



M.-D. PHILIPPE/B. MORFIN

**UNE PHILOSOPHIE
MORALE DE LA
PERSONNE EST-
ELLE ENCORE
POSSIBLE ?**

UNIVERSITE LIBRE DES SCIENCES DE L'HOMME

**M.-D. PHILIPPE
B. MORFIN**

**UNE PHILOSOPHIE MORALE
DE LA PERSONNE
EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ?**

UNIVERSITE LIBRE DES SCIENCES DE L'HOMME
169, rue du Faubourg Saint-Antoine - 75011 PARIS
Tél. : (1) 43.42.42.38

AVERTISSEMENT

Ce texte a été établi à partir de l'enregistrement d'un cycle de conférences, donné à l'Université Libre des Sciences de l'Homme, d'octobre 1982 à mai 1983. Il s'agit donc davantage de notes de cours que d'un ouvrage écrit. Malgré leur imperfection, nous avons pensé néanmoins que celles-ci pouvaient constituer un instrument pédagