendrait alors au Devoir humain le plus élémentaire : l'institution d'un Ordre humain, en lieu et place du (dés)ordre naturel.

C'est en vain de toute façon que l'on se résoudrait à une telle solution qui finirait tôt ou tard par engendrer un mécontentement populaire qui balayerait le dit ordre. Force est de pondérer l'une par l'autre les deux formes d'égalité précédemment distinguées -l'égalité stricte et l'égalité proportionnelle- ou, ce qui revient au même, les deux modes de calcul du mérite.

" C'est pourtant, il est vrai, une nécessité que l'État, dans son ensemble, ait parfois recours à ces deux espèces qui portent le même nom, s'il veut ne pas avoir un jour à être divisé contre lui-même dans une de ses parties : l'équité et l'indulgence, quand il y a place pour elles, sont une infraction, sachez le, à la rectitude de la justice en ce qu'elle a de parfait et de strict ; et c'est la raison pour laquelle on est forcé d'avoir en plus recours à l'égalité du lot tiré au sort, pour prévenir le mécontentement dans la masse du peuple, en invoquant, alors même, dans nos prières la Divinité et la Bonne Fortune pour qu'elles redressent le sort dans le sens de ce qu'il y a de plus juste." (Platon)

Seulement dans cette pondération, on se gardera de privilégier, comme le fait le philosophe antique, dans son dernier ouvrage du moins, l'égalité aristocratique, car elle épouse fidèlement le cours naturel des choses, au lieu de le « rectifier ». Lui-même ne l'encadrerait-il pas du reste, en récusant par avance toute inégalité des revenus dépassant le rapport de 1 à 4¹⁷⁹ ?

Tout au contraire on lui préférera l'égalité démocratique qui, en dépit de son caractère utopique et de ses dangers, est la seule conforme à l'exigence juridique authentique.

" Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins la régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir." (Rousseau¹⁸⁰)

Trouvera-t-on néanmoins un État qui voudra réellement d'elle ? Ou de quelle nature doit être l'autorité capable de la mettre œuvre et de concilier ainsi les intérêts de tous et de chacun ?

" La question de droit (*quaestio juris*) est la suivante : Dans quelle sorte d'État l'intérêt propre de chacun trouve-t-il la satisfaction conformément à des règles telles qu'elles valent également pour l'intérêt propre de l'autre et qu'elles conviennent donc à ce dernier ? ... " (Kant¹⁸¹)

Les meilleures lois du monde risquent en effet d'être impuissantes, en l'absence d'un pouvoir veillant à leur exécution. L'interrogation juridico-morale rencontre ainsi la question politique. L'éthique n'est-elle pas après tout " une forme de politique " (Aristote¹⁸²) ?

C. Pouvoir (Politique)

Si toute Cité est réglée par des lois, celles-ci requièrent à leur tour un organe, l'État ou le gouvernement, chargé d'en assurer le respect et d'éviter qu'elles ne demeurent lettre morte :

" car il faut gouverner dans un État ;" (Hegel)

D'où la nécessité d'interroger le " concept de l'État " (idem¹⁸³). Différentes formes d'État (Gouvernement / Pouvoir) se sont succédées sur la scène historique. On en dénombre essentiellement trois, en fonction du nombre de ses représentants.

" Les termes constitution et gouvernement ont la même signification, et le gouvernement est l'autorité souveraine des États, autorité souveraine qui est nécessairement aux mains soit d'un seul, soit d'un petit nombre, soit de la masse des citoyens." (Aristote)

On les nommera respectivement mon-archie (gouvernement d'un seul individu) ou "royauté", olig-archie (gouvernement de plusieurs) ou "aristo-cratie" (gouvernement des meilleurs) et démo-cratie (gouvernement du peuple ou de tous) ou "république proprement dite" (idem).

Toutes répondant à la même exigence, garantir le bon fonctionnement de l'ordre légal, on les comparera et l'on se demandera, avec l'auteur de *La Politique*, laquelle est la meilleure.

¹⁷⁹ Lois 757 de e et 744 e

¹⁸⁰ C.S. L.II. chap. XI.

¹⁸¹ *Réflex.* n° 7708, XIX. 497

¹⁸² *É.N.* I. 1 1094 b 11

¹⁸³ *Ph.H.* p. 332 et *Esthétique*, L'Idée du Beau chap. 3. II. 1. a. p. 241

" Notre examen porte sur la constitution idéale, c'est-à-dire celle sous laquelle la cité serait suprêmement heureuse " Parmi les États, y en a-t-il un qui soit " d'une beauté parfaite " (idem¹⁸⁴) ? Pour le savoir, cernons mieux l'essence du pouvoir politique.

La *Politique/République* de Platon -" le plus fameux des écrits politiques de Platon, l'œuvre politique la plus célèbre de tous les temps " (L. Strauss¹⁸⁵)- proposant une définition précise de ce dernier, dans son " modèle de bon État " ou " État de beauté (*Callipolis*) "¹⁸⁶, aidons-nous du résumé qu'il en esquisse dans le *Timée* -" le sommet de toute la philosophie "¹⁸⁷-, pour résoudre notre problème.

" Hier donc, les propos que j'ai tenus concernaient, pour l'essentiel, la constitution politique, la sorte qui en était à mon avis la meilleure et la sorte d'hommes qu'il y fallait."

Et pour cela il importe de remonter à la genèse même de toute Cité. Réunis " sur un même lieu d'habitation " en vue de satisfaire leurs besoins réciproques, les hommes sont redevables de leur association à la nécessité économique, tout comme les animaux doivent la leur à la contrainte biologique. A l'instar de ceux-ci, ils se répartiront entre eux les différentes tâches et vivront " en communauté et entraide ".

Mais si le rassemblement économique, point de départ chronologique de la société humaine, repose sur la division technique du travail et l'appropriation privée des moyens de production, soit sur des intérêts particuliers, la "société politique" proprement dite requiert un fondement ou intérêt universel, afin de maintenir la cohésion d'ensemble du corps ou du "tissu social"¹⁸⁸, sans laquelle un État se réduirait à l'unité instable d'intérêts contradictoires, toujours menacée par les dissensions, les luttes ou les rivalités.

Ceux qui représentent l'État ne doivent donc connaître aucune attache ou occupation déterminée susceptible de détourner leur regard de leur unique tâche : la défense de la Cité. Aussi ils seront dispensés de toute activité économique.

" Ne fallait-il pas que l'état de laboureur, et tous les autres métiers, y fussent d'abord, disions-nous, mis à part de ceux qui doivent porter les armes."

Ce n'est qu'ainsi qu'ils pourront se consacrer exclusivement et de manière désintéressée à la Politique ou au Bien commun, soit à la sauvegarde de la Collectivité.

" Et, comme le veut la nature, nous avons attribué à chacun, individuellement appropriée, une occupation exclusive, un seul métier pour chacun ; ceux qui devaient pour tous les autres porter les armes, nous avons dit qu'il leur fallait être les gardiens, sans plus, de la cité, contre quiconque de l'extérieur, voire de l'intérieur, viendrait en malfaiteur ; rendant la justice avec douceur à leurs subordonnés, qui sont par nature des amis, ils se montreraient intraitables, dans les combats, pour tout ennemi rencontré."

Toute entorse à cette règle risque de leur faire oublier leur fonction d'union, au profit de la recherche d'avantages économiques, à l'instar des autres groupes sociaux.

Or la seule raison d'être de la classe politique est précisément de dépasser les clivages entre ces derniers et de permettre la constitution d'un tout social qui ait égard pareillement au bien-être de tous et non de tel clan ou corporation, au détriment d'un autre.

" Car l'objet que nous avons assurément en vue lorsque nous fondons cet État, ce n'est pas qu'une seule classe de nos citoyens soit privilégiée dans la possession du bonheur, mais que celle-ci appartienne, au plus haut degré possible, à l'État tout entier."¹⁸⁹

La « séparation » des Gardiens du reste de la société n'a rien à voir avec la division entre les différentes catégories socio-économiques, étant au contraire destinée à « transcender » celle-ci.

¹⁸⁴ *Pol.* III.7.1279a 25-39 ; VII.9.1328b 35 et 4.1326a 35 ; cf. égal. II.1.1260b 27 ; IV.3.1290a 13 et 7.1293a 35
Kant, *M.M.D.D.* § 51 et Hegel, *E.* III. § 544 R.

¹⁸⁵ *La Cité et L'Homme* p. 84

¹⁸⁶ *Rép.* V. 472 e et VII. 527 c

¹⁸⁷ **Texte** in op. cit. 17 c - 18 d et 20 a

¹⁸⁸ *Rép.* II. 369 c ; 371 b et *Le Politique* 310 e

¹⁸⁹ *Rép.* IV. 420 b

Il est donc fort injuste d'identifier la Cité platonicienne au régime des castes égyptien.

"La *République* de Platon, en tant du moins que la division du travail y figure comme principe constitutif de l'État, n'est qu'une idéalisation du régime des castes égyptiennes." (Marx¹⁹⁰)

En vérité elle en est l'exact opposé, son principe constitutif n'étant nullement à chercher du côté de l'économique mais du côté du politique qui en est indépendant.

Une telle assimilation reviendrait à réduire la politique à un métier ou une technique parmi d'autres, et les gardiens ou politiciens à une caste privilégiée, avec ses prérogatives propres, alors qu'ils sont expressément désignés comme la classe universelle, celle qui ne doit point épouser tel ou tel intérêt particulier, obligée qu'elle est de « lutter » " pour tous les autres ", afin de cimenter le tout social et de lui donner une base stable.

" Ces Gardiens qui ont été posés par nous comme la base de notre État."¹⁹¹

Les gardiens ne forment donc pas une classe, avec des compétences particulières, superposable aux autres classes de la société, mais sont la pure représentation ou le symbole du lien politique même, qui n'est inhérent à aucun individu ou groupe, étant le bien de tous, la relation qui les fait co-exister ensemble.

Du lien ou de l'universel ils partagent au demeurant les attributs, puisqu'ils ne s'identifient pas à des individus empiriques particuliers, qui seraient nécessairement pris dans les rets de leurs intérêts personnels ; mais à des individus universels ou des philosophes.

" C'est qu'il y a, je pense, une nature caractéristique de l'âme des gardiens, disions-nous ; il faut qu'elle soit à la fois pleine de fougue, à la fois philosophe au suprême degré, afin que suivant le cas ils puissent, comme il se doit, se montrer doux ou intraitables."

A vrai dire ils n'existent pas de naissance mais adviennent, suite à toute une éducation destinée précisément à développer la vertu de l'universalisation, sommeillant certes en l'Homme, mais inopérante, tant qu'elle n'a pas été correctement exercée.

Et pour ce faire on recourra à toutes les disciplines physiques, esthétiques, épistémologiques, -dans tous les cas des activités réglées- qui sont aptes à l'éveiller.

"Et leur éducation ? La gymnastique, la musique, ainsi que les sciences, toutes autant qu'elles conviennent à leur condition, n'est-ce pas en tout cela qu'il faut les élever ?"

Point en effet de Philosophes dignes de ce nom sans une « instruction » appropriée. In-formant les Gardiens, l'éducation décide de leur «esprit» ou manière de gouverner et partant de la direction que prendra la société. Elle s'avère ainsi la condition de possibilité de la Cité.

" La formation des dirigeants appartient donc à la partie la plus importante de l'ensemble, comme en étant la base."
(Hegel¹⁹²)

En regard d'elle, tout le reste, toute mesure disciplinaire ou législative concrète par exemple, est secondaire ou plutôt subordonné.

"Tout cela, ce sont plutôt de pauvres petites choses, pourvu que, comme on dit, ils prennent bien garde à l'unique *chose importante* ; importante ? disons plutôt celle qui convient exactement ... l'instruction et l'éducation."

En bon élève de Platon, Aristote répétera et précisera la leçon :

" Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale."¹⁹³

Politique et Pédagogie sont intimement liées et la *République* peut être considérée comme "le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait" (Rousseau), tout, dans la Cité, dépendant étroitement de la formation des citoyens et partant de la nature de leurs formateurs.

" J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement

¹⁹⁰ *Le Capital* L. 1^{er} 4^e sec. chap. XIV. V. t.2. p. 55

¹⁹¹ *Critias* 110 d

¹⁹² *H.Ph.*, Platon p. 488

¹⁹³ Platon, *Rép.* IV. 423 e et Aristote, *É.N.* II. 2. 1103 b 25

possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens ? " (idem¹⁹⁴)

Or seuls des philosophes confirmés peuvent se soucier du tout et solutionner le problème politique qui revient toujours et invariablement à un conflit d'intérêts particuliers.

" S'il n'arrive pas, repris-je, ou bien que les philosophes deviennent rois dans les États, ou que ceux auxquels on donne maintenant le nom de rois et de princes ne deviennent philosophes, authentiquement et comme il faut ; et que cet ensemble, pouvoir politique et philosophie, se rencontre sur la même tête ; s'il n'arrive pas, d'autre part, qu'aux gens cheminant de nos jours vers l'un de ces buts à l'exclusion de l'autre (et le nombre est grand des gens qui sont ainsi faits), on ne barre de force la route,... alors, mon cher Glaucon, il n'y aura pas de trêve aux maux dont souffrent les États, pas davantage, je pense, à ceux du genre humain ! pas plus qu'antérieurement ne naîtra jamais, dans la mesure où il en sera capable, ce régime politique dont aujourd'hui nous avons fait la théorie ; pas plus qu'il ne verra auparavant la lumière du soleil !"

Car ils sont les seuls êtres préoccupés explicitement par " une vision d'ensemble " ou totale. Tel est le vrai principe constitutif de l'État platonicien et au-delà de tout État authentique.

Dans " un État bien gouverné ", peu importe finalement le nombre de ceux qui dirigent ; ne comptent que leur motivation et leur valeur d'exemple, soit leur aptitude à diriger sagement, c'est-à-dire au nom du tout et non de leur profit personnel.

" Car c'est seulement dans un tel État que le pouvoir sera aux mains de ceux qui sont les vrais riches, non pas riches d'or, mais de la richesse sans laquelle il n'y a pas de bonheur : une vie bonne et sage."

Hors cette qualité, l'État se réduirait à un groupement d'intérêts individuels qui sombrerait tôt ou tard dans le chaos généré par la guerre civile.

" Suppose au contraire que doivent venir aux affaires publiques des hommes qui, dans leur dénuement, ont faim de biens qui ne soient qu'à eux, convaincus que le pouvoir est l'endroit voulu pour en arracher le bien comme un butin, cette possibilité disparaît ; car alors le pouvoir est devenu l'enjeu d'une lutte, et, comme une semblable guerre est congénitale et intestinale, elle fait leur perte et celle du reste des citoyens."¹⁹⁵

Ne correspondant plus à l'"élément substantiel et universel" (Hegel¹⁹⁶) des activités *humaines*, il perdrait jusqu'à sa raison d'être : assurer le bien être ou la co-existence de tous les hommes. Platon peut ainsi être tenu pour un des précurseurs de l'Idéal critique ou révolutionnaire.

" La fin capitale, le bonheur universel." (Kant)

" Le Bonheur [des peuples] est une idée neuve en Europe." (Saint-Just)¹⁹⁷

Pour être à la hauteur de l'Intérêt général qu'ils incarnent, les Gardiens Philosophes devront être dénués de tout intérêt particulier ou personnel qui les détournerait forcément de leur tâche universelle ; aussi ne posséderont-ils rien en propre. Entre eux sera abolie la propriété privée. Purs fonctionnaires d'État, ils seront rémunérés par la collectivité et partageront tout, vivant sous le régime de la propriété commune, avec pour unique préoccupation l'étude et l'administration de la vertu civique.

" Et ceux qu'on aura élevés de la sorte, il a été dit, n'est-ce pas ? que ni or ni argent, ni jamais aucune autre richesse ne devrait être réputée d'eux leur propriété ; mais, en tant que défenseurs, ils recevraient le salaire de leur vigilance des mains de ceux qui sont placés sous leur sauvegarde ; modeste, comme il convient à des gens sages, il serait dépensé par eux en commun ; partageant le même régime et vivant en communauté, ils feraient de la vertu par-dessus tout leur étude, et toute autre occupation leur serait épargnée."

Ils ne risquent pas ainsi de confondre le Bien de l'État avec leurs biens.

Cette égalité s'étendra aux hommes aussi bien qu'aux femmes. On n'exclura celles-ci d'aucune fonction et n'opérera nulle discrimination positive ou négative entre les deux sexes, entre lesquels on instaurera au contraire la plus parfaite parité.

" En ce qui concerne particulièrement les femmes, nous avons fait observer que leurs facultés naturelles doivent sur celles des hommes se régler et s'en rapprocher ; toutes les occupations doivent être communes aux deux sexes, aussi bien à la guerre que dans les autres circonstances de la vie, et il faut les faire partager à toutes."

¹⁹⁴ *Émile* Livre 1^{er} p. 40 et *Confessions* Livre 9^e t. 2 p. 122

¹⁹⁵ *Rép.* V. 473 cde ; VII. 537 c et 521 a ; cf. égal. VI. 499 d ; VII. 540 d et *Lettres* VII. 326 ab

¹⁹⁶ *Ph.D.* § 258 R

¹⁹⁷ Kant, *C.R.P. Method. transc.* chap. III. p. 632 et Saint-Just,

Platon ira jusqu'à prôner la disparition de tous les liens familiaux particuliers, militant pour un communisme matrimonial et parental, susceptible de contrecarrer les préférences ou la voix du sang et d'assurer une véritable égalité des chances ou de l'éducation.

" Et en ce qui concerne la procréation des enfants ? est-ce que sur ce point, le caractère insolite de nos propos n'en rend pas la remémoration aisée ? C'est une communauté universelle des mariages et des enfants que nous avons établie pour eux tous, avec des mesures pour que nul jamais ne puisse connaître en propre son rejeton, mais pour qu'ils estiment tous qu'ils sont tous de même sang, reconnaissant des sœurs et des frères en tous ceux qui se trouvent dans des limites d'âge convenable, en ceux des générations antérieures et plus avancées des parents et des grands-parents, en ceux des générations suivantes des enfants et des petits-enfants."

Pour "absurde" ou "stupide"¹⁹⁸ que paraisse cette dernière clause, elle ne fait que tirer la conséquence ultime du caractère spécifique de la procréation humaine, qui s'accomplit toujours dans un cadre légal ou social, sans lequel nul ne saurait jamais qui sont ses «parents». " N'est-ce pas nous [les Lois], en premier lieu, qui t'avons engendré ? n'est-ce pas par nous que ton père s'est marié à ta mère et qu'il t'a donné le jour ?"

Avant d'être l'enfant de tels individus, chacun est redevable de son statut à sa " patrie ", qui peut être considérée comme le vrai père de tous. Toute société se réserve du reste un droit de regard sur les familles, tant au travers des règles matrimoniales, que des devoirs parentaux qu'elle définit, pouvant même déchoir certains de leurs droits de père ou de mère.

" Ils [les enfants] appartiennent à l'État plus qu'à ceux qui leur ont donné le jour."

Certes ce mode de vie ne s'adresse, dans un premier temps, qu'aux Gardiens, mais dans la mesure où ceux-ci forment la base de la société en général, il concerne finalement tout le monde, proposant le modèle auquel chacun devrait se référer, s'il entend préserver sa coexistence ou union avec les autres. Entre les Gardiens et les citoyens ordinaires, il n'y a du reste nulle limite fixe infranchissable, mais " **un chassé-croisé** " permanent, les uns prenant la place des autres, selon les mérites ou démérites respectifs de chacun. A terme, tous sont appelés à devenir responsables (chefs) et sujets (citoyens) politiques à la fois.

" Le temps où nous serons devenus un citoyen accompli, sachant être avec justice à la fois chef et sujet."¹⁹⁹

De vrais pasteurs du " troupeau d'animaux bipèdes " et partant la véritable " « politique » " ne font-ils pas du reste appel au " bon vouloir du troupeau ", instituant ainsi " l'intérêt commun de l'État dans son ensemble " et non "le bonheur d'une seule classe privilégiée de l'État"²⁰⁰ ?

Aristote ne commettait pas d'erreur en considérant que les normes régissant l'existence des Gardiens valaient pour " tous les citoyens ". On baptisera à juste titre la théorie platonicienne de " *communisme* " et même de communisme intégral :

" Ce qui caractérise PLATON, c'est la communauté à la fois des femmes, des enfants et des biens " (idem²⁰¹).

Elle anticipe ainsi tous les programmes communistes, que ce soit celui des premières communautés chrétiennes -"La doctrine de Platon prépare celle de Jésus Christ" (E. Cabet²⁰²)- ou celui du *Manifeste du Parti communiste* qui entend supprimer la division sociale, nonobstant l'interprétation erronée proposée par son auteur de la *République*.

"Ence sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée. (...) A la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous."(Marx²⁰³)

On bâtirait donc une société égalitaire, communiste ou socialiste : sans classes ou inégalité.

¹⁹⁸ Aristote, *Pol.* II. 4. 1262 a 33 et Marx, *M.* 44. XVI. p. 227

¹⁹⁹ *Criton* 50d ; 51b ; *Lois* VII. 804d et I. 643e ; cf. égal. IV. 717bc ; XI. 923a ; *Lettre* IX. 358a et *Épin.* 976d

²⁰⁰ *Le Politique* 276e ; *Lois* IV 715b (cf. égal. IX 875a et *Lettre* VII 337a) et *Rép.* VII 519e (cf. égal. IV 420b)

²⁰¹ *Pol.* II. 1. 1261 a 5 ; II. 1-6 et 12. 1274 b 10

²⁰² *Voyage en Icarie* 2è partie chap. XII.

²⁰³ *op. cit.* II. et vide supra p. 42

Défini par le législateur, le droit de propriété est un droit social, qui peut parfaitement être remis en cause voire supprimé par lui, si l'intérêt collectif le commande, comme cela arrive lors d'une réforme agraire, de travaux d'utilité publique ou de réquisitions en temps de guerre. Aucune cité ne se prive d'ailleurs de le contrôler, veillant à ce que l'appropriation ne nuise pas trop à la concorde ou à la paix sociale, toujours menacée par une inégalité excessive.

" C'est que, forcément, l'État qui est ainsi fait n'est pas unique, mais forcément double : celui des pauvres et celui des riches, habitant sur le même territoire et toujours complotant l'un contre l'autre."²⁰⁴

L'égalité juridique, garante de l'unité du corps social requiert un pouvoir communiste, à tous les niveaux, soit une «démocratie» ou une république fraternelle effective qui mettrait en pratique la devise " Liberté, Égalité, Fraternité ", dont le rêve ne date pas d'aujourd'hui²⁰⁵.

" Ainsi, communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de tous les biens sans exception, élimination de notre existence, par tous les moyens et partout, de ce qu'on appelle « propriété privée », que cela ait lieu quelque part actuellement ou que cela doive avoir lieu quelque part un jour ; mettre d'autre part tout en œuvre, autant qu'on le peut, pour faire que, d'une manière ou de l'autre, devienne commun, même ce qui est personnel à chacun de nous, que par exemple nos yeux, nos oreilles, nos mains semblent voir, entendre, faire quelque chose de commun à tous ; que, encore, dans l'éloge et dans le blâme, tous ensemble soient au plus haut point possible comme un seul homme, tous joyeux, tous affligés à propos des mêmes objets ; bref quelles que soient les lois par lesquelles, selon leur pouvoir, l'unité sera au plus haut degré possible réalisée dans la Cité, ces lois seront telles que, pour la supériorité dans l'excellence, personne jamais, définissant autrement cette supériorité, n'en posera une définition qui soit plus juste, ni non plus meilleure."

Autrement, affirmée seulement par le droit, l'égalité se condamnerait à n'être que postulée et se réduirait à un vœu pieu, guère différent d'un mensonge.

En résumé, la Cité platonicienne sera qualifiée indifféremment de communiste ou de philosophique, ces deux adjectifs véhiculant une connotation similaire : l'universalité. Il revient donc au même d'y souligner la nécessité de la communauté généralisée ou celle de l'administration par les philosophes.

"Pourqu'un État soit éminemment bien gouverné : communauté des femmes, communauté des enfants et de l'éducation tout entière ; semblablement occupations communes dans la guerre comme dans la paix ; la royauté aux mains de ceux des citoyens qui se sont révélés les meilleurs aussi bien dans la philosophie que par rapport à la guerre."²⁰⁶

Toutes deux répondent au réquisit fondamental de toute organisation politique : l'alliance ou le lien universel des citoyens qui présuppose, à l'encontre de la vision commune, la mise entre parenthèses ou le sacrifice des individus dans leur singularité.

" Tels sont les traits fondamentaux de la République platonicienne. Elle a pour caractère essentiel la répression du principe de la singularité ; et il semble que ce soit là que réside l'opposition entre la philosophie en général et la représentation : celle-ci en effet valorise le singulier, ce qu'elle fait aussi dans l'État en tant qu'il est l'esprit réel, droit de propriété, protection des personnes et de la propriété, le considérant même comme la base de tout État." (Hegel²⁰⁷)

Tel est le prix à payer pour toute vie communautaire (sociale).

Malgré sa virulente critique du communisme platonicien, dont nous dirons un mot ultérieurement, Aristote n'en théoriserait pas moins une semblable primauté et prévalence du "tout" sur "la partie", dans sa propre *Politique*.

" La cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement."

Il retrouvera la stricte indépendance du politique, en charge du tout, par rapport à l'économique, concerné par les affaires particulières.

" Nous avons ainsi indiqué les éléments sans lesquels un État ne peut être constitué, et combien il y a de parties dans un État (laboureurs, travailleurs manuels, et la classe ouvrière en général, sont nécessaires à l'existence des États, mais les parties proprement dites de l'État sont la classe militaire et la classe délibérante, et chacune de ces divisions est séparée des autres soit d'une façon permanente, soit à tour de rôle)."

²⁰⁴ *Rép.* VIII. 551 d ; cf. égal. IV. 422 e - 423 a ; *Lois* III. 679 bc ; V. 744 d et *Phédon* 66 c

²⁰⁵ cf. R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und der Sozialismus in der antiken Welt*

²⁰⁶ *Lois* V. 739 cd et *Rép.* VIII. 544 a

²⁰⁷ *H.Ph.*, Platon p. 494

Envisageant la possibilité d'un pouvoir partagé, dans lequel " le citoyen est tour à tour gouvernant et gouverné ", il conclura pareillement à la nécessité d'une "éducation ... une et identique pour tous", sous la responsabilité de " la communauté " et non des parents ou des individus et soulignera l'entière subordination de ceux-ci à l'État ou au Tout.

" Et en même temps, il n'est même pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même : en réalité, tous appartiennent à l'État, car chaque citoyen est une partie de l'État, et le soin de chaque partie est naturellement orienté vers le soin du tout."

L'Idéal de toute Cité ou Communauté humaine exigerait "l'amitié", la concorde ou la fraternité des citoyens qui implique "l'égal en quantité".

" En effet, en toute communauté, on trouve, semble-t-il, quelque forme de justice et aussi d'amitié coextensive ... En outre, le proverbe *ce que possèdent des amis est commun* est bien exact, car c'est dans cette mise en commun que consiste l'amitié."

Avant Engels et sa notion de « société communiste primitive » évoquée dans sa note du *Manifeste communiste* et dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, le philosophe grec pensait retrouver cet Idéal dans les sociétés primitives qui auraient connu la communauté des biens.

" En effet, les membres de l'association primitive possédaient toutes choses en commun " (idem²⁰⁸).

Ce qui est après tout une façon, fût-elle discutable, de marquer le caractère originaire et/ou pérenne de l'Idéal politique.

Toute politique est ainsi en son fond « totalitaire » et/ou « démocratique », soumettant délibérément l'individu à la Cité (totalité). B. Constant pouvait bien voir dans ce trait la marque *De la liberté des Anciens*, par opposition au régime individualiste des Modernes, on voit mal comment un État « libéral » pourrait fonctionner en l'absence d'une Règle commune. Loin de toute infamie, à laquelle l'assigne toute l'idéologie « démocratique » contemporaine, le terme de « totalitarisme » exprime l'essence du politique bien compris en général. Quant au danger éventuel d'asservissement que celle-là ne cesse d'agiter, il importe exclusivement de savoir si la totalité, que chacun défend, englobe en droit et en fait tout le monde, et au premier chef l'immense majorité (le prolétariat), cas du communisme russe par exemple, ou si elle ne concerne, par principe et en réalité, qu'une minorité (élite, nation, race), se réduisant alors à une fausse totalité, cas du fascisme dont le nazisme, qui a réduit le tout aux dimensions d'une partie mythique de l'humanité (les Aryens), contrevenant du coup à la tâche du politique. Rien d'étonnant que le premier ait connu une vie relativement longue et perdue encore dans maints esprits, alors que le second, après une existence fugitive, ait sombré corps et âme, hormis dans la nostalgie d'une infime minorité d'attardés.

Bien que ou parce qu'elle émane du cerveau d'un penseur idéaliste -en est-il d'autres ?-, la *République* n'exprime pas le fantasme d'un philosophe, mais traduit, jusque dans ses ultimes conséquences, l'exigence conceptuelle de la cohabitation humaine.

" La *République* de Platon est devenue proverbiale comme exemple prétendument éclatant de perfection imaginaire qui ne peut prendre naissance que dans le cerveau d'un penseur oisif, et Brucker trouve ridicule cette assertion du philosophe que jamais un prince ne gouverne bien s'il ne participe pas aux idées. Mais il vaudrait mieux s'attacher davantage à cette pensée et (là où cet homme éminent nous laisse sans secours) faire de nouveaux efforts pour la mettre en lumière, que de la rejeter comme inutile, sous ce très misérable et pernicieux prétexte qu'elle est impraticable. Une constitution ayant pour but la *plus grande liberté humaine* d'après des lois qui permettraient à la *liberté de chacun de pouvoir subsister de concert avec celle des autres* (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlera de lui-même), c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de fondement non seulement aux premiers plans que l'on esquisse d'une constitution politique, mais encore à toutes les lois, et dans laquelle on doit faire dès l'abord abstraction de tous les obstacles présents, lesquels résultent peut-être bien moins inévitablement de la nature humaine que du mépris des idées véritables en matière de législation." (Kant)

²⁰⁸ *Pol.* I. 2. 1253 a 20 ; VII. 9. 1329 a 35 ; I. 12. 1259 b 5 ; VIII. 2. 1337 a 22-30 ; *É.N.* VIII. 9. 1158 b 30 ; et 11. 1159 b 30 et *Pol.* I. 9. 1257 a 22 ; cf. égal. *Pol.* II. 5. 1263 a 30

Elle explicite " la norme éternelle de toute constitution politique en général " (idem) et tente de résoudre la question sociale même, autant dire la question de l'humanité.

" *Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une Société civile administrant le droit de façon universelle.*" (idem²⁰⁹)

Tous les modernes, du moins ceux qui comptent, n'iront-ils pas jusqu'à emprunter à Platon une partie de sa terminologie ?

" Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *cité* , et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique* , lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple* , et s'appellent en particulier *citoyens* , comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets* , comme soumis aux lois de l'État." (Rousseau²¹⁰)

Reste à interroger non point la nécessité idéale d'un tel concept, celle-ci ne faisant pas de doute, mais les conditions concrètes de sa réalisation qui, elles, posent éminemment problème. Si " l'État de beauté (*Callipolis*) " présuppose une formation adéquate de ses Gardiens et/ou citoyens, comme celle-ci réclame à son tour des Instituteurs ou Magistrats aptes à la délivrer, il semblerait qu'il ne puisse jamais commencer, sa condition de possibilité le condamnant à tourner dans un cercle.

" Mais ici se présente le cercle : la vie politique publique repose sur les mœurs, et inversement les mœurs reposent sur les institutions." (Hegel²¹¹)

On parlerait même ici à bon droit de cercle vicieux. Qui et en fonction de quelle loi choisira ceux-là mêmes qui devront former les autres ?

" Ne comprenons-nous pas la nécessité dans les collectivités qui, comme celle-ci, se forment pour la première fois, qu'il y ait des hommes dont la fonction précéderait la constitution de toutes les magistratures ? Assurément il en faut d'une manière ou d'une autre, et que ce ne soient pas des hommes sans valeur, mais au contraire les plus éminents possibles : le commencement en effet, comme dit le proverbe, est la moitié du travail entier, et bien commencer nous vaut toujours un hommage universel ; la vérité pourtant c'est qu'à mes yeux il y a là plus de la moitié, et personne n'a rendu l'hommage qui convenait au commencement qui est bien réussi."

Où trouvera-t-on de tels " hommes extraordinairement éminents " ?

Existe-t-il chez les humains un être qui serait d'emblée à la hauteur de la tâche politique : gouverner « sagement » ou « vertueusement », sans se laisser corrompre par le pouvoir ?

" Aucun naturel humain n'est apte, quand il est investi d'un pouvoir personnel absolu, à administrer en totalité les affaires qui sont du ressort de l'homme, sans s'exposer à regorger de démesure et d'injustice. (...) La plupart des hommes au pouvoir, mon excellent ami, deviennent des méchants." ²¹²

Y a-t-il un seul homme capable d'une totale abnégation et prêt à sacrifier ses propres intérêts ou ne sommes-nous pas enclins à privilégier ces derniers au détriment de ceux d'autrui ?

" Mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; " (Montesquieu²¹³)
L'humaine nature ne semble guère compatible avec un pouvoir « juste » (mesuré).

" Mais le chef suprême doit être juste *par lui-même* , et cependant être un *homme* . Cette tâche est donc la plus difficile de toutes ; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible : le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit. La nature nous contraint à ne faire que nous approcher de cette Idée." (Kant)

Tomberait-on par miracle sur l'« oiseau rare », que le problème du pouvoir ne serait pas pour autant résolu. Car pour qu'une autorité sage puisse gouverner, il faudrait que les autres (les gouvernés) reconnaissent sa sagesse et y obéissent, et donc qu'ils soient eux-mêmes un tant soit peu sages ; hypothèse encore plus improbable que la précédente, vu " le mal radical de la nature humaine " (idem). A vrai dire si celle-là était remplie, celle-ci deviendrait inutile, les hommes n'ayant alors nul besoin de chef, puisqu'ils pourraient s'auto-gouverner ou contrôler leur conduite. Ils réaliseraient ainsi immédiatement une politique morale.

²⁰⁹ C.R.P. Dial. transc. L. 1er lère sec. p. 318 ; C.F. IIè sec. 8. et I.H.U. 5è prop. ; cf. égal. D. 1770 Sec. II. § 9 ; vide égal. Hegel, *Ph.D.* Préf. ; § 185 R. et *H.Ph.* Platon p. 476

²¹⁰ C.S. L. I. chap. VI. p. 62 ; vide égal. Kant, *F.M.M.* 2è sec. p. 62 et Fichte, *C.É.A.* 10è leç. p. 164

²¹¹ *H.Ph.* , Platon p. 489 ; cf. égal. Rousseau, *C.S.* II. VII. et III. XVII. et *Lettre à Mirabeau* 26/7/1767

²¹² *Lois* VI. 753 e ; *Rép.* V. 459 b et *Lois* IX. 875 a – *Gorg.* 526 b ; cf. VI. 765 e ; 775 e ; VII. 809 a et XII. 946 e

²¹³ *E.L.* XI. IV

"L'idée sublime impossible à jamais réaliser pleinement d'une cité éthique se rapetisse fort, dans les mains des hommes; elle devient alors en effet une institution qui en tout cas ne pouvant en représenter purement que la forme, se trouve fort limitée quant aux moyens d'édifier un pareil ensemble dans les conditions de la nature humaine sensible. Mais pourrait-on s'attendre à pouvoir charpenter avec un bois aussi tordu quelque chose de parfaitement droit ?"
(idem)

Une Cité, où tous se comporteraient " en citoyens, dans un État divin sur terre " (idem²¹⁴), s'apparenterait à un régime *anarchique* ou *démocratique* authentique certes mais difficilement envisageable apparemment dans le monde effectif.

" Apprendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. (...) S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes." (Rousseau²¹⁵)

L'Idéal politique humain serait condamné à demeurer un idéal jamais réalisable. Il ressortirait davantage d'"un roman" ou d'"un rêve" (Platon²¹⁶) que de la réalité, tant ses exigences seraient éloignées des hommes tels qu'ils sont.

" Connait-on une seule république qui se soit gouvernée par les lois de Platon ou d'Aristote, ou les enseignements de Socrate ?" (Erasmus²¹⁷)

S'obstiner à en souhaiter la réalisation parmi les hommes n'entraînerait-il pas du reste plus d'inconvénients que d'avantages ? Ceux-là ayant été déjà recensés dans *La Politique* d'Aristote, lors de sa *Critique du communisme* de PLATON, récapitulons-les avec lui.

Tout d'abord il est peu probable que, dans l'état actuel des choses –mais il date depuis longtemps-, les êtres se soucient autant du bien collectif que de leurs biens personnels.

" On prend, en effet, très peu de soin de ce qui appartient en commun au plus grand nombre : car chacun se soucie au plus haut point de ce qui lui appartient en propre, mais quand il s'agit de ce qui appartient à tout le monde, on s'y intéresse bien moins, ou seulement dans la mesure de son intérêt personnel."

Ne nous touche en effet directement que ce qui est proche de nous, et de manière moindre ce qui n'a qu'un rapport indirect à notre personne ou à celles qui nous sont apparentées. Un régime communiste réel court le risque d'un manque d'« investissement » des individus qui y vivent et donc d'un appauvrissement généralisé, comme ce fut, semble-t-il, le cas des sociétés qui en ont fait récemment l'expérience.

Ensuite, les capacités des hommes étant pour l'instant ce qu'elles sont : très inégalement réparties et les humains n'étant pas encore des anges, on voit mal comment ils accepteraient de tout partager ou d'être rétribués pareillement pour une production inégale. Comme dans la *Parabole des ouvriers de la onzième heure*, on y connaîtrait de constantes récriminations.

" Les questions de propriété soulèveront une foule de difficultés : si, en effet, la jouissance et le travail ne sont pas répartis selon la règle de l'égalité [proportionnelle au résultat], mais d'une façon inégale, des récriminations s'élèveront inévitablement, à l'encontre de ceux qui jouissent ou reçoivent beaucoup en échange d'un faible travail, de la part de ceux qui reçoivent moins et travaillent davantage."

Seule une bureaucratie tatillonne pourrait arbitrer de tels conflits, par une surveillance permanente des faits et gestes de chacun et la peur qu'elle inspirerait à tous. Ce qui se voulait le règne de la Justice a de fortes chances de devenir le pouvoir de la contrainte.

" En politique quand seule la loi doit régner, c'est la violence, le caprice individuel qui gouverne." (Hegel)

L'idéal de la liberté et égalité universelles immédiates ne peut déboucher que sur un régime de Terreur expérimenté, bien avant la Révolution russe, par les Révolutionnaires français.

" L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la *mort* " (idem²¹⁸).

²¹⁴ *Idee d'une Histoire universelle* 6è prop. ; *Religion lim. simple raison* 1ère p. § III ; 3è p. 1ère sec. §§ IV et V

²¹⁵ C.S. III. IV.

²¹⁶ *Rép.* II. 376 d et III. 414 d ; cf. égal. *Lois* IV. 713 d et XII. 969 b

²¹⁷ *Eloge de la folie* XXII p. 35

²¹⁸ *Ph.R.* IIè partie, chap. 2. 2è s. c. β. p. 70 et *Phén. E.* (BB) VI. B. c. La liberté absolue et la terreur t. 2 p. 136 cf. égal. E. Burke, *Réflexions sur la Révolution en France* ; J. Necker, *De la Révolution française* 3è partie et H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine* I. III. IV. et III. I. III.

Une République de philosophes oscillera constamment entre l'impuissance et l'omnipotence.

" On vantera après cela, s'il plaît aux Dieux, la maxime fameuse de Platon : « Heureuses les républiques dont les philosophes seraient chefs, ou dont les chefs seraient philosophes ! » Si vous consultez l'Histoire, vous verrez au contraire, que le pire gouvernement fut toujours celui d'un homme frotté de philosophie ou de littérature."

(Erasme²¹⁹)

De manière plus générale, si tous doivent être traités pareillement, si nul avis ne doit l'emporter sur un autre, ne comptera que l'opinion moyenne, celle qui est compréhensible par la majorité, sans égard pour sa valeur véritable. Le pouvoir du peuple se transforme ainsi en règne de l'opinion publique, autant dire en la tyrannie du plus grand nombre ou plutôt en celle de ses porte-parole, soit de ceux qui ont les moyens et savent parler en son nom.

" Un peuple de ce genre, en monarque qu'il est, veut porter le sceptre du fait qu'il n'est plus sous l'empire de la loi, et devient un despote, de sorte que les flatteurs sont à l'honneur et que cette sorte de démocratie est aux autres démocraties ce que la tyrannie est aux autres formes de la monarchie."²²⁰

Ce qui aurait dû incarner la Liberté ou la Loi ne représente en fait que la puissance de la foule. Platon dénonçait déjà un tel régime et soulignait sa connivence secrète avec " une tyrannie ".

" Le trop de liberté a bien l'air de ne pouvoir changer en rien d'autre qu'en un trop de servitude, tant pour un particulier que pour un État."

Il le qualifiait joliment de "« théâtrocratie »"²²¹. Ultérieurement, Tocqueville le reconnâtra à l'œuvre dans la démocratie américaine où il pointera "le despotisme", "l'empire", "l'omnipotence" ou "la tyrannie de la majorité" et évoquera "l'espèce d'oppression", mieux "un pouvoir immense et tutélaire" qui s'élève "au-dessus" (nous soulignons) de la foule et veille sur le sort de chacun²²². Ne règne-t-il pas partout aujourd'hui ?

Enfin, dans le cas où nulle majorité ne se dégagerait à propos d'une décision précise à prendre, ne resterait qu'à s'en remettre à la loterie ou au sort et donc à l'arbitraire le plus total.

" Mais si les deux totaux tombent à égalité, on doit estimer que c'est là un problème d'ordre général et analogue à celui qui se pose de nos jours quand, à l'Assemblée ou au tribunal, le nombre de voix se partage en deux fractions égales : il faut alors recourir au tirage au sort ou à quelque expédient de ce genre." (Aristote)

Aujourd'hui même n'est-on pas fréquemment, directement ou indirectement, confronté à de telles situations, vu l'inconsistance ou la versatilité de l'opinion publique et de ses représentants, enclins à changer d'avis au gré des influences diverses qu'ils subissent ? Rien d'étonnant que certains États, telle la Suède, aient adopté le tirage au sort pour l'adoption de lois qu'aucun consensus ne vient valider. Le communisme ou la démocratie authentique semble décidément un régime indéfendable.

Alors *Que faire* : l'abandonner purement et simplement et se résigner au règne de la force ?

On reviendrait à une position dont on a déjà vérifié l'impossibilité pour les hommes. Aussi on en conservera l'objectif, vu qu'il est le seul compatible avec l'essence de l'humanité.

" Mais la conception suivant laquelle on doit confier le pouvoir souverain à la multitude plutôt qu'à une élite restreinte, peut sembler apporter une solution, défendable dans une certaine mesure et sans doute même répondant à la vérité." (idem)

Mais, tout en n'hésitant pas à recourir à la violence (révolution) en cas de besoin, face à une résistance excessive des couches privilégiées par exemple, on en aménagera les moyens, en fonction du contexte, c'est-à-dire du niveau économique, politique et culturel de la société dans laquelle on se trouve. Car si tel peuple n'est pas mûr pour la Démocratie authentique, tel autre peut y être mieux préparé.

" Mais pour telle multitude déterminée rien n'empêche la vérité de ce que nous avons soutenu." (idem²²³)

²¹⁹ *Éloge de la folie* XXI p. 33

²²⁰ *op. cit.* II. 3. 1216 b 35 ; 5. 1263 a 10 et IV. 4. 1292 a 15 ; cf. égal. V. 10. 1312 b 5

²²¹ *Rép.* VIII. 564 a et *Lois* III. 701 a

²²² *De la démocratie en Amérique* I. 2. 7. ; et 8. et II. 4. 6.

²²³ *Pol.* VI. 3. 1318 b 1 ; III. 11. 1281 a 40 et 1281 b 20

A vrai dire il est peu probable qu'il s'en trouve d'ores et déjà un seul parfaitement prêt à en assumer pleinement tous les réquisits, nulle foule n'étant à l'abri des démagogues. Pour parer à ce danger, on remplacera la démocratie directe par une démocratie représentative.

" En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouvernent pour son profit, et non pour le leur." (Rousseau²²⁴)

Loin de tout dogmatisme, la politique doit savoir s'adapter aux circonstances, tout n'est pas possible n'importe où et à n'importe quel moment, les lieux et les temps ne s'équivalant pas, ni du point de vue de leur nature, ni du point de vue du stade, économique, social ou mental, que les hommes, qui y habitent, ont atteint²²⁵. En la matière on fera donc preuve d'un certain pragmatisme et/ou réalisme comme le recommandait Marx tant dans le *Manifeste* que dans ses conseils aux révolutionnaires russes :

" Ces mesures, bien entendu, seront différentes selon les différents pays."²²⁶

Il n'y a pas de recette juridico-politique unique applicable indistinctement partout et toujours.

" Il faut éclairer l'histoire par les lois, et les lois par l'histoire." (Montesquieu²²⁷)

Dans *Les Lois*, où il distingue " l'organisation politique de premier rang, celle du second, celle du troisième ", soit l'Idéal, le Possible et le Réel, Platon ne disait pas autre chose. Revenant sur son rigorisme de *La République*, il y proposera un programme de réduction, et non de suppression, de l'inégalité des revenus, programme drastique certes, puisqu'il voudrait ramener celle-ci à un rapport de 1 à 4²²⁸.

Mais en acceptant, fût-ce à titre provisoire, cela même qu'on est censé combattre : la force et l'inégalité, ne s'expose-t-on pas à une grave contradiction ou inconséquence et au risque de pérenniser le mal que l'on prétend éradiquer ? Une Cause / Fin juste peut-elle s'accommoder et s'accomplir par des moyens injustes ? Telle est l'antinomie à laquelle nous confronte toute morale et/ou politique réelle, problème plus connu sous la forme du rapport que devraient entretenir la Morale et la Politique et qui n'a cessé de diviser apparemment les penseurs en deux camps inconciliables.

3. Morale - Justice et Politique

En principe Morale, Justice et Politique sont normées par la même exigence : la constitution d'un ordre humain commun/équitable, seul conforme à l'essence communautaire de l'Homme. Elles poursuivent donc la même Fin : substituer la Loi (Égalité) aux rapports de force naturels. La difficulté commence lorsqu'il s'agit de se mettre d'accord sur les moyens qui y conduisent. Car a priori il semblerait impossible de vouloir le règne de la justice et d'user en même temps de moyens de contrainte (Force) pour le réaliser, l'impureté même de ceux-ci rejaillissant directement sur celui-là. La contradiction saute immédiatement aux yeux et révolte dans un premier temps la conscience.

"La fin de toutes choses qui ont à passer par les mains humaines tourne en folie, même quand les buts des hommes sont bons; la folie qui consistait dans l'emploi, en vue de ces fins, de moyens qui leur sont diamétralement contraires."
(Kant)

Nulla fin, si noble soit-elle, ne saurait justifier l'emploi de moyens « immoraux ».

Le moindre manquement à ce principe ouvrirait la porte à tous les débordements et pervertirait, quand il ne ruinerait pas purement et simplement, la moralité. Pour demeurer fidèle à son objectif, la politique s'en tiendra rigidement aux prescriptions juridico-morales, sans en déroger d'un iota, et ce nonobstant les conséquences ou le coût d'une telle attitude.

²²⁴ C.S. III. V.

²²⁵ vide Cours I. 1. Anthropologie III. 3. p. 65

²²⁶ op. cit. II. et Brouillon de la réponse de Marx à Véra Zassoulitch in Oeuvres II Économie p. 1565 (Pléiade)

²²⁷ E.L. XXXII. II

²²⁸ op. cit. V. 739 b et 744 e ; vide supra p. 41

En toute circonstance, l'action politique devra se régler sur les devoirs et les droits de l'homme qui seront tenus pour sacrés ; ce faisant elle gagnera ses lettres de noblesse.

" La vraie politique donc ne peut faire aucun pas, sans rendre d'abord hommage à la morale ; et bien qu'en soi la politique soit un art difficile, ce n'en est pas un cependant de la réunir à la morale, car celle-ci tranche le nœud que la politique ne peut trancher dès qu'elles sont en conflit. Le droit de l'homme doit être tenu pour sacré, dût-il en coûter de gros sacrifices à la puissance souveraine. On ne peut ici user d'une côte mal taillée et inventer le moyen terme d'un droit pragmatiquement conditionné (qui tiendrait le milieu entre le droit et l'intérêt) ; bien au contraire la politique doit plier le genou devant le droit ; mais elle peut espérer en revanche, parvenir lentement il est vrai, à un degré où elle brillera avec éclat d'une manière constante." (idem)

Aussi on s'y interdira de se "révolter", trahir une "promesse", d'"opprimer" ou de "soumettre" et, de manière générale, de recourir à la "révolution" ou à la violence, même pour se défendre. " Il n'est absolument pas permis au sujet de résister en opposant la violence à la violence." (idem²²⁹)

Qui veut authentiquement le Bien récusera tout compromis et compromission avec le mal, et commencera par donner l'exemple du premier. Au lieu de répondre au mal par le mal, perpétuant ainsi ce dernier, on s'efforcera donc d'y répliquer par le bien.

" Vous avez appris qu'il a été dit : *Œil pour œil et dent pour dent*. Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends lui aussi l'autre."²³⁰

En combattant la méchanceté par la répression, ne redouble-t-on pas la première ? Mieux vaudrait lui opposer des moyens pacifiques.

" Faut-il tuer pour empêcher qu'il n'y ait des méchants ? c'est en faire deux au lieu d'un : *Vince in bono malum*. [St Aug.] " (Pascal²³¹)

Plutôt que de commettre l'injustice et de s'en rendre coupable, on se résignera à la subir, préservant ainsi son innocence ou vertu, soit la beauté de son âme.

" Pour ma part je n'aimerais mieux ni l'un ni l'autre. Mais si, forcément, il devait y avoir ou injustice commise ou injustice subie, je choiserais de la subir plutôt que de la commettre. (...) Commettre l'injustice est pire que de la subir, dans la mesure précise où cela est plus laid." (Platon²³²)

Peu importerait si ce faisant on essuie un échec, ne compterait que la sauvegarde de sa pureté. Une politique ne se jugera pas à ses succès ou revers mais et uniquement à son respect ou non de règles éthico-juridiques intangibles.

" Fais ce que dois, advienne que pourra " (proverbe français).

On dénoncera donc à loisir toute politique impure, autant dire toutes les politiques, nulle ne se privant d'avoir recours à la force. La politique s'appuie en effet constamment sur la police (forces de l'ordre) -ces deux termes n'ont-ils pas la même origine étymologique ?- et l'armée. N'invoque-t-elle pas souvent la Raison d'État (secret), pour masquer ses basses manœuvres ? De tout temps le moraliste a reproché au politicien son immoralisme.

" On a, pendant un temps, beaucoup parlé de l'opposition de la morale et de la politique et de l'exigence que la première commande à la seconde." (Hegel²³³)

Ce blâme sonnerait cependant plus juste, si celui qui l'énonce était lui-même indemne de tout reproche. Or il n'en est rien. En se désintéressant des conséquences pratiques de ses actes, pour ne se focaliser que sur le principe formel qui les guide, le moraliste se rend coupable d'inconséquence. On ne peut en effet souhaiter une chose et se montrer indifférent au résultat réel qu'on a produit, surtout lorsque ce dernier s'avère contraire à ce que l'on prétend avoir voulu. Car, dans un monde où tous ne respectent pas l'injonction morale, sinon le problème ne se poserait même pas, n'opposer au mal que l'exemplarité du bien est non seulement d'une efficacité douteuse mais s'avère franchement contre-productif à long terme. A-t-on déjà vu des criminels endurcis s'amender sous le seul effet d'admonestations ?

²²⁹ *Fin* p. 228 ; *P. p.* App. I. p. 74 ; II.1. et 2. pp. 77 et 80-81 ; *M.M.D.D.* 2è p. 1ère s. R. A. et *Th. et Pr.* II.3. Cor. ; cf. égal. *M.M.D.D.* § 52 ; *M.M.D.V.* Introd. IX. p. 66 ; *Droit de mentir* p. 72 ;

Nachlass VIII, 294 sq. ; *Réfl.* n° 7680 et 8045 et Hegel, *H.Ph.* 2. p. 330

²³⁰ *Évangiles*, Saint Matthieu, 5. 38-39

²³¹ *Pensées* 911 et Saint Paul, *Rom.*, XII. 21.

²³² *Gorgias* 469c - 508b

²³³ *Ph.D.* § 337 R.

Une politique judiciaire par trop clémentine, laxiste, aggrave à coup sûr l'insécurité d'une société et pénalise ainsi toute la collectivité, et particulièrement ses membres les plus faibles. Pareillement se montrer généreux indistinctement avec tous ou porter secours à tout le monde, y compris ses ennemis, c'est renforcer ces derniers et s'exposer davantage à leurs coups. La bonté ou solidarité humaine doit se montrer plus circonspecte et sélective, si elle ne veut pas contribuer à augmenter le mal qu'elle est censée « soigner ».

" Une charité qui serait apolitique serait celle d'un homme perversi " (Saint Thomas²³⁴).

Telle est la limite de toute politique humanitaire qui, à prôner, sans discernement, l'entraide entre les hommes, oublie qu'ils ne la méritent pas tous au même degré et, à force d'angélisme, finit par pactiser avec le diable. " Qui veut faire l'ange, fait la bête " .

" La pureté ne se trouve qu'au paradis ou en enfer " (Saint François d Sales²³⁵).

Historiquement une classe sociale ou une nation dominée ne s'est jamais libérée de ses chaînes ou n'a vu ses conditions de vie s'améliorer autrement que par la grève, l'insurrection, ou la révolution, etc. Quiconque récuse de tels moyens, au prétexte de leur immoralité, se fait donc le complice d'un ordre social inique, refusant aux hommes le droit de le changer.

" Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. (...) Esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas avec crainte et tremblement, d'un cœur simple, comme au Christ, non parce qu'il vous surveille, comme si vous cherchiez à plaire aux hommes, mais comme des esclaves du Christ qui s'empressent de faire la volonté de Dieu." (Paul²³⁶)

Il peut bien arguer de sa volonté du juste, il se situe objectivement du côté de l'injuste, contre lequel il ne fait rien ou presque. A l'illogisme, il ajoute ainsi l'hypocrisie, préférant sa bonne conscience à la Cause de la Justice proprement dite. En refusant de transiger sur les principes, on couvre les violences régnautes, quand on ne les encourage pas purement et simplement. Qu'on le veuille ou non, on n'échappe pas à l'immoralisme.

C'est dire le caractère intenable de l'attitude purement morale, de " la moralité " ou de " la vision morale du monde ", si prisée de nos jours et dont l'unique but ne peut être que le salut de " la conscience morale (ou la bonne conscience), la belle âme " (Hegel²³⁷), au détriment de la réalisation effective de tout objectif réellement moral. Appliquée telle quelle à ce monde-ci, notre monde, le seul que nous habitons, elle le conduirait en effet droit à sa ruine, faute de prendre en compte les conditions concrètes et donc les effets réels de l'action qui nécessitent parfois des accommodements avec des principes trop rigides²³⁸. Pour assumée que soit par ses partisans, la posture rigoriste n'en est pas moins « moralement » inacceptable.

" Il faut que la vérité soit dite, le monde dût-il se briser en mille morceaux." (Fichte²³⁹)

Ces derniers se contredisent ainsi pleinement eux-mêmes, comme il en a été souvent fait grief, avec de bonnes raisons, mais non sans quelque excès parfois, au philosophe de Königsberg²⁴⁰.

Car, en dépit de sa condamnation de la force, Kant lui ne s'est jamais départi de sa "sympathie" ou de son "enthousiasme" pour la Révolution Française et ne s'est pas rangé parmi ses calomnieux. Tout en prêchant "une *politique morale*" et en dénonçant la figure d'"un *moraliste politique* qui se fabrique une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'État", il n'a point mis sur le même plan "les moralistes despotiques" [les Révolutionnaires] qui, bien qu'ils violent le droit existant, visent néanmoins une amélioration de l'ordre établi et "les politiques moralisateurs" [les Contre-révolutionnaires/Réactionnaires] qui le pérennisent.

²³⁴

²³⁵

²³⁶ *Épître aux Romains* 13.1. et *aux Éphésiens* 6.5-6

²³⁷ *Phén.E.* (BB) VI. C. a) et c)

²³⁸ vide Platon, *Rép.* I. 331 c, 335 e, II. 382 c, III. 389 b, V. 459 cd et Xénophon, *Les Mémoires* IV. II. 14-18

²³⁹

²⁴⁰ vide Constant, Schopenhauer, et Péguy,

"Il peut donc se faire que les moralistes despotiques (qui pêchent dans la pratique) se trompent maintes fois au point de vue politique (du fait de mesures hâtivement prises ou préconisées), l'expérience toutefois doit, quand ils violent ainsi la nature, les ramener nécessairement peu à peu dans une voie meilleure ; au contraire, les politiques moralisateurs, en fardant (*Beschönigung*) des principes politiques, opposés au droit, en invoquant le prétexte que la nature humaine est *inapte* au Bien d'après l'Idée que prescrit la raison, *rendent impossible*, dans la mesure de leur force, toute amélioration et éternisent la violation du droit."

Avec lui on passera donc outre les exigences moralisatrices stérilisantes en politique. L'impératif catégorique n'exclut d'ailleurs nullement que l'on se serve à l'occasion de l'homme comme d'un moyen, il interdit seulement qu'on le traite "simplement comme un moyen"²⁴¹.

A de belles mais improductives et trompeuses injonctions, on substituera des conseils à la fois plus prosaïques et plus efficaces, plus propices en tout cas, en dépit de leur immoralité apparente, à promouvoir une action réelle et partant une morale et/ou une politique effective. Et puisqu'ils ont déjà été fort prodigués "dans le célèbre ouvrage de Machiavel, *Le Prince*", rappelons ici l'essentiel de la pensée "d'une tête vraiment politique et marquée par le plus noble et le plus vaste des esprits." (Hegel²⁴²) ; chose d'autant plus indispensable que celle-ci a donné lieu à moult malentendus.

Le Prince

"Auteur des plus perspicaces" (Spinoza), "ce grand homme" (Montesquieu), "profond politique" (Rousseau), "maître" (Marx)²⁴³, Machiavel a donné lieu à de multiples commentaires ou interprétations fort contrastés. Il est vrai que ni l'objet ni la méthode de son *Prince* ne sont déterminés de manière univoque, ce dernier oscillant en permanence entre le plus plat des empirismes ou réalismes et un idéalisme conséquent. Rien d'étonnant qu'il ait été applaudi et honni par des politiques diamétralement opposés, chacun y pouvant retrouver sa thèse. Adressé à un prince réel, "Au Magnifique Laurent [II] de Médicis", l'ouvrage entend lui enseigner l'art de gouverner, présupposant que celui-ci, n'étant pas connu de tous, nécessite une théorie qui l'éclaire.

"Discourir du gouvernement des princes et en donner les règles" (Dédicace).

Il partage donc le postulat de toutes les philosophies politiques : pas de pratique politique possible sans une connaissance préalable de ses lois ou des "vrais principes du gouvernement"²⁴⁴. Mais pour que ceux-ci bénéficient réellement de ce statut : règles universellement valables et applicables par toutes les politiques, et ne se réduisent point à des desiderata propres à des individus particuliers, encore faut-il qu'elles s'appuient sur un concept adéquat de l'humaine nature. Autrement on se condamne à l'inefficacité, autant dire à une politique imaginaire ou vide.

"Mais étant mon intention d'écrire choses profitables à ceux qui les entendent, il m'a semblé plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination." (chap. XV)

Bref le penseur florentin se propose d'élaborer une doctrine politique libre, non asservie à des illusions ou des présupposés éthiques ou religieux qui ne conviennent qu'à "la politique des anges" :

"une théorie d'une politique sans Dieu, sans providence, sans religion" (E. Quinet²⁴⁵).

Libre en effet à certains d'imaginer une politique propre ou pure, dénuée de tout mal (mensonge, trahison, violence), adaptée à une société vertueuse, mais les sociétés réelles ne correspondant point à ce portrait idyllique, les hommes n'étant pas d'emblée ce qu'ils devraient être, sinon le problème politique serait par avance résolu, ceux qui pratiqueraient une telle politique courraient droit à l'échec.

"Mais il y a si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre, que celui qui laissera ce qui se fait pour cela qui se devrait faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver ; car qui veut faire entièrement profession d'homme de bien, il ne peut éviter sa perte parmi tant d'autres qui ne sont pas bons." (ibidem)

Sans compter avec la perte à laquelle ils conduiraient la société qu'ils ambitionnent de diriger. Un politique conséquent, soucieux de la réussite de son entreprise, ne se laissera pas arrêter par des considérations morales et si celle-là l'impose, il transgressera celles-ci.

"Aussi il est nécessaire au prince qui se veut conserver, qu'il apprenne à pouvoir n'être pas bon, et d'en user ou n'user pas selon la nécessité." (ibidem)

²⁴¹ C.F. 2^e sec. 6. p. 101 ; P.p. App. I. pp. 59 et 61 et F.M.M 2^e s. p. 57 (nous soulignons); vide supra 2. A. p. 24

²⁴² Ph.H. 4^e partie 2^e sec. chap. III. p. 310 et *La constit. de l'Allemagne* 2^e partie 8. in *Écrits politiques* p. 119

²⁴³ Spinoza, T.P. V. § 7 et X. § 1 ; Montesquieu, E.L. VI. 5; Rousseau, C.S. III. 6. (a) et Marx,

²⁴⁴

²⁴⁵ *Discours sur les dix premiers livres de l'Histoire de Tite-Live* I. XXIV.

Il s'inspirera " de très grands exemples ... des grands hommes " (VI) ou de " modèles " (VII), particulièrement de celui de César Borgia qui, grâce à ses méthodes très rudes et sans scrupules, a su pacifier la Romagne.

" César Borgia fut estimé cruel : toutefois sa cruauté a réformé toute la Romagne, l'a unie et réduite à la paix et fidélité. Ce que bien considéré, il se trouvera avoir été beaucoup plus pitoyable que le peuple florentin qui, pour éviter le nom de cruauté, laissa détruire Pistoia." (chap. XVII)

La référence à ce personnage est d'ailleurs une constante chez Machiavel :

" Le duc de Valentinois, dont j'imiterais toujours la conduite, si je devenais prince."²⁴⁶

Pour choquantes que paraissent ces propositions et les exemples qui les étayent, elles forment le strict corollaire d'une politique qui n'entend pas se payer de mots mais veut vraiment voir sa Cause triompher et qui, pour ce faire, accepte de se situer à hauteur de l'humanité, soit ni trop bas, dans la nature où l'art politique n'existe même pas, ni trop haut, là où ce dernier n'aurait plus de raison d'être. Tout en visant un objectif purement humain, un politicien qui se respecte se servira, en cas de besoin, de procédés « inhumains ».

" Il faut donc savoir qu'il y a deux manières de combattre, l'une par les lois, l'autre par la force : la première sorte est propre aux hommes, la seconde propre aux bêtes ; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. Ce pourquoi il est nécessaire au prince de savoir bien pratiquer la bête et l'homme." (XVIII) De la bête, il " doit choisir le renard [la ruse] et le lion [la force] ", et surtout le premier, car " ceux qui veulent faire les lions, ils n'y entendent rien ". En temps normal la politique n'est-elle pas foncièrement une affaire de stratégie ou de stratagèmes plutôt que d'affrontement direct ? L'homme politique saura donc ruser et n'hésitera pas à trahir sa parole, n'étant point tenu à "garder sa foi si cette servance lui tourne à rebours", d'autant que ses adversaires ne se gêneraient nullement pour le faire.

" D'autant que si les hommes étaient tous gens de bien, mon précepte serait nul, mais comme ils sont méchants et qu'ils ne te la garderaient pas, toi non plus tu n'a pas à la leur garder." (ibidem)

Sauf à parier sur une chimérique bonté naturelle de l'homme -mais dans cette hypothèse la question politique ne se poserait même pas-, le Prince postulera que ceux qu'il gouverne sont des êtres « faibles », toujours enclins à faillir, et que, pour les diriger, "les bons conseils" ne suffisent pas, s'ils ne s'accompagnent de la coercition.

" Car les hommes toujours se découvrent à la fin méchants, s'ils ne sont par nécessité contraints d'être bons."

(chap. XXIII)²⁴⁷

" La sagesse du prince " ne se fondera pas sur la seule Loi, mais admettra que l'imposition de celle-ci passe par un moment de contrainte.

" Le principe fondamental de la politique machiavélienne et qui -nous l'ajoutons sans honte- est aussi la nôtre, ainsi qu'à notre avis le principe de toute théorie cohérente de l'État, est contenu dans ces paroles de Machiavel (*Discours*, Livre I, chap. 3) : « Quiconque fonde une république (ou en général un État) et lui donne des lois, doit présupposer que tous les hommes sont méchants, et que sans aucune exception ils donneront libre cours à leur méchanceté intérieure dès qu'ils trouveront pour cela une occasion sûre. »" (Fichte²⁴⁸)

Entendons bien ce principe: il ne s'agit pas d'affirmer que l'humanité se limite à la méchanceté, -auquel cas on ne comprendrait rien à l'institution des lois-, ni, en conséquence, que la violence soit l'unique instrument du politique, mais, et c'est déjà énorme, qu'elle lui est indispensable et qu'il appartient à ce dernier d'en user à bon escient, selon la conjoncture. En temps normal par contre, il ne s'appuiera que sur des forces de l'ordre légales voire morales, et non plus sur la pure violence, conformément à l'essence institutionnelle de toute politique.

" Un geste d'humanité et de charité a parfois plus d'emprise sur l'esprit de l'homme qu'une action marquée du sceau de la violence et de la cruauté ".

Et comme la conjoncture est aléatoire -"parce que le temps chasse devant lui toutes choses" (III)-, nulle situation ne s'identifie à une autre en "cette matière, car elle change selon le sujet" (XX) -" les choses de ce monde n'ayant point la stabilité en partage "²⁴⁹, il sera prêt à tout, y compris au pire, en endossant " les caractéristiques du tyran et les artifices dont il use pour préserver son pouvoir " (Aristote). Hostile à la politique d'assimilation des Perses, menée pourtant par son élève Alexandre, le Stagiritte n'aurait-il pas exhorté ce dernier à la déportation massive des populations perses et à leur anéantissement par la faim²⁵⁰ ?

" Et il faut noter qu'un prince, surtout quand il est nouveau, il ne peut bonnement observer toutes ces conditions par lesquelles on est estimé homme de bien ; car il est souvent contraint, pour maintenir ses États, d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. Ce pourquoi il faut qu'il ait l'entendement prêt à tourner selon que les vents de fortune et variation des choses lui commandent, et, comme j'ai déjà dit, ne s'éloigner pas du bien, s'il le peut, mais savoir entrer au mal, s'il y a nécessité."

²⁴⁶ *Lettre à F. Vettori* 31 janv. 1515

²⁴⁷ cf. égal. *Discours sur les dix premiers livres de l'Histoire de Tite-Live* I. III.

²⁴⁸ *Sur Machiavel écrivain* in Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807 pp. 55-57

²⁴⁹ *Histoire de Florence*

²⁵⁰ *Pol.* V. 11. 1314 a 13 et *Lettre à Alexandre* ; vide Plutarque, et Strabon,

Qu'est-ce qui garantit néanmoins qu'il s'agit bien d'une nécessité réelle et non du simple caprice d'un tyran ? Faute de valorisation a priori possible des actes, on ne jugera une politique qu'a posteriori, à ses effets. Selon qu'elle réussisse ou échoue, elle sera qualifiée de bonne ou mauvaise et les moyens utilisés de légitimes ou non. " Et pour les actions de tous les hommes et spécialement des princes (car là on n'en peut appeler à autre juge), on regarde quel a été le succès. Qu'un prince donc se propose pour son but de vaincre et de maintenir l'État : les moyens seront toujours estimés honorables et loués de chacun ; car le vulgaire ne juge que de ce qu'il voit et de ce qui advient ; or, en ce monde il n'y a que le vulgaire ; et le petit nombre ne compte point, quand le grand nombre a de quoi s'appuyer." (XVIII)²⁵¹

Mais puisque la réussite elle-même n'est jamais définitivement assurée, vu la variabilité des circonstances, ne reste à l'homme politique qu'à s'adapter à ces dernières, non pas en en suivant servilement le cours mais en tâchant d'en tirer le profit maximum, en choisissant le moindre mal. Pour cela il devra faire preuve à la fois de prudence - "la sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition" (Aristote²⁵²) - et de "virtù", c'est-à-dire d'énergie virile ou de la capacité de prendre une décision ou de trancher, sachant que nulle n'est certaine, et d'en assumer les conséquences.

" Or, que nul seigneur ne pense pouvoir jamais choisir un parti qui soit sûr, qu'il estime plutôt qu'il faut qu'il les prenne tous incertains : car l'ordre des choses humaines est tel que jamais on ne peut fuir un inconvénient sinon pour en encourir un autre. Toutefois la prudence gît à savoir connaître la qualité de ces inconvénients et choisir le moindre pour bon.

Outre ces choses, un prince doit montrer qu'il aime la *virtù* " (chap. XXII).

Au total on résumera le « machiavélisme » par "le principe connu : la fin justifie les moyens", principe somme toute "trivial", dans la mesure où il se contente de rappeler qu'un moyen n'est qu'un moyen et n'a pas de vérité en soi, indépendamment du but qu'il sert.

" La vérité d'un moyen consiste dans son adéquation au but." (Hegel²⁵³)

Il s'agit, à proprement parler, d'"un truisme" (E. Weil²⁵⁴) que nul n'ignore, sous peine de se contredire et de ne rien vouloir du tout : "Qui veut la fin veut aussi les moyens" (Rousseau²⁵⁵). Kant l'énonce également, tout en le réservant aux "impératifs de l'HABILETÉ" ou "*techniques*".

" Qui veut la fin veut aussi (en tant que la raison a sur ses actions une influence décisive) les moyens d'y arriver qui sont indispensablement nécessaires, et qui sont en son pouvoir."²⁵⁶

Le caractère tautologique de cette affirmation ne doit pas cependant masquer le problème qu'elle soulève, dès lors qu'on l'applique à la politique.

Si, en celle-ci, c'est la fin qui ordonne, encore faut-il qu'elle soit elle-même juste / justifiée, sinon la politique ne différerait guère d'une technique quelconque, et, tolérant tout, s'identifierait à "l'Art de tromper les hommes" (d'Alembert), soit à la tyrannie pure et simple.

D'aucuns ont cru pouvoir retenir cette leçon de Machiavel, généralement en la rejetant.

" Espèce de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots par l'art de tyranniser." (Diderot)²⁵⁷

Dans une lettre à une princesse déçue, Descartes s'était insurgé contre ce qu'il considérait comme "des préceptes très tyranniques"²⁵⁸ et le futur Frédéric II, Roi-philosophe, a commis un *Anti-Machiavel* dont se gaussera justement Hegel, vu l'action et les manigances ultérieures du dit monarque.

"Souvent on a rejeté ce livre avec horreur en prétendant qu'il était rempli des maximes de la tyrannie la plus cruelle"²⁵⁹. Parfois certains, adversaires politiques pourtant tels Mussolini et Gramsci, l'ont approuvée²⁶⁰. Tous deux ont-ils cependant parcouru entièrement *Le Prince* ? Il est permis d'en douter.

Pour être correctement interprété, l'ouvrage doit en effet être lu rétroactivement, à partir du chapitre final, *Exhortation à prendre l'Italie et la délivrer des Barbares*. Seule la fin qu'il y assigne au Responsable politique, donne un vrai sens aux leçons qu'il s'autorise à lui délivrer. Or que signifie précisément l'exhortation en question ?

²⁵¹ cf. égal. *Discours sur les dix premiers livres de l'Histoire de Tite-Live I.*, à propos du crime de Romulus

²⁵² *É.N.* VI. 8. 1141 b 24

²⁵³ *Ph.D.* § 140 R. d. et *Droit naturel* chap. IV. p. 179

²⁵⁴ *Machiavel aujourd'hui* in *Essais et Conférences* II p. 209

²⁵⁵ *C.S.* II. 5.

²⁵⁶ *F.M.M.* 2^e sec. pp. 44-46

²⁵⁷ D'Alembert, et Diderot, art. *Machiavélisme* in *Encyclopédie* ; cf. M. Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* et R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes* 1^{ère} partie 1. pp. 61 et 76

²⁵⁸ *Lettre à Élisabeth* sept. 1646 in *Oeuvres* p. 1237

²⁵⁹ *Ph.H.* 4^e partie 2^e sec. chap. III. p. 310

²⁶⁰ cf. Mussolini, *Prélude à Machiavel* et Gramsci, *Note sur Machiavel, sa politique et son état moderne*

cf. égal. L. Althusser, *Machiavel et nous* in *Écrits philo. et politiques* t. II et *Solitude de Machiavel* 14. et J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain* vol. I

Divisée à l'intérieur d'elle-même et enjeu de multiples convoitises barbares (étrangères), françaises, espagnoles et germaniques, l'Italie n'existait pas à l'époque en tant qu'État unifié et était le théâtre de guerres constantes. Le propos du livre est donc clair : (re)constituer l'unité de la société italienne, sous l'égide d'un pouvoir italien, ce qui consonoit parfaitement avec le but de la politique en général : Auto-nomie, c'est-à-dire Loi commune (Égalité), édictée par Soi (Liberté). Son auteur a toujours été partisan de " la république " contre " la tyrannie ... [ou] la terreur ", la première uniquement méritant le nom d'" un bon gouvernement " et allait jusqu'à écrire que "la multitude est plus sage et plus constante qu'un prince"²⁶¹.

Mais un objectif n'est rien sans sa mise en œuvre. Qui souhaite la libération de son pays d'une mainmise étrangère doit s'en donner les moyens, à commencer par une résistance armée et énergique contre les occupants. " Les principes fondamentaux qu'aient tous les États, tant nouveaux qu'anciens ou mixtes, sont les bonnes lois et les bonnes armes " (chap. XII).

Dans un monde pacifié, la guerre ne s'imposerait pas, mais notre planète étant ce qu'elle est, déchirée par des conflits, refuser d'utiliser les armes contre une agression, serait contrevenir au dessein que l'on s'est fixé, en faisant le jeu des agresseurs ou conquérants. Il est donc inutile voire « immoral » de condamner in abstracto la guerre, celle-ci est absolument " commune " (Héraclite²⁶²) et a parfaitement sa raison d'être et/ou sa légitimité dans des cas déterminés.

" Ce n'est pas la violence qui répare, mais la violence qui détruit qu'il faut condamner. (...) Ici est grande la justice : « La guerre est juste pour ceux à qui elle est nécessaire, et les armes sont saintes dès qu'il n'est plus d'espoir ailleurs qu'en elles. »"²⁶³

Qu'est d'autre au demeurant la guerre sinon un des moyens de la politique ?

" La guerre n'est qu'une simple continuation de la politique avec d'autres moyens." (Clausewitz)

Son bien ou mal fondé ne saurait se décréter a priori mais se mesure à l'aune de la politique qu'elle soutient.

" La guerre ne peut pas suivre ses propres lois, mais doit être regardée comme partie d'un autre tout et ce tout est la politique." (idem²⁶⁴)

Cela vaut même pour la guerre extrême. Sans " la découverte [et l'usage] de la poudre à canon " l'Europe ne serait-elle pas tombée sous le joug " des Ottomans " (Leibniz²⁶⁵) ? Et que dire du rôle de la bombe atomique ? Le « terrorisme » inter ou intra étatique trouve là en tout cas une bonne partie de sa justification et/ou légitimité. Plus radicalement, c'est la morale ou la conscience subjective qui doivent plier devant la politique ou la conscience collective, et non l'inverse, la société primant l'individu.

" Quand ils s'agit du salut de la patrie, il ne doit être tenu compte ni de justice ni d'injustice, ni de pitié ni de cruauté, ni de louanges ni d'opprobres ; mais, laissant de côté toute autre considération, il faut que la patrie soit sauvée avec gloire ou avec ignominie."²⁶⁶

Au bout du compte il n'est nullement question de faire l'apologie de la guerre, de la ruse ou de la tromperie pour elles-mêmes, mais de rappeler une « évidence » trop souvent occultée : une fin, lorsqu'elle est juste, n'a pas le droit d'ignorer ses conditions de possibilité, soit de méconnaître le monde dans lequel elle a à se réaliser.

" Le but que Machiavel propose, à savoir d'élever l'Italie au rang d'État, se trouve déjà méconnu par tous les gens aveugles qui ne voient dans l'œuvre de cet auteur qu'une justification de la tyrannie et un miroir doré pour un despote ambitieux. Mais même lorsque ce but est reconnu, alors ce sont les moyens, dit-on, qui sont détestables, et là, la morale a tout le loisir de débiter ses platitudes, par exemple, que la fin ne justifie pas les moyens, etc. Or il ne saurait être question ici du choix des moyens : on ne guérit pas des membres gangrenés avec de l'eau de lavande ; un état où le poison et l'assassinat sont devenus des armes courantes n'admet que des remèdes énergiques ; après un temps de corruption, la vie ne peut être réorganisée que par la force et la contrainte." (Hegel) Tel est le " sens profond ... [du] *Prince* de Machiavel " (idem²⁶⁷).

Loin de former un bréviaire pour les tyrans, son livre s'adresse à tous les progressistes réels.

" En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains (a)

(a) ... ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus..." (Rousseau)

²⁶¹ *Discours sur les dix premiers livres de l'Histoire de Tite-Live* I. X. et LVIII

²⁶² *Frag.* 80

²⁶³ *Discours* I. IX. - Tite-Live, *Histoire de Rome* IX. I. in *Le Prince*, chap. XXVI. ; cf. égal. Hegel, *C.A.* 2^e partie 8. p.117

²⁶⁴ *De la guerre* II. 24. et VIII. 6 B ; cf. égal. Fichte, *La théorie de l'État*, II^e p. *De l'idée d'une guerre légitime* ; Sun-Tsu et Machiavel, *L'Art de la Guerre*

²⁶⁵ *D.T.M.C.A.I.* Gerhardt t. VII. p. 175 ; vide *Cours* I. 2. *Physique* III. pp. 61-62

²⁶⁶ *Discours* III. XLI.

²⁶⁷ *La constit. de l'Allemagne* 2^e partie 8. in *Écrits politiques* p. 118 et *Realphilosophie*, Ph.E. (1805) III. p. 90

Réconciliant morale et politique, il montre leur inséparabilité, la première seule équivalant à une exigence vide et la seconde à une pratique vidée de tout sens humain.

" Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux." (idem²⁶⁸)

Pour le dire mieux, il jette les bases "d'une philosophie politique « réaliste »" (L. Strauss²⁶⁹). Les grands politiques ne s'y sont point trompés, en se réclamant de lui.

" Tacite a fait des romans, Machiavel est le seul livre qu'on puisse lire." (Napoléon²⁷⁰)

Il n'est pas d'œuvre historique digne de ce nom, c'est-à-dire ayant contribué à la libération ou progression des hommes, qui ne s'inspire de ses principes. Nulle ne s'est en effet accomplie sans lutte violente contre le droit, lui-même violent, qui prévalait alors.

" Et, en effet, la force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. (...) *Les révolutions sont les locomotives de l'histoire.*" (Marx²⁷¹)

Le peuple français vivrait encore sous l'Ancien Régime, celui des privilèges, sans la Révolution et son complément incontournable, la Terreur.

" Toutes ces choses-là étaient illégales, aussi illégales que la Révolution, que la chute du trône ou de la Bastille, aussi illégales que la liberté elle-même. On ne peut vouloir une révolution sans révolution." (Robespierre²⁷²)

L'unité allemande eût été inconcevable sans la détermination et la poigne d'un Bismarck qui n'entendait pas voir son projet légitime, freiné par des considérations légales de l'époque et a su opposer aux diktats (lois) de ses opposants, une « dictature » ou contre-force supérieure.

" La force prime le droit."²⁷³

Enfin la société russe ne serait jamais sortie de l'oppression tsariste et de son arriération séculaire, sans la volonté de fer de ceux qui furent à la tête de sa Révolution et en ont consolidé les acquis, envers et contre tous, quitte à en rabattre sur ses idéaux et à retourner contre ses ennemis leurs propres méthodes (police secrète, déportation, bagne etc.). Gouverne-t-on autrement qu'avec les moyens de son époque et en tenant compte du niveau alors atteint ?

" La politique c'est la politique, les enfants de chœur n'ont rien à y faire." (Staline²⁷⁴)

Que ce faisant, tous trois, Robespierre, Bismarck, Staline, aient également assouvi leur ambition personnelle ou volonté de puissance est certain. Mais le leur reprocher et dévaloriser leur œuvre à cause de cela, reviendrait à condamner toute l'Histoire, rien ne s'y étant accompli, sans " l'intérêt " ou la « passion » de ses auteurs. Réclamer qu'ils soient totalement désintéressés équivaldrait à vouloir qu'ils ne fassent rien.

" Rien de grand n'a été accompli sans passion ni ne peut être accompli sans elle. C'est seulement une moralité morte, voire trop souvent hypocrite, qui se déchaîne contre la forme en tant que telle de la passion." (Hegel)

Sauf à sombrer dans " la psychologie des maîtres d'école ", des "valets de chambre" ou "des politiciens de café" (idem), on n'appréciera pas la valeur d'un acte historique à l'aune de ses mobiles subjectifs présumés mais à l'intérêt général qu'il incarne ou non et qui autorise quelques injustices.

" Pourtant il est fort possible que l'individu subisse une injustice -mais cela ne concerne pas l'histoire universelle et son progrès, dont les individus ne sont que les serviteurs, les instruments." (idem)

Il n'y a et ne saurait y avoir de politique pure ou propre chez les hommes.

" Toutes les passions, l'appétit de dominer, la cupidité, la fourberie, la violence, la rapine, le meurtre, l'envie, la haine, tous ces vices de la grossièreté ... appartiennent de même au pouvoir politique." (idem²⁷⁵)

Libre à certains de dénigrer un tel point de vue, arguant d'une contradiction intenable, et de vitupérer contre la pensée de l'auteur florentin, en l'assimilant à l'amoralisme ou au cynisme :

" L'opinion selon laquelle la fin sanctifie les moyens est une expression relativement parfaite de l'immoralisme." (Strauss²⁷⁶)

Mais on leur fera remarquer que le paradoxe qu'ils dénoncent est consubstantiel à l'action politique en tant que telle et qu'à vouloir l'éviter à tout prix, en refusant de se salir les mains, ils renforcent la « saleté » existante. Machiavel aura toujours l'avantage d'être conséquent.

²⁶⁸ C.S. III. 6. et *Émile* L. 4^e p. 306 ; cf. égal. A. Comte, *C.P.P.* 60^e L. p. 536

²⁶⁹ *Droit naturel* et *Histoire* V. A. p. 193 ; cf. égal. *Pensées sur Machiavel*

²⁷⁰

²⁷¹ *Le Capital* L. I. 8^e sec. chap. XXXI. p. 193 - *Les Luttes de classes en France 1848-1850* III. p.110

²⁷²

²⁷³ condensé par un député d'une formule de Bismarck

²⁷⁴

²⁷⁵ E. III. §§ 474 R. et 475 ; R.H. II. 2. pp. 126-127 ; C.A. 2^e p. 7. p. 105 ; R.H. 1. p. 98 et H.Ph. Ph.M.A. p. 1051 ; cf. égal. R.H. I. p. 68 : II. 2. pp. 108-109 ; Ph.D. § 124 R. ; E. II § 359 Add. p. 670 ;

Kant, *A.P.V.P.* § 81 p. 1083 (O. ph. III) et *E.M.T.* p. 121 in *É.C.E.*

²⁷⁶ *Sur le nihilisme allemand* 7. in *Nihilisme et Politique* p. 57

" Il y a une manière de désavouer Machiavel qui est machiavélique, c'est la pieuse ruse de ceux qui dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font. Et il y a une manière de louer Machiavel qui est tout le contraire du machiavélisme puisqu'elle honore dans son œuvre une contribution à la clarté politique." (Merleau-Ponty)

Al'angélisme pervers et paralysant d'un Camus (*Les Justes*) ou Koestler (*Le zéro et l'infini*), on préférera le « réalisme » -mais ne faudrait-il pas plutôt le qualifier d'idéalisme ?- conséquent de Sartre (*Le Diable et le bon Dieu* et *Les mains sales*) ou de Merleau-Ponty :

" Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés. Il n'y a pas même de persuasion sans séduction, c'est-à-dire en dernière analyse, sans mépris. La violence est la situation commune à tous les régimes. La vie, la discussion et le choix politique n'ont lieu que sur ce fond. Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n'est pas la violence, c'est son sens ou son avenir." (idem²⁷⁷)

Les Anciens l'avaient plus que pressenti.

" Si le droit doit être violé, il doit l'être pour régner." (Euripide²⁷⁸)

Jusqu'où peut-on néanmoins pousser ce « réalisme », sans crainte de le voir virer au cynisme le plus brutal et cruel, tel celui de Hitler ? Car après tout, les individus *humains* ne se limitent pas à leurs ancrages sociaux et aucun régime historique ne peut prétendre incarner définitivement l'Universel. Nul n'a donc le droit de faire fi sans scrupule de la vie des autres, ses semblables, qui, comme lui, représentent l'Humanité (l'Esprit), c'est-à-dire une valeur plus que mondaine.

" Ce centre intérieur, cette simple région où règne le droit de la liberté subjective, ce foyer d'où émane la volonté, la décision et l'action, ce contenu abstrait de la conscience morale où se trouvent enfermées la responsabilité et la valeur de l'individu reste intact et échappe à la clameur de l'histoire : il échappe non seulement aux changements externes qui arrivent dans le temps, mais aussi à ceux-là qu'entraîne la nécessité absolue du concept de liberté. Toute grandeur dans le monde a au-dessus d'elle-même quelque chose de plus élevé : voilà ce qu'il ne faut jamais perdre de vue." (Hegel)

En exigeant l'impossible : que l'on respecte tout homme comme fin en soi, Kant nous mettait en garde contre le danger qu'il y aurait à réduire le Droit au droit politique ou positif, alors qu'il a une destination plus haute, ce dont convient parfaitement Hegel :

" Dans ce monde divin, c'est avant tout de l'individu qu'il s'agit : dans l'État, il peut bien être sacrifié au bien général, au salut de la communauté, mais devant Dieu et dans le royaume de Dieu il est une fin en soi."²⁷⁹

Dans ce monde-ci, le seul qui nous intéresse lorsque nous agissons, on n'éliminera jamais le crime, la faute ou le *mal* sans lequel du reste le *bien* lui-même n'aurait pas de sens.

" Il n'est possible toutefois, Théodore, ni que le mal s'abolisse, car il est forcé qu'il y ait toujours quelque chose qui soit à l'encontre du bien, ni qu'il ait chez les Dieux son siège ; mais c'est nécessairement à l'entour de la nature mortelle qu'il circule, ainsi que du monde ici-bas." (Platon)

Que signifierait du reste un monde « bon », en l'absence de tout « mal », dont la présence seule permet l'appréciation ou l'évaluation ? Il y a donc une connivence du Bien et du Mal, marque de leur co-appartenance à la Raison. Celui-ci a aussi son droit ou sa raison d'être.

" Mais sur ce, ne nous accorderons-nous pas forcément à dire que l'âme est la cause du bien comme du mal, du beau comme du laid, du juste comme de l'injuste, bref de tous les contraires, s'il est vrai du moins que nous devons voir en elle la cause universelle ?" (idem²⁸⁰)

Et cela interdit toute solution exclusive/ manichéenne des problèmes éthiques et/ou politiques, ce qui ne veut aucunement dire tout jugement ou décision un tant soit peu raisonnée.

Partant entre les deux écueils sus-cités, l'immoralité et l'impuissance, la voie est étroite et difficile mais c'est l'unique possible, celle du milieu, par opposition aux extrêmes.

" La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen." (Aristote)

²⁷⁷ Note sur Machiavel, Conclusion in *Éloge de la philosophie et Humanisme et Terreur* 2è partie, chap. I. ; cf. égal. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*

²⁷⁸ *Les Phéniciennes* v. 527-528 in Cicéron, *De Officiis* III. 21. 82

²⁷⁹ R.H. chap. II. 2. p. 133 et *Esth.*, La Poésie chap. I. II.a. t. 8 p. 42 ; cf. Id. B. chap. III. p. 255 et *Ph.D.* § 132

²⁸⁰ *Théétète* 176 a et *Lois* X 896 d

On abandonnera donc toute posture unilatérale, pour " choisir le moindre mal ", " la position moyenne " ou " le juste milieu et le bien ". Plutôt que de s'arc-bouter sur des principes absolus et par là même dangereux, on acceptera le compromis. Pour contradictoire ou instable qu'il s'avère, il vaut toujours mieux que l'intransigeance morale ou politique, à l'origine de tous les extrémismes ou fanatismes, eux-mêmes à la source de " l'injustice ".

" Le mesuré et le juste milieu est ce qu'il y a de mieux (...) L'équilibre et le juste milieu (c'est là en effet que résident l'essence et la raison, et non dans chacun des extrêmes pris à part)" (idem).

Sa contradiction ne fait d'ailleurs que traduire celle de la condition humaine même, forcément partagée entre l'Idéal et le Possible. Loin d'être accidentelle et contournable, elle traduit l'ambivalence ou l'équivocité de tout choix humain.

" Et l'existence de cette contradiction est tout à fait rationnelle " (idem).

Et, comme pour toutes les contradictions, il faut assumer celle-ci et n'attendre point de salut ailleurs que dans la synthèse.

" Au fait, c'est dans la ligne de la synthèse, la comparaison étant vraie, que se trouve la solution " (idem²⁸¹).

Comment opérer cette synthèse et trouver le point d'équilibre du « juste milieu » : la "mesure [ou] raison" correspondant adéquatement à " l'humaine condition " (Sophocle²⁸²) ? Il est impossible de se prononcer *ici* et *maintenant*, avec précision, sur cette question, les conséquences et/ou le sens d'une action n'étant mesurables qu'avec le temps, dans le futur. Or la décision doit être prise dans le présent et comporter pourtant déjà une justification.

" La force, pour avoir le droit de s'affirmer et de s'imposer, doit avoir un caractère rationnel." (Hegel)

C'est dire le caractère risqué voire « tragique » de l'action humaine, dont " l'*Antigone* de Sophocle (...) une des oeuvres d'art les plus sublimes et, sous tous les rapports les plus parfaites, de tous les temps " - " l'exemple de tragédie pour moi, de valeur absolue " (idem²⁸³)- forme le paradigme par excellence, et auquel la politique est en permanence confrontée.

" La politique est la tragédie moderne." (Napoléon²⁸⁴)

L'Histoire en fournit certes une solution, mais forcément historique, c'est-à-dire provisoire. Avant de nous pencher néanmoins sur celle-ci, rappelons l'enjeu de cette fameuse tragédie, fréquemment réécrite, plus rarement comprise.

Antigone

La pièce de Sophocle met en scène le conflit entre deux figures, Antigone, la fille d'Oedipe et de Jocaste et Créon, son oncle, devenu roi de Thèbes, suite à la lutte fratricide que se sont livrés, à la mort d'Oedipe, ses descendants mâles, Étéocle et Polynice. Le premier, le plus jeune, s'était emparé injustement du pouvoir qui revenait normalement au second, par le droit d'aînesse et par le pacte volontaire d'alternance qui les liait, et l'avait chassé de la ville. Pour récupérer ce qu'il considère légitimement comme son bien, ce dernier n'a pas hésité à trahir sa Cité, en s'alliant avec ses ennemis. S'ensuit une guerre au cours de laquelle ils périssent tous deux. Pour châtier celui-ci, Créon défend, par édit et sous peine de mort, de lui rendre les honneurs des funérailles, alors qu'il accorde ce droit à celui-là, estimant, pertinemment, que leur faute, trahison pour l'un, déloyauté ou manquement à sa parole pour l'autre, n'est pas de même gravité.

" La communauté cependant honorera celui qui se trouvait de son côté ; mais le gouvernement, la simplicité restaurée du Soi de la communauté, punira, en le privant du suprême honneur l'autre qui déjà proclamait sa destruction sous les murs de la cité. Qui vient à violer l'esprit sublime de conscience, l'esprit de la communauté doit être dépouillé de l'honneur dû à son essence intégrale et accomplie, l'honneur dû à l'esprit décédé." (Hegel)

Ne pouvant ou voulant accepter cette décision qui heurte son devoir de piété familiale, contracté, indistinctement, envers tous les membres de sa phratrie, Antigone outrepassa l'ordre et ensevelit en cachette le corps de Polynice, afin qu'il ne soit pas exposé aux oiseaux de proie. La contradiction entre les personnages incarne donc le dilemme entre une loi ou un ordre politique et une exigence ou une norme morale voire

²⁸¹ *É.N.* II. 5. 1106b 27 ; 9. 1109a 35 ; 1109b 6 et 26 ; 1133b 33 ; *Pol.* IV 11. 1295b 5 - *Parties an.* II. 7. 652b ; *É.E.* VII. 12. 1246a 14 et 1245b 14 ; cf. égal. II. 5. 1222a 10 ; *M.M.* II. III. 1200a 30 et *Pol.* IV. 9. 1294a 34

²⁸² *Ajax* vers 757-760

²⁸³ *Esth.* Id. B. chap. III. II. 3.a. p. 285 - Art class. chap. I. II.b. t. 4 p. 67 et *Ph.R.* IIè p. II. 3è s. 3.a. β. p. 127

²⁸⁴

religieuse, celle-ci étant logiquement représentée par une femme, jeune de surcroît, plus idéaliste, celui-là, non moins conséquemment, par un homme, plus âgé, plus sensible à des considérations pragmatiques.

" Tout se tient dans cette tragédie : la loi publique de l'État se trouve en opposition avec l'amour familial intime et le devoir envers le frère, les intérêts de la famille ayant pour défenseur une femme, Antigone ; les droits de la collectivité un homme, Créon." (idem)

Parce qu'elle concerne les cadres fondamentaux de la vie des hommes (famille et société) et leurs convictions les plus intimes et profondes (religieuses et politiques), cette opposition s'avère la plus profonde qui soit et par là même la plus tragique.

" Cette opposition constitue l'opposition éthique suprême et, par conséquent, l'opposition au plus haut degré tragique, celle qui s'individualise dans l'opposition entre la virilité et la féminité ; cf. *Phén. de l'Esprit*, (BB) VI. a. et b." (idem).

Les deux protagonistes du conflit ont tous deux raison, chacun défendant une cause parfaitement estimable, la justice ou préservation de la Cité pour le Roi, l'amour des siens et le respect que l'on doit aux morts pour sa nièce. En même temps pourtant ils ont également tort de ne point comprendre le droit de l'autre qui n'est d'ailleurs pas si étranger que cela au leur. N'est-ce pas par droit familial que Créon a été nommé roi de Thèbes ? Mais que serait à son tour ce droit, sans une Cité qui le définit et garantit ? Quoi qu'en pense Antigone, il n'est pas de droit intangible, non soumis à la discussion humaine.

" Pour l'Antigone de Sophocle elles valent comme le droit divin, le droit *non-écrit* et *infaillible*.

« Non pas maintenant, et hier, mais toujours - Ce droit vit, et personne ne sait quand il se manifesta. »" (idem)

Absolutisant leur propre point de vue, ils ne perçoivent dans celui de l'autre qu'un obstacle arbitraire, qu'il importerait de surmonter.

" L'opposition se manifeste donc comme une collision *malheureuse* du devoir seulement avec l'*effectivité* dépourvue de droit. La conscience éthique est comme conscience de soi dans cette opposition, et, comme telle, elle entreprend d'assujettir par la force à la loi à laquelle elle appartient cette effectivité opposée, ou de la tourner par la ruse. Puisqu'elle voit seulement le droit d'un côté, le tort de l'autre, celle des deux qui appartient à la loi divine n'aperçoit de l'autre côté que l'*explosion d'une violence* humaine contingente, tandis que celle qui est affectée à la loi humaine n'aperçoit de l'autre côté que l'entêtement et la *désobéissance* de l'être-pour-soi intérieur ; les commandements du gouvernement sont en effet le sens public universel exposé à la lumière du jour, mais la volonté de l'autre loi est le sens souterrain, renfermé dans la profondeur intérieure, qui dans son être-là se manifeste comme la volonté de la singularité et qui, en contradiction avec la première loi, est la malice criminelle." (idem²⁸⁵) S'obstinant orgueilleusement dans leur décision respective, ils courent ainsi droit et d'eux-mêmes à leur perte.

Certes, suite aux prédictions menaçantes du devin Tirésias, Créon finira par fléchir et reviendra sur son décret, allant jusqu'à promettre de " respecter, jusqu'à la fin de ses jours, les lois fondamentales ", ouvrant ainsi la voie à un compromis possible, mais ce sera trop tard. Anticipant sa condamnation, Antigone, " malheureuse, digne fille du malheureux Œdipe "²⁸⁶, -née, à l'encontre de la loi même de la naissance humaine (*Anti-gone*), d'une union incestueuse-, s'est déjà pendue ; et lui-même perdra dans l'histoire, non seulement sa nièce, mais son propre fils Hémon, fiancé de celle-ci, qui, ne supportant pas sa disparition, se poignarde sur son corps, et sa femme Eurydice qui, en apprenant la mort de Hémon, se tue, en se plongeant une épée dans le sein ; il devient ainsi un être malheureux voire un mort-vivant.

" Quand on a éprouvé des infortunes pareilles aux siennes [celles de Priam] et qu'on a fini misérablement, personne ne vous qualifie d'heureux." (Aristote²⁸⁷)

Le destin fatal des héros de la pièce ne doit pas cependant nous faire oublier que, bien qu'ils aient eux-mêmes cherché cette fin, par leur attitude exclusive, ils n'en représentent pas moins chacun une position juste, comme le souligne Hegel, et qu'ils auraient donc pu se réconcilier, moyennant une intransigeance moins grande.

" Dans l'exemple de tragédie, pour moi de valeur absolue, dans *Antigone*, l'amour familial, la sainteté, l'intériorité, ce qui est sentiment qui pour cette raison s'appelle aussi loi des dieux inférieurs, entre en conflit avec le droit de l'État. Créon n'est pas un tyran mais représente une chose qui est aussi une puissance morale. Créon n'a pas tort, il soutient que la loi de l'État, l'autorité du gouvernement doivent être respectées et que le châtement est la conséquence de la violation. Chacun de ces deux côtés n'en réalise qu'un, n'en n'a qu'un comme contenu ; c'est là le côté exclusif et pour l'éternelle équité des deux côtés se trouve le tort parce qu'ils sont exclusifs, mais tous deux ont aussi raison. Dans le cours non troublé de la moralité tous deux sont reconnus, ils y ont leur valeur, mais conciliée (*ausgeglichen*). La justice ne s'élève que contre le caractère exclusif."

²⁸⁵ *Phén. E.* (BB) VI. b. t. II. p. 40 ; *Esth. L'Art classique*. I. II. b. t. 4 p. 67 ; *Ph.D.* § 166 R. ;

Phén. E. (C, AA) V. C. c. t. 1. p. 354 (cf. *H.Ph.* 2. p. 275 et Sophocle, vers 456-457) et (BB) VI. b. t. 2. p. 32

²⁸⁶ Sophocle, v. 1113 et 380

²⁸⁷ *É.N.* I. 10. 1100 a 9

Ils finissent d'ailleurs par reconnaître leur faute, puisque, précédant Créon, Antigone, non seulement assume sa mort, mais se départit de sa croyance rigide en l'inviolabilité de la Loi morale ou divine, acquiesçant ainsi à la légitimité de la loi politique, dès lors qu'elle en exécute elle-même la sentence.

" En vertu de cette effectivité et en vertu de son opération, la conscience éthique doit reconnaître son opposé comme l'effectivité sienne ; elle doit reconnaître sa faute.

« Parce que nous pâtissons, nous reconnaissons que nous avons failli. »"

Loin de se poser en simple victime innocente de la tyrannie du Prince, comme le veut une certaine tradition, par son aveu et son suicide, elle acquiert la stature d'une vraie héroïne tragique, qui, dans sa défaite même annonce ou laisse la trace d'une solution possible.

" Ainsi chez Sophocle, voyons-nous aller à la mort la céleste Antigone, la figure la plus magnifique qui ait jamais apparue sur la terre "

Son sort rejoint celui de Socrate qui, tout en récusant ses juges, n'en a pas moins accepté leur verdict et n'a pas entendu s'y dérober.

" Le destin de Socrate est donc authentiquement tragique. Ce qui constitue justement le destin tragique dans son universalité sur le plan moral, c'est qu'un droit en affronte un autre, -non pas comme si l'un seulement était un droit, et l'autre un non-droit ; au contraire tous deux sont des droits qui s'opposent, et l'un se détruit dans l'autre ; tous deux vont à leur perte, et tous deux sont donc justifiés l'un vis-à-vis de l'autre."

Tout comme lui, elle connaîtra un destin posthume peu commun, continuant à inspirer maints écrivains qui, avec plus ou moins de bonheur, se sont réclamés de la pièce de Sophocle.

" De tous les chefs-d'œuvre de l'antiquité et du monde moderne (je les connais à peu près tous, et chacun peut et doit les connaître), *Antigone* me paraît le plus parfait, le plus apaisant."²⁸⁸

Rien d'étonnant qu'elle ait fasciné autant de penseurs ou de poètes différents²⁸⁹.

Reste que l'apaisement du conflit ou la réconciliation est seulement affirmé et n'aura eu lieu pour les sujets, qu'une fois ceux-ci défaits : eux-mêmes n'en bénéficieront donc point ici-bas, exception faite de la "sage" Ismène, la sœur d'Antigone qui, bien que profondément malheureuse, a finalement " opté pour la vie ". Seuls leurs successeurs en profiteront peut-être, s'ils savent tirer la leçon de l'échec de leurs prédécesseurs, ce qui de toute façon ne se fera pas sans mal /sacrifice pour eux également. En dépit de son caractère merveilleux, nul homme n'échappe au déchirement du dilemme et n'en détient présentement la solution parfaite.

"Entretant de merveilles du monde, la grande merveille c'est l'homme.(...) Et demain comme hier -et toujours prévaudra - cette loi : nul mortel n'atteint l'extrême du bonheur qu'il ne touche à sa perte. (...) A leur lot de malheur les mortels ne peuvent rien changer."

Les individus, tous enclins à la précipitation / la présomption, n'accéderont à la sagesse que dans l'après-coup, lorsque la passion se sera calmée et que le sens de leurs actes apparaîtra.

" Ce qui compte avant tout, pour être heureux, c'est d'être sage. Et surtout il ne faut jamais manquer à la piété. Les présomptueux, de grands coups du sort leur font payer cher leur jactance et leur enseignent, mais un peu tard, la sagesse."²⁹⁰

Car ce n'est qu'avec le temps, que les passions s'assagissent et que la vérité se manifeste ; celle-ci ne se révélera donc pleinement qu'à la fin des temps, comme le signalait Aristote.

" « Et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme », car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps."²⁹¹

Autant dire que la sagesse ou le « juste milieu » ne s'accomplira sur terre complètement, les passions humaines ne s'éteignant, Dieu merci, jamais, et le « mal » demeurant le lot de notre condition, tant du moins que nous restons *ici*, au lieu de résider *là-bas*, dans la sphère de la pure pensée. Le mal ne s'abreuve-t-il pas du reste à la même source que le bien, auquel il est donc forcément lié ? Quels sens aurait un monde totalement pur, épuré de toute passion humaine ? En pratique, on peut bien tendre vers la réconciliation finale, et l'Histoire humaine se confond, nous le verrons, avec cette tentative, on ne saurait la réaliser *hic et nunc*, autrement que sur une scène de théâtre, c'est-à-dire dans l'Art voire la Philosophie qui, tout en appartenant aussi au genre des pratiques humaines, transcendent les limites temporelles de

²⁸⁸ *Ph.R.* IIè p. II. 3è s. 3.a. β, p. 127 ; *Phén. E.* (BB) VI. b. II. t. II. p. 37 (Sophocle, v. 926) ;

H.Ph. t. 2, Socrate pp. 332 et 336 (cf. p. 278) et *Esth.* Poésie chap. III. C. III. c. t. 8 p. 407 ; cf. pp. 401-403

²⁸⁹ vide Aristote, *Rhét.* ; Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle* ; Kierkegaard, *Ou bien ... ou bien* ; Lacan, *Sém.* VII

²⁹⁰ Sophocle, v. 557-559 ; 333 ; 611-614 ; 1336-1337 et 1348-1353 ; cf. égal. *Oedipe Roi* v. 1526-1530

²⁹¹ *É.N.* I. 6. 1098 a 18

celle-ci, témoignant d'une véritable « surhumanité » de l'Homme, à mille lieues néanmoins de celle prônée par Nietzsche.

" L'homme est plus grand que l'homme. " (Erasme²⁹²)

Sur les planches du monde, les conflits entre les devoirs et/ou les individus ou peuples qui en sont les hérauts demeureront à jamais liés qu'ils sont à la discordance entre l'inconditionnalité affichée des impératifs moraux et leur « relativité » ou variabilité réelle.

" Les prétendus conflits ne consistent pas en autre chose que ceci : le devoir qui est énoncé comme absolu se révèle comme non absolu ; c'est dans cette contradiction permanente que se débat la morale." (Hegel²⁹³)

Telle est la limite de l'Éthique en général dont la visée, le Bien, ne s'épanouit pleinement que dans le Beau - " le Beau est la fin de la vertu " (Aristote)- et plus encore dans le Vrai, ces dernières valeurs dépassant le monde temporel. La vertu morale trouve ainsi sa vérité dans l'Esthétique ou " la *kalokagathie* " : beauté-bonté, dont le contenu idéal, tout en étant apparenté au juste : "Est beau en effet ce qui est juste" (idem), s'en éloigne néanmoins par son aspect contemplatif. Au-delà, c'est dans l'Épistémè ou le Savoir que s'accomplit le projet d'un Idéal éternel, non soumis, comme les idéaux moraux ou politique aux aléas circonstanciels, sociaux, culturels, voire subjectifs.

" Maintenant on raconte qu'Anaxagore répondit à qui lui développait de telles difficultés et lui demandait pour quelle raison on choisirait de naître plutôt que de ne pas naître : « pour connaître dit-il, le ciel et l'ordre de l'univers entier. » Pour lui donc c'était en vue d'une certaine science qu'était précieux le choix de la vie." (idem) Et puisque la Science s'achève dans la Philosophie, seule cette dernière mérite pleinement l'appellation de " la science suprême et architectonique ".

" Il est absurde, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le Monde." (idem)

Contrairement au caractère désintéressé, théorique ou libre de celle-ci, l'Éthique ou la Politique reste en effet asservie, comme toutes les pratiques, à une fin externe à l'Esprit en tant que tel, la Vie avec ses multiples contraintes.

" Et l'activité de l'homme d'État est elle aussi étrangère au loisir " (idem).

Elle ne peut donc échapper aux particularités et vicissitudes qui s'y attachent, pour former un royaume vraiment autonome et pérenne.

" Or sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe " (idem²⁹⁴).

Plus qu'à un choix personnel, on rapportera la préférence des philosophes pour l'activité théorique à une vérité humaine élémentaire, selon laquelle l'esprit trouve une satisfaction plus accomplie en elle que dans tout autre pratique.

" Démocrite disait qu'il aimerait mieux trouver une seule explication par les causes (*αἰτιολογίαν*) que posséder le royaume de Perse."²⁹⁵

Il s'y retrouve lui-même, plutôt que de courir après un bien finalement externe.

Quoi qu'on en ait, la politique n'est pas le but ultime de l'homme, même si nul ne saurait s'y soustraire, dans la mesure où nous vivons tous obligatoirement en société.

" Assurément, les affaires humaines ne valent pas qu'on les prenne au sérieux ; mais nous y sommes forcés, et c'est là notre infortune." (Platon)

Il existe " un genre de vie qui vaut mieux que la vie politique " (idem) : le plus beau des États, se nommât-il *Callipolis*, à l'instar de la Cité platonicienne, ne sera jamais l'équivalent d'une œuvre d'art, faute d'en connaître l'harmonie et l'éternité au moins potentielle ; encore moins s'identifiera-t-il à un système philosophique, dont il ne partage pas la « vérité ».

²⁹²

²⁹³ *H.Ph.* 2. p. 313

²⁹⁴ *M.M.* I. XIX. 1190 a 29 ; II. IX. 1207 b 20 (cf. égal. *É.E.* VII. 3. 1248 b 10) ; *É.E.* VIII. 3. 1249 a 7 ; I. 5. 1216 a 12-15 ; *É.N.* I. 1. 1094 a 27 ; VI. 7. 1141 a 20 ; X. 7. 1177 b 12 (cf. égal. I. 2. 1095 a 6 et *Protreptique* 40 – 42) et II. 2. 1104 a 4 ; cf. supra 2. B. p. 39

²⁹⁵ *Frag.* 118.

Alcibiade, le politique, peut bien s'amouracher et se lancer dans un vibrant "éloge de Socrate", le philosophe, il ne le suit pas, lorsque ce dernier décide de quitter, en compagnie de son invité, le *Symposium* consacré à l'Amour. Le politique ne participe pas du reste du savoir pur mais de " l'opinion vraie ... du bonheur dans l'opinion " ou de la " tempérance " (idem²⁹⁶). La théorie hégélienne de l'État débouche sur la même conclusion.

" L'État n'est pas une œuvre d'art ; il est dans le monde, par suite dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur ; des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés."

Tout en évoquant le caractère divin ou rationnel de l'institution étatique, elle ne l'identifie point à la Connaissance ou à la Raison dont elle ne partage pas la réflexivité ou systématicité. Pour en rendre compte ne faut-il pas sortir de la sphère politique, pour en faire la théorie ?

" Car l'État lui-même, les lois et les devoirs sont dans leur réalité quelque chose déterminé, qui passe dans une sphère plus élevée et y trouve son fondement (cf. *Encyclopédie des Sciences philosophiques* § 553)."

Et si celle-ci prouve que l'État, comme toute œuvre humaine, n'est pas dénué de rationalité, elle prouve également qu'il n'en témoigne que d'une manière partielle et partiale et ne constitue ainsi qu'une image ou incarnation temporelle de la Raison et non sa figure même.

" Ce n'est que par elle [l'autodétermination du concept] que l'organisation de l'État est ce qui est rationnel en soi et constitue l'image de la raison éternelle."

Certes et en tant qu'appartenant au monde de l'esprit, la structure étatique est « supérieure » et plus divine et/ou « respectable » que les configurations faisant partie du monde de la nature, strictement physique ou plus finement biologique.

" Que de fois ne parle-t-on pas de la sagesse de Dieu qui se manifeste dans la nature ! Il ne faut pas pourtant s'imaginer que le monde de la nature physique est quelque chose de plus élevé que le monde de l'Esprit. Car, autant l'Esprit est au-dessus de la nature, autant l'État est au-dessus de la vie physique. Il faut donc vénérer l'État comme un être divin-terrestre, et savoir que, s'il est difficile de comprendre la nature, il est infiniment plus ardu de bien concevoir l'État."

Investie déjà en soi d'un sens, elle est cependant incapable de réfléchir correctement pour soi ce dernier qui ne se révèle pleinement que " dans la science ". L'Éthique bien comprise se transcende ainsi elle-même en une *Théo-Logique*.

" Le Bien, tout en étant valable en soi et pour soi, n'en constitue pas moins un but particulier, qui, loin de recevoir la vérité de sa réalisation, est déjà le Vrai pour soi."

Dans l'action le sujet ne saurait trouver la pleine satisfaction, prisonnier qu'il y demeure de conditions locales et temporelles qui lui échappent et partant incapable d'y accomplir pleinement ses buts.

" L'agir implique toujours quelque chose d'étranger, l'opposition de soi et d'une réalité effective, le travail, la peine y étant plutôt le côté de la conscience de l'opposition que celui de l'être réalisé."²⁹⁷

Il importe donc non point d'abandonner intégralement celle-ci mais de la relativiser et de faire droit à l'impératif humain ultime qui s'énonce logiquement : Connais !

" *Le souverain bien de l'esprit est la connaissance de Dieu, et la souveraine vertu de l'esprit est de connaître Dieu.*"
(Spinoza)

Loin de reposer en elle-même, l'Éthique renvoie à une Science supérieure qui en forme à la fois le fondement et la fin.

" L'éthique, qui, on le sait, a son fondement dans la métaphysique et la physique." (idem²⁹⁸)

La fin dernière de l'Homme, poursuivie le long de l'Histoire, ne peut donc que coïncider avec celle de la Philosophie, celle-ci régissant celle-là, consciemment, lorsque la pensée des philosophes a inspiré des actions historiques, ce qui est plus fréquent qu'on ne croit, ou inconsciemment, les actes des hommes n'étant jamais vierges de présupposés philosophiques, quand bien même ils ne les exprimeraient que partiellement.

²⁹⁶ *Lois* ; *Rép.* VII. 521b et 527 c ; *Banquet* 215a sq. ; *Ménon* 99 ab et *Phéd.* 82 b

²⁹⁷ *Ph.D.* §§ 258 add.; 270 R.; 272 R. et add. ; 360 (cf. *Esth.* Id. B. I. 1. p.148 ; II. 3 p. 208 ; Art cl. III. II. c. p.140) et *R.H.* chap. II. 4. p. 170) ; *S.L.* L. 3è 3è sec. chap. II B. p. 542 et *H.Ph.* 4. p. 726

²⁹⁸ *É.* IV. XXVIII (cf. égal. II. XLIX Scolie ; V. XXVII Dém. ; *Lettre* XXIII p. 1164) et *Lettre* XXVII p. 1170

"Vuesouscejour, l'histoire apparaît donc comme une suite d'actions politiques guidées plus ou moins directement par l'évolution de la *philosophie*." (A. Kojève²⁹⁹)

Il suffit d'en survoler le cours pour se rendre compte que la Morale, tout en se cherchant dans l'Histoire, ne parvient à son terme que dans la Philosophie.

III. Éthique et Histoire

Domaine du devoir-être, c'est-à-dire de ce qui n'est pas mais doit advenir, la Morale ne saurait cependant demeurer éternellement étrangère à ce qui se produit effectivement au cours du temps, soit à l'Histoire, sous peine de se condamner à n'énoncer que des impératifs impossibles ou vides. Sa propre sauvegarde nécessite donc que l'on puisse retrouver dans ce que les hommes ont fait, ce qu'ils auraient dû faire, au lieu de se contenter de proclamer des exigences seulement idéales et jamais réalisées.

" Ce qui est valable universellement, vaut aussi en fait universellement ; ce qui doit être est aussi en fait, et ce qui seulement doit être sans être n'a aucune vérité. (...) Comme l'empirisme, la philosophie elle aussi ne reconnaît (§ 7) que ce qui *est* ; elle n'a pas savoir de ce qui *doit* seulement être et par conséquent *n'est pas là*." (Hegel³⁰⁰)

Pour saisir correctement cela, encore faut-il se départir de la posture critique ou ironique qui consiste à juger en permanence négativement les actions humaines, au lieu d'essayer de les comprendre positivement.

" Ceux qui préfèrent haïr ou railler les sentiments et les actions des hommes plutôt que de les comprendre. (...) J'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre. " (Spinoza³⁰¹)

Plutôt que de railler vainement ce que les hommes font, on adoptera l'attitude philosophique pour laquelle rien n'est méprisable –"Je ne méprise presque rien" (Leibniz³⁰²)-, et l'on interprétera les actes de ses semblables pour ce qu'ils sont, à savoir des tentatives, plus ou moins heureuses et réussies mais à coup sûr estimables, d'incarner précisément leurs aspirations et donc leurs normes morales.

Alors et réciproquement on se donnera une chance de concevoir les faits et gestes humains comme l'expression du devoir-être et l'on cessera d'incriminer ou de se plaindre constamment de la marche du monde. Du même coup on reconnaîtra que ce dernier n'est pas régi par le hasard mais répond bien à une logique ou rationalité.

" Car ce n'est pas ce qui est qui nous rend véhéments et nous fait souffrir, mais le fait que *cela ne soit pas tel que ce devrait* < soll > être. Mais si nous reconnaissons que *cela est comme il faut* < muss > que ce soit, donc que cela n'est pas le fait de l'arbitraire et du hasard, alors nous reconnaissons aussi que cela doit < soll > être ainsi."

(Hegel)

Que pourrait du reste signifier d'autre l'Histoire de l'Homme –cet animal doté de raison-, sinon une histoire rationnelle : raisonnée / raisonnable ? Il y a une " *Raison* [Sens] *dans l'Histoire* " (idem), telle est l'unique postulation possible d'une science de l'Histoire. Quiconque refuse cette prémisse historique minimale s'interdirait l'étude sensée du Passé, toute explication des phénomènes, quels qu'ils soient, requerrant la présupposition d'un ordre légal les régissant, et dans le cas de l'Humanité, celle d'une législation morale (libre), voulue par les sujets eux-mêmes, par opposition à la légalité naturelle, subie par les êtres auxquels elle s'applique.

Le Bien (Devoir-être) ne nous a pas attendu, pas plus qu'il ne compte sur l'arrivée de quelque Bon Génie, Messie, Sauveur ou Homme providentiel, pour exister. Il a toujours déjà oeuvré ici-bas, faute de quoi, ne se concrétisant jamais, il se réduirait à un idéal seulement espéré, autant dire à un mot creux.

²⁹⁹ *Tyrannie et Sagesse* in L. Strauss *De la tyrannie* p. 276

³⁰⁰ *Phén. E.* (C. AA.) V. A. a. I. b. t. I. p. 211 - E. I. § 38 R.

³⁰¹ *Éth.* III. Préf. p. 412 - *T.P.* ch. 1er § 4 p. 920 ; cf. *Éth.* IV. L. Sc. p. 532 et L. XXX. à Old. sept. 1665 p. 1175

³⁰² cit. in Nietzsche, *P.D.B.M.* 6è partie 207

" Le Bien, ce qui est absolument bon, s'accomplit éternellement dans le monde et le résultat en est qu'il est déjà accompli en et pour soi et qu'il n'a pas besoin de nous attendre." (idem)

Loin de l'injonction ou du jugement moralisateur, si prisé de nos jours, ou de la prophétie, il appartient à l'« observateur » attentif et scrupuleux de repérer dans le développement même des événements le cheminement continûment actuel de la fin éthique.

" La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui *est* et qui est éternellement : il s'agit de la Raison, et avec elle nous avons assez de travail. " (idem)

En tant que connaissance, la philosophie n'a pas à se préoccuper de ce que de tant de bons esprits voudraient qu'il soit, et qui ne reflète que leurs propres chimères, rêves ou cauchemars, mais elle se doit de focaliser son regard sur ce qui est –le présent–, et qui concorde fatalement avec ce qui aurait dû ou devrait être, puisque celui-ci se réfléchit inmanquablement celui-là, dans la mesure où tous deux émanent du même esprit (raison) qui, en tant que celui d'un être rationnel ne peut vouloir finalement que le raisonnable.

" A savoir que la philosophie, précisément parce qu'elle est la découverte du rationnel, est aussi du même coup la compréhension du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui serait Dieu sait où (...). Ainsi, dans la mesure où il contient la science de l'État, ce traité ne doit être rien d'autre qu'un essai en vue de concevoir et de décrire l'État comme quelque chose de rationnel. En tant qu'écrit philosophique, il doit se tenir éloigné de la tentation de construire un État tel qu'il doit être." (idem)

Les belles âmes pourront protester là contre, et persister à séparer les deux, en dénonçant dans le cours du monde l'œuvre plutôt du Mal et en se réservant l'exclusivité du Bien, elles n'empêcheront pas qu'entre le monde réel et le monde idéal, il n'y a nul hiatus, sauf à dénier –dequeldroit ?–, à tous les (autres) hommes qui ont élaboré le premier, toute notion du second.

Certes cette matérialisation du But moral ne s'accomplit point entièrement et parfaitement hic et nunc, soumise qu'elle est en l'occurrence au processus temporel, mais sa progression même marque encore la différence entre la non-histoire naturelle, contrainte par le retour de cycles identiques et l'histoire humaine, obéissant à l'auto-nomie ou l'auto-détermination, id est à la Loi de la Raison ou Volonté elle-même.

" Cette concordance de l'être et du devoir-être n'est cependant pas une concordance figée et dépourvue de processus ; car le Bien, le but final du monde, n'est qu'en tant qu'il se produit continuellement, et entre le monde spirituel et le monde naturel subsiste alors encore la différence consistant en ce que, tandis que celui-ci ne fait que retourner constamment en lui-même, dans celui-là, sans conteste, a lieu aussi une progression." (idem³⁰³)

A défaut de s'identifier, Liberté et Histoire convergent l'une vers l'autre, celle-ci tendant vers celle-là, conformément à la fin visée de tout temps par les humains, une Reconnaissance sociale perpétuellement accrue.

Aussi résumons, à grands traits, les étapes essentielles du Progrès historique de la Liberté. Mais plutôt que d'en proposer un exposé purement philosophique, déjà abrégé par ailleurs dans l'*Anthropologie*³⁰⁴, on en esquissera ici, avec Platon, la version mythique de son début qui forme le stade le plus difficile et partant le plus révélateur/significatif de l'Histoire. Terminons donc notre développement philosophico - éthique par un excursus littéraire portant sur le fameux récit de l'*Atlantide*³⁰⁵, où le père de la philosophie illustre et confirme sa théorie de la Cité et/ou de l'Histoire et plus particulièrement de son moment antique.

" Critias devant exposer l'histoire de la civilisation humaine (histoire philosophique) sous la forme de l'histoire ancienne des Athéniens, telle qu'elle s'était conservée chez les Égyptiens." (Hegel³⁰⁶)

Sa dimension poétique ne jure nullement avec l'enseignement théorique, à condition qu'on ne se laisse point piéger par celle-là.

³⁰³ in Rosenkranz II. XVI. p. 389 ; E. I. § 212 Add. p. 614 ; R.H. chap. IV. 2. p. 242 ; Ph.D. Préface pp. 54-57 et E. I § 234 Add. p. 622

³⁰⁴ vide Cours II. 4. Anthropologie III.

³⁰⁵ in *Timée* 17 a-27 b et *Critias*

³⁰⁶ H.Ph. Platon t. 3 p. 496

Histoire / Mythe de l'Atlantide

Dans sa narration et exégèse –que nous limiterons au raccourci du *Timée*-, on se gardera bien néanmoins de toute tentation réaliste, pour se concentrer exclusivement sur sa vérité, conformément au dessein de Platon : " un récit fort étrange, et cependant absolument vrai ... ce n'est pas une fable inventée mais une histoire vraie "³⁰⁷. " Au lieu de spéculer à propos d'une nouvelle Atlantide " (Husserl³⁰⁸), on ne s'intéressera qu'à la géographie mentale de son Île, c'est-à-dire à la place et à la fonction qu'elle occupe dans la philosophie politique platonicienne, et, au-delà, dans la philosophie de l'histoire en général. On évitera ainsi tous les malentendus voire les fantasmagories qui ont de bonne heure accompagné et continuent à escorter ce texte strictement platonicien. Commencée dans le *Timée*, dialogue consacré au développement de la philosophie positive de Platon et en ce sens le " sommet de toute la philosophie ", cette histoire en tire d'emblée une importance fondamentale. Le fait qu'elle y figure tout de suite après le rappel par Socrate de " la constitution politique " élaborée " hier " dans *La République*, lui confère de surcroît le rôle d'une mise à l'épreuve ou " en mouvement " de la Cité idéale, soit de sa confrontation avec " la vérité de l'histoire ", autant dire de sa vérification historique. Quant à son mode imagé, il correspond au statut de l'ensemble de l'ouvrage : cosmologique ou «psychologique», notre discours ne peut se présenter que sous la forme d'" une vraisemblable histoire ", la Vérité absolue relevant de la Théologie.

De quoi au demeurant parle-t-elle au juste ? Rapporté à Solon par un " prêtre " égyptien, le récit évoque l'antique Athènes datant de " neuf mille ans ", aux " lois " semblables à celles de "l'État de beauté (*Callipolis*)", douée pour les "choses de la guerre ... [et] la vie intellectuelle", et dont les citoyens arrêtaient " l'énorme puissance ... qui envahissait à la fois l'Europe et l'Asie ". Situé " dans la Mer Atlantique ... devant le détroit [de Gibraltar] ... les Colonnes d'Hercule ", cet empire, " plus grand que la Libye [l'Afrique] et l'Asie ensemble ", se nommait l'" Île Atlantide " et formait une monarchie. Régnant " sur la Libye jusque vers l'Égypte, sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie ", ses maîtres entreprirent d'asservir la région du Nil, la Grèce et " tout l'espace compris en deçà du détroit ", c'est-à-dire le reste de l'Europe. C'est alors que les Athéniens qui avaient " le premier rang pour le moral ainsi que pour les arts qui servent à la guerre, ... l'emportèrent finalement sur leurs agresseurs ", en dépit de leur infériorité numérique manifeste. " Mais dans le temps qui suivit, il se fit des tremblements de terre violents et des cataclysmes ", entraînant la disparition " sous la terre " du " peuple entier " d'Athènes et l'immersion " sous la mer " de la patrie des Atlantes³⁰⁹.

Rien d'étonnant que, prise à la lettre, une telle histoire ait donné naissance à un véritable délire d'interprétation. Il suffit pourtant de la lire contextuellement pour y déceler un enseignement clair et intelligible. Ainsi sa source, sa datation et ses protagonistes cessent d'apparaître comme des énigmes, si on les corrèle à d'autres passages platoniciens et à la représentation géographique des Anciens. En effet l'Égypte étant le pays d'origine de "l'écriture" –condition même de la Mémoire collective- et Solon, un ancêtre direct du philosophe et un des plus marquants personnages athéniens, ils orientent d'emblée ce discours dans une direction historiographique. Les "neuf milliers d'années" indiquant la période d'errance ou de "déraison" qui précède, pour une âme ordinaire, " ce voyage de mille années " qui lui symbolise le temps de la réminiscence ou de la « résurrection » et donc de l'Histoire, confirment l'allure de chronique historique prise par cette narration. Celle-ci n'est-elle pas in fine dénommée " le récit et la loi de Solon " ? Ses héros ne démentent pas ce point de vue, car si l'Athènes antique consonne, par ses institutions et ses activités, avec l'Athènes classique, l'Atlantide ne se confond nullement avec une Cité d'un lointain et merveilleux passé, sise qu'elle est dans l'Atlantique, qui ne renvoie pas à une mer parmi d'autres, mais à l'"Océan ... qui coule le plus extérieurement en décrivant une circonférence" autour de la Terre, elle-même une Île " au centre du monde et avec la forme d'une sphère ". Vu sa « localisation », ses dimensions et son nom, qui provient d'"Atlas", symbole du Ciel ou de l'Univers, l'Île Atlantide ne saurait être cherchée sur un globe physique mais elle schématise celui-ci en son entier, tel que se le figuraient les Grecs³¹⁰.

Et comme Athènes fait partie de la sphère terrestre, sa lutte et son triomphe contre la puissance atlante souffre nécessairement d'une double interprétation, comme guerre externe entre deux ennemis dont l'un signifie un empire quasi universel, et comme guerre interne à la Cité attique même. Une victoire sur un adversaire étranger n'implique-t-elle pas obligatoirement une victoire intérieure préalable sur soi-même, conditionnant la première ? Quant à la disparition finale des deux protagonistes, suite à des cataclysmes, on notera que les " ébranlements " et les " déluges " divisent les grandes périodes historiques, selon Platon. Leurs conséquences ne sont néanmoins pas similaires pour les deux belligérants, seule la population athénienne, et non Athènes, s'enfouit sous la terre, soit l'élément dont on renaît, car c'est après "leur voyage sous terre (c'est un voyage de mille ans !)" et une bonne

³⁰⁷ *Timée* 20 d – 26 e

³⁰⁸ Postface à mes *Idées* 5. in *Idées* III p. 200

³⁰⁹ *Tim.* 20a ; 17c ; 19b - 26c ; 29d ; 23de ; 24a ; *Rép.* VII. 527c (vide supra II. 2. C. p. 41) et *Tim.* 24b – 26d

³¹⁰ *Phéd.* 274 c ; 257 a ; *Rép.* X 621 d ; *Tim.* 27 b ; *Phéd.* 112 e ; 108 e (cf. égal. *Tim.* 62 d) et *Critias* 114 a ; cf. égal. Homère, Hésiode, Hérodote, Pythagore, Aristote et Strabon

traversée du "fleuve de la plaine de Lèthè [l'Oubli]" que les âmes ressuscitent ; alors que l'Atlantide, contrée et habitants ensemble, sombre sous la mer, soit l'élément dont on ne revient jamais, " la mer infinie de la dissimilitude ... de l'écoulement et du mouvement " .

Tout concourt au bout du compte à voir dans ce récit une authentique Histoire, et de surcroît une Histoire universelle, Il est du reste placé sous le signe " Mnémosyne " :

" c'est en effet de cette Divinité du souvenir que relève presque entièrement ce qu'il y a de plus important dans les propos que je vais tenir ;"

A quelle trame historique concrète, et susceptible de nous instruire sur le Sens ou la Valeur idéale de l'action humaine, convient cependant cette Geste du *Timée* ? Y en eût-il seulement dans l'Antiquité, et dans une antiquité connue du Philosophe, digne d'une telle transposition « poétique » ? En d'autres termes, que furent réellement cette première guerre mondiale et cette guerre civile dont la Cité de Platon aurait été le protagoniste principal, voilà ce qu'il importe maintenant de remémorer. Et puisque le fondateur de l'Académie avait déjà célébré "les hauts faits" d'Athènes dans un dialogue antérieur, le *Ménexène*, il suffit de commenter l'un par l'autre³¹¹.

Le premier et le plus remarquable des exploits militaires de la Cité attique "aux temps qu'on appelle historiques" (Hérodote) fut sans conteste la ou plutôt les batailles, connues sous le nom de Guerres médiques, qu'elle livra aux Perses dont elle arrêta l'irrésistible expansion. Au V^e siècle avant Jésus Christ, ceux-ci avaient étendu, sous le règne des Achéménides, leur domination sur l'Asie, l'Afrique et une partie de l'Europe. Il ne leur manquait que la Grèce pour prétendre au titre d'empire universel, régi par la théocratie et l'asservissement généralisé. Eux-mêmes ne cachaient guère leur projet d'hégémonie sur la totalité du monde, soit leur volonté de construire une réelle Atlantide - un Atlas géo-politique oriental unique. Darius et son fils Xerxès en formulaient expressément le dessein, particulièrement dans l'exhortation adressée par ce dernier à ses chefs militaires.

" Si nous soumettons ce peuple [les Athéniens] et ses voisins qui habitent le pays du phrygien Pélops [Sparte], nous donnerons pour bornes à la terre des Perses le firmament de Zeus : le soleil ne verra plus une seule terre limiter la nôtre, et, avec vous, je réduirai tous ces pays à n'en plus former qu'un seul lorsque j'aurai parcouru l'Europe entière." (idem³¹²)

Or leur rêve se brisa précisément à Marathon (défaite de Darius en 490), à Salamine et à Platées (revers de la flotte et de l'infanterie de Xerxès en 480 et 479) contre la résistance des Hellènes, emmenés essentiellement par les Athéniens, qui défendaient leur Idéal de liberté.

" Les Perses, alors qu'ils imposaient leur hégémonie à l'Asie et bientôt asservissaient l'Europe, ce sont les fils de ce pays-ci qui les ont arrêtés, nos pères à nous, dont il y a justice et obligation, en les mentionnant les premiers, de louer la vaillance ! (...) Or, ces grands hommes, je l'affirme moi, ils ont été les pères, non pas seulement de nos personnes physiques, mais encore de notre liberté, de la nôtre comme de tous les hommes qui vivent sur ce continent-ci." ³¹³

Au-delà d'un affrontement physique, il s'agissait d'un conflit entre deux modèles politiques qui s'est soldé par la victoire de la Démocratie sur l'Autocratie, témoignant de la supériorité de l'Auto-nomie sur l'Hétéro-nomie. Le succès des Grecs mit un terme à la fois à la suprématie des Perses et à l'" État despotique " (Montesquieu³¹⁴) comme mode universalisable du pouvoir et ce fut au tour de la Grèce et de la discussion libre d'inspirer la politique mondiale. La position du royaume achéménide à l'est du monde grec ne contredit nullement la localisation platonicienne de l'Île à l'ouest de l'Europe, pour peu qu'on raisonne dans les catégories de la géographie grecque. La sphéricité de la terre censée être ceinte par l'unique Mer Atlantique et l'« absence » de l'Amérique conduisaient tout voyageur hellène à imaginer qu'en navigant " devant le détroit " vers l'Ouest, on aborderait fatalement l'Asie, le territoire des Perses, par l'Est. Bien plus tard, Christophe Colomb, sur la foi d'un écrit aristotélicien, pensera atteindre les Indes, lorsqu'il accostera en Amérique.

" C'est pourquoi ceux qui croient qu'il y a continuité de la région avoisinant les Colonnes d'Hercule et de la région de l'Inde, et que, de cette façon, il n'y a qu'une seule mer, ne semblent pas professer une opinion tellement incroyable." (Aristote³¹⁵)

Avec les Guerres médiques, 1^{ère} Guerre mondiale réelle de par le nombre et l'importance de leurs participants, une page de l'Histoire se tournait. Le changement de paradigme historique qu'elles ont induit méritait assurément des bouleversements géographiques, en contrepoint aux variations sociales. Mais il faut croire que la leçon de ces dernières n'a pas été correctement tirée, y compris par leurs bénéficiaires, ceux-ci cédant peu après, à l'instar des Perses, au démon de l'impérialisme au détriment des autres Cités grecques (empire maritime athénien), quoique dise cette fois de cet épisode Platon, fort partial en la matière, il est vrai.

³¹¹ *Pol.* 273 a ; *Lois* III. 677 a ; *Rép.* X 615 a ; 621 c ; *Pol.* 273 d – *Théét.* 152 e ; *Critias* 108 d et *Ménex.* 239 c

³¹² *Histoire* III. 122 p. 271 et VII. 8. p. 464

³¹³ *Ménex.* 239 d (cf. égal. *Lois* III. 692 e-693 a) et 240 e

³¹⁴ *E.L.* XI. 9.

³¹⁵ *Traité du Ciel* II. 14. 298 a 10

" Mais, la paix venue et notre Cité au pinacle, voilà que fondit sur elle l'infortune à laquelle sont communément en butte de la part des hommes ceux d'entre eux qui ont réussi : d'abord une rivalité, puis de la jalousie en conséquence de la rivalité. C'est même là ce qui mit cet État-ci, sans qu'il le voulût, en état de guerre avec les Grecs." Puis ils entamèrent la dévastatrice guerre contre Sparte (Guerre du Péloponnèse), guerre au cours de laquelle les Lacédémoniens n'hésitèrent pas à s'allier à l'ennemi d'hier des Grecs, comme le remarque, toujours dans sa version très partisane, le philosophe.

" Or, c'est là, selon mon expression, le caractère terrible et inattendu de cette guerre : on en vint, veux-je dire, à un tel degré d'envie querelleuse chez le reste des Grecs à l'égard de notre patrie, qu'ils eurent l'audace d'envoyer des négociateurs à leur pire ennemi, le Grand Roi, celui qu'en commun avec nous ils avaient chassé, de l'amener à nouveau contre notre Cité, lui un Barbare contre des Grecs, et de faire par une action particulière un bloc totalisant Grecs et Barbares ! "

Cette lutte fratricide entraînera finalement l'extinction de l'ensemble des Grecs auxquels Philippe, le roi de Macédoine, un demi-grec, n'aura plus qu'à imposer sa loi.

Toutes ces vicissitudes rendent compte de l'éclipse, fût-elle temporaire, " sous la terre ", des Athéniens, leur Cité demeurant en revanche un exemple encore aujourd'hui pour la culture occidentale voire universelle. Par contre l'empire perse ayant fait son temps, non sans avoir, à son époque, été à l'origine de réalisations estimables, il ne pouvait que disparaître définitivement, corps et biens, " sous la mer ". L'expédition des Dix Mille et surtout les foudroyantes conquêtes ultérieures du successeur de Philippe, Alexandre le Grand -éduqué, par Aristote, un Grec et même un Athénien d'adoption-, en Asie, ne feront que souligner la déliquescence du Royaume achéménide ou son manque d'avenir.

Le destin d'un peuple se décidant en lui-même, avant même de se jouer sur un champ de bataille, il est logique de s'interroger sur l'histoire interne d'Athènes pour y déceler les conditions de possibilité et de sa Victoire et de ses « défaites » postérieures : celles-ci traduisent dans l'extériorité la vertu ou les vices propres aux belligérants.

" Mais c'est grâce à nos propres divisions que l'on a triomphé de nous, non grâce à la supériorité d'autrui ; car ce n'est pas, aujourd'hui encore, à ces adversaires qu'est vraiment due notre défaite : c'est sur nous-mêmes que nous avons remporté la victoire, notre défaite est notre oeuvre à nous ! "

Selon qu'ils sont habités par " la concorde " ou " une dissension ", ils seront unis et capables de triompher d'un adversaire, fût-il plus imposant en apparence, ou déchirés entre eux, menacés par " une révolution " ou une " « sédition » " ³¹⁶ et incapables à se défendre.

De fait si les Athéniens ont pu montrer un front commun contre les Perses, c'est bien qu'ils ont su auparavant surmonter leurs divergences grâce à leur constitution démocratique qui, à mille lieues de l'absolutisme oriental, reposait sur le principe de l'égalité de " tous ... devant la loi " et sur " un esprit de liberté ".

" La constitution qui nous régit n'a rien à envier à celles de nos voisins. Loin d'imiter les autres peuples, nous leur offrons plutôt un exemple. Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie." (Thucydide ³¹⁷)

Pour partielle que fût cette dernière, les esclaves en étant exclus, elle n'en constitua pas moins la première forme historique et le modèle de nos démocraties futures. Et à qui remonte ses institutions « égalitaires » sinon à Solon, " notre Solon " -originaire de Salamine-, qui fut " un bon législateur ", et à sa célèbre Réforme ? Suite aux "troubles civils" ³¹⁸, consécutifs à l'endettement abusif des pauvres et à l'arrogance égoïste des riches, il entreprit de doter Athènes d'une nouvelle législation avec pour base " *des lois égales* " pour tous, selon ses propres paroles, rapportées par Aristote, et en prenant soin d'éviter tout à la fois un inégalité excessive et dangereuse et un égalitarisme non moins extrême et improductif.

" La troisième [réforme de la constitution athénienne] se produisit après la guerre civile, sous Solon ; c'est avec elle que commence la démocratie. (...) Quant à SOLON, certains pensent qu'il a été un excellent législateur qui mit fin à une oligarchie sans frein, affranchit le peuple de l'esclavage, et fonda la démocratie de nos pères, avec un heureux mélange des différents pouvoirs " (Aristote ³¹⁹).

Il renoua ainsi, pour un certain temps, le tissu de la cohésion sociale et le respect de la Loi. Son descendant, Platon, ne manqua pas de souligner l'effet positif de la réforme solonienne et le service qu'elle rendit aux Athéniens, " au temps où les Perses s'attaquèrent aux Grecs ".

Oubliant par après sa leçon, et confondant liberté et licence (plaisir) ou, ce qui revient au même, séparant liberté et loi, rien d'étonnant que ceux-ci n'aient pas su tirer l'enseignement adéquat de leur victoire sur ceux-là et aient fini par connaître presque le même sort qu'eux. Car une liberté sans limite (loi) tourne forcément à l'asservissement des autres comme de soi-même, prisonnier que l'on devient de ses forces, opinions ou passions, en l'absence de toute règle rationnelle acceptée et reconnue par chacun.

³¹⁶ *Mélex.* 242 a ; 243 b ; 243 d ; *Rép.* VIII 545 d et *Lois* I. 628 b ; cf. égal. III. 683 e et Spinoza, *T.P.* VI § 6

³¹⁷ *G.P.* II. I. 37. p. 811 ; vide égal. Hérodote, *H.* VII. 102-104 ; Hippocrate, *A.E.L.* 16. et Eschyle, *Perses* v. 242

³¹⁸ *Prot.* 343 a ; *Rép.* X 599 d ; *Tim.* 21 c

³¹⁹ *C.A.* XII. 4. ; *XLI.* 2. - *Pol.* II. 12. 1273 b 37-38 ; cf. égal. Hegel, *Ph.H.* 2^e partie chap. III. pp. 193-194

" Vous le voyez, nous n'avons pas eu, en un certain sens, un autre sort que les Perses eux-mêmes, ceux-ci pour avoir réduit leur peuple à une totale servitude, nous, inversement, pour avoir au contraire poussé les masses à une totale liberté (...). Le trop de liberté a bien l'air de ne pouvoir changer en rien d'autre qu'en un trop de servitude, tant pour un particulier que pour un État."

Renvoyant dos à dos les antagonistes des guerres médiques, on serait donc enclin à conclure toute cette histoire par la sentence banale et souvent juste des Sept Sages dont Solon :

" *Ce n'est pas en effet d'aujourd'hui que le dicton Rien de trop passe pour juste.*"

Mais ce serait céder trop rapidement au mirage de la symétrie, en omettant que l'idéal d'Athènes et son devenir ne furent pas strictement identiques à ceux de l'empire perse, la décadence de l'une ne signifiant point l'anéantissement ou l'extinction complète de ses valeurs, Liberté et/ou Égalité –à preuve tous les Modernes qui se réclament encore d'elles-, alors que la défaite de l'autre se traduit par la mort ou la ruine irréversible des siennes, le Despotisme qui oserait aujourd'hui se revendiquer d'elles ?-, malgré ses mérites historiques indéniables, aux débuts de l'Histoire. On n'assimilera pas le dévoiement d'une Idée avec sa fausseté.

Bref, à défaut d'avoir toujours été à la hauteur de l'Idéal éthico politique par excellence, dont elle avait déjà explicité les prémisses, la Cité athénienne a montré la première la voie à suivre. Mieux, elle a démontré / illustré dans ou par les « faits » que celle-ci est celle empruntée par l'Histoire véritable, pour peu qu'on interprète cette dernière ou les faits présumés historiques. Et si elle s'est elle-même arrêtée en cours de route –mais c'est le lot de toute société-, elle a laissé en héritage aux autres Cités son « Rêve » démocratique. Les Révolutionnaires français seront habilités à s'inspirer des idéaux antiques grecs. Entre les deux passe un fil continu dont " le récit et la loi de Solon " marque une étape d'autant plus importante, qu'elle en forme un des nœuds initiaux qui, en tant que tel, valait parfaitement une Geste. Le passé qui compte ne passe au demeurant jamais totalement, mais se prolonge toujours dans et par le présent, qui en retour l'éclaire, faute de quoi nous ne connaîtrions point d'Histoire, mais des péripéties incohérentes.

Au total l'histoire de l'Atlantide ne relève ni de la pure affabulation ni d'un récit simplement réaliste mais «réfléchi» " effectivement des événements qui sont, semble-t-il bien, historiques ... des événements qui se sont passés, qui sont authentiques "³²⁰. L'authenticité ou la vérité de ces événements ne se mesure pas cependant à leur seule facticité, mais à leur signification, c'est-à-dire à leurs conséquences ou à leur capacité à s'insérer dans "l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique" (Marx), seule en mesure de décréter justement ce qui mérite ou non pleinement le qualificatif d'« historique ». Et puisque tel est le cas, nous venons de le voir, du Récit platonicien, on n'hésitera pas à dire de lui, ce que l'auteur du *Capital*, écrivait du sien, en reprenant le mot du poète latin Horace, et en s'adressant à ses lecteurs du XIX^e :

" *De te fabula narratur* (C'est de toi qu'il s'agit dans cette histoire)." (idem³²¹)

Entre une fiction et une théorie historique il n'y a nulle césure, pour peu que toutes deux concernent l'essentiel et ne se contentent pas de narrer des épisodes sans lien. Et on préférera légitimement une relation, fût-elle poétique, de l'« esprit » global des faits, à leur simple narration historiographique.

" Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier." (Aristote³²²)

La première présente l'avantage de révéler un sens, que la seconde noie sous un déluge de détails insignifiants.

L'histoire ou la sociologie moderne aboutira à une conclusion identique, sur la base d'une étude d'un passé plus récent où elle repérera pareillement une marche graduelle vers l'Égalité.

" Lorsqu'on parcourt les pages de notre histoire, on ne rencontre pour ainsi dire pas de grands événements qui depuis sept cents ans n'aient tourné au profit de l'égalité. (...) Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement. (...) Si de longues observations et des méditations sincères amenaient les hommes de nos jours à reconnaître que le développement graduel et progressif de l'égalité est à la fois le passé et l'avenir de leur histoire, cette seule découverte donnerait à ce développement le caractère de la volonté du souverain maître. Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même, et il ne resterait aux nations qu'à s'accommoder à l'état social que leur impose la Providence." (Tocqueville)

Se débarrassant de ses préjugés habituels, elle envisagera du coup le «socialisme» et/ou le «communisme» comme des théories dignes d'intérêt voire comme " l'objet le plus sérieux que les philosophes et les hommes d'État puissent regarder " (idem³²³).

³²⁰ *Lois III. 698 b ; 699 e – Rép. VIII 564 a ; Ménex. 247 e et Lois III. 683 e-684 a*

³²¹ *Manif. com. I. p. 61 et op. cit. Préf. 1ère éd. all^{de} ; vide Cours II. 4. Anthropologie III. 1. p. 58 et 2. p. 63*

³²² *Poétique 9. 1451b*

³²³ *De la démocratie en Amérique Introduction et Lettre 1848 in Lettres choisies (Gall. Quarto)*

Fidèle aux intentions de son rédacteur, Hegel avait gratifié la Narration platonicienne du titre d'" histoire philosophique ". Conformément à la fin d'une *Philosophie de l'Histoire*, bien que sur un mode « poétique », elle entend dégager les lignes de force historiques, en retenant que les actions significatives, celles qui correspondent véritablement au Sens global de l'Histoire, lui-même prédéterminé par le But (Devoir-être) même de l'Humanité : la Liberté, et en montrant la progressive réalisation dans le monde.

"L'histoire universelle est le progrès dans la conscience de la liberté – progrès dont nous avons à reconnaître la nécessité." Et c'est très exactement ce qu'elle fait, fût-ce en se limitant à une époque historique, pas n'importe quelle époque cependant, mais une période suffisamment significative et de portée universelle, la période grecque, de sorte qu'elle nous concerne encore.

" Chez les Grecs nous nous sentons aussitôt chez nous, car nous nous trouvons sur le terrain de l'esprit et si l'origine nationale et la diversité des langues peuvent se poursuivre plus haut jusque dans l'Inde, l'ascension proprement dite cependant et la véritable renaissance de l'esprit doivent être cherchées d'abord en Grèce." (idem)

D'ailleurs si l'Histoire vise effectivement la Liberté / Égalité, soit la réconciliation de tous les hommes, aucune de ses périodes, pas même la nôtre, ne peut se targuer d'en avoir fini avec cette tâche qui demeure un " problème ... à résoudre dans les temps à venir " (idem). Cette difficulté, qui se résume au rapport entre la Liberté et la Loi (l'Ordre social), ne se résoudra ni par un " libéralisme " (idem) débridé ni par un légalisme ou juridisme abstrait. Le premier aurait tôt fait de conduire la société à sa désagrégation, comme le pronostiquait Platon, le second, fort à la mode aujourd'hui et qui voudrait imposer indistinctement et d'emblée les mêmes lois à tous, sans tenir compte de leurs différences historiques, déboucherait sur une uniformité vide – le vide des droits de l'homme –, incompatible avec la vie sociale concrète, celles-ci nécessitant un minimum de particularités.

" Il y a toujours un désaccord de l'esprit absolu et de sa figure. Mais pour atteindre cette figure absolue, la philosophie ne peut pas se réfugier dans l'informel du cosmopolitisme, ni dans le vide des droits de l'homme ou dans le vide tout aussi grand d'une fédération des peuples et d'une république universelle. Ces abstractions formelles contiennent le contraire de la vie éthique et eu égard à l'individualité, elles sont protestantes et révolutionnaires." (idem)

Tout en admettant certes le principe recteur de l'Égalité entre les hommes et sa mise en oeuvre dans et par l'Histoire, on ne s'en prévaut point pour critiquer systématiquement les agissements particuliers des individus ou des États, sous peine de sombrer dans un cosmopolitisme formel et improductif.

" L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est un homme et non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc. Cette conscience, pour laquelle la pensée vaut est d'une importance infinie. Elle ne devient insuffisante que si elle se fixe sous la forme du cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État." (idem)³²⁴

La diversité des États se trouve certes à l'origine de leurs dissensions ou divergences (guerres), chacun n'ayant d'égards que pour ses intérêts spécifiques.

" Il n'y a pas de véritable amitié ENTRE LES ÉTATS." (Leibniz)³²⁵

Comme le proclamait un homme d'État américain, avec une brutalité ou une franchise typiquement américaine : " Les États-Unis n'ont pas d'amis, ils n'ont que des intérêts "³²⁶. Sans ces derniers néanmoins l'Histoire stagnerait faute de mobiles sensibles pour l'animer, la seule motivation éthique-rationnelle ne suffisant pas pour faire avancer les hommes.

Il appartient du reste à l'Histoire elle-même, soit au Genre humain en son ensemble, et non à l'arbitraire de certains, d'effacer progressivement, sans les effacer jamais entièrement,

³²⁴ *H.Ph.* Platon t. 3 p. 496 (vide supra p. 66) ; *Ph.H.* Introd. II. p. 28 ; 2^e p. p. 171 ; 4^e p. 3^e s. chap. III. p. 343 (vide Cours II. 4. Anthrop. III. 2. p. 62 et 3. p. 64) ; *D.N.* chap. IV. p. 181 et *Ph.D.* § 209 R. ; cf. Rousseau, *C.S.* 1^{ère} vers. I. II. ; contra Kant, *M.M.D.D.* § 62 ; *P.P.P.* 2^e sec. et Fichte, *F.D.N.* 2^e Ann. II. §§ 21-24) ;

³²⁵ *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* Prop. XLII

³²⁶

les disparités entre les figures sociales singulières ; ce qu'elle ne manque pas de faire, en condamnant les unes comme périmées et en louant ou préservant les autres.

" Au cours de cette dialectique se produit l'Esprit *universel*, l'*Esprit du monde*, Esprit illimité qui exerce son droit –et ce droit est le droit suprême- sur ces esprits finis dans l'*histoire du monde*, qui est aussi le *tribunal du monde*. (...) La parole de Schiller, « l'histoire du monde est un tribunal du monde » est la chose la plus profonde qu'on puisse dire [sur l'histoire] "(idem³²⁷)

On n'escomptera donc point d'un *Projet de Paix perpétuelle* (Kant), d'une *Société des Nations* ou d'une *Organisation des Nations Unies*, germés dans le cerveau de quelques esprits naïfs ou cyniques, l'Harmonie entre les peuples, mais plutôt du Jugement historique lui-même, id est de la mondialisation des moyens (armes) qui rendront la Guerre impossible, par la Terreur partagée qu'elle provoquerait.

Et si ce dernier ne va jamais jusqu'au bout de son Oeuvre, il faut en voir la raison dans le fait que, bien que rationnel en son point de départ, il se meut, tout au long de son parcours, sur le sable mouvant de l'Esprit mondain, où logent le contingent et le relatif, et non sur le sol ou le terrain ferme de l'Esprit absolu ou de la Pensée pure, confronté qu'il est, tout comme les jugements des sciences naturelles, à une détermination indéfinie.

" Dans ce champ de la variabilité et de la contingence on ne peut faire valoir le *concept*, mais seulement des *raisons*." (idem)

Rien d'étonnant que Éthique et Histoire se rapprochent l'une de l'autre, mais qu'aucune ne traduise pleinement l'Idée ou la Volonté humaine.

³²⁷ *Ph.D.* § 340 - *LDN* (Heidelberg 1817-818) p. 278 (cf. égal. *Ph.D.* §§ 30 R. ; 345 ; *E.* § 548 et pour Schiller, *Résign.* in *Poèm. philo.*, Paris 1954, p. 67) et *E.* I. § 16 R. ; cf. Cours I. 2. Phys. II. 2. A. p. 20

CONCLUSION

L'Éthique, sphère du Devoir-être (le Bien), ne se limite pas à énoncer des normes arbitraires ou variables selon les lieux ou les époques, ce qui reviendrait à sa négation même ou à sa réduction à l'arbitraire, ou au plaisir individuel ou collectif. Surmontant les simples rapports de violence et s'adossant à la Raison, elle prescrit au contraire une Règle (Loi) universelle, la seule compatible avec la condition humaine : le respect de l'Humanité de chacun, c'est-à-dire la Reconnaissance de la Liberté (Auto-nomie) et/ou de l'Égalité de tous, autant dire la « Relation » des hommes entre eux. Elle vise ainsi à l'advenue d'une com-munauté humaine juste ou véritable. En quoi elle répond à la fois à la détermination essentielle de la « Loi », comprise comme accord (convention) entre des partenaires forcément égaux, et à la nature com-municative (parlante) des êtres auxquels elle s'adresse.

Cet impératif fonde d'ailleurs toute Cité (*Polis*) authentique qui s'abolirait sinon en tant que telle. Sans une Loi interne, spécifiquement humaine, structurant leurs rapports, les individus ne pourraient plus en effet s'en remettre qu'au besoin et à la force pour régler leurs relations, et, leur coexistence ressemblant alors à celle des êtres naturels, la Politique perdrait toute signification propre. Morale et Politique sont ainsi toutes deux sous-tendues par une exigence similaire : la constitution d'une société de semblables (égaux), en lieu et place d'un agrégat d'organismes différents (inégaux) et indépendants, soudés uniquement par des contraintes biologiques externes à eux. Et si on les oppose néanmoins souvent, c'est qu'on oublie précisément l'a priori universel commun qui les ordonne et partant la nécessité de dépasser la soi-disant morale subjective vers une morale objective, susceptible de donner un contenu concret à la moralité, qui autrement ne formulerait que des principes formels.

Car pour réaliser la fin éthique –et l'on se doit d'extérioriser celle-ci, si l'on ne veut pas qu'elle demeure un Idéal creux (vide)-, il faut se donner les moyens effectifs de sa réalisation. Or ceux-ci relèvent inmanquablement du politique (État) –soit de la volonté générale et non du désir des uns ou des autres-, seul en mesure de définir de manière précise et impersonnelle ce qu'il convient ou non de faire et de veiller, fût-ce par la contrainte mais une contrainte légitime, à ce que cela soit exécuté. Loin de contredire la Politique et de pouvoir s'en passer ou la subordonner à lui, le Devoir réel trouve dans et par elle son accomplissement.

Il appartient à l'État (Pouvoir politique) de mettre en œuvre l'Impératif de la Liberté/l'Égalité et de décider jusqu'où il peut être poussé sans qu'il débouche sur une uniformité antithétique à la vie sociale elle-même. Et c'est à quoi il s'est toujours déjà employé, tout au long de l'Histoire, sauf à postuler que les hommes aient un jour vécu sans Morale, Droit ou Loi. Le procès historique témoigne pourtant aussi bien de la permanence de la revendication éthique (Égalité) que du progrès de son effectuation. Inutile donc de « conseiller » le Prince, il suffit de l'étudier correctement, pour comprendre comment l'on doit agir ou (se) gouverner.

" Si ce traité contient un enseignement, il ne se propose pas toutefois d'apprendre à l'État comment il doit-être, mais bien plutôt de montrer comment l'État, cet univers éthique, doit être connu." (Hegel³²⁸)

Seulement si les sociétés tendent bien vers l'Égalité ou la Réconciliation universelle, elles ne sauraient l'atteindre pleinement dans le champ du politique, celui-ci ne pouvant pas échapper totalement à la contingence des caprices ou intérêts particuliers, sans laquelle du reste aucune oeuvre concrète ne verrait le jour, tout individu ne créant que sous l'effet conjugué d'un motif rationnel (universel) et d'un mobile sensible (particulier). L'Éthique / La Politique ou l'Histoire n'incarne que partiellement le But humain par excellence dont on cherchera la manifestation subséquente dans une com-munication plus idéale, l'Art, la Religion et la Science.

Tout en continuant à être concernés par les affaires de la Cité et à y prendre activement part, nous tournerons notre regard vers le Beau, Dieu et le Vrai, pour y déceler –et pourquoi pas trouver ?- l'expression même de la Relation, vainement poursuivie dans le Bien, c'est-à-dire le témoignage de ce que l'Humanité entend par essence s'« approprier » : l'Absolu.

³²⁸ *Ph.D.* Préface p. 57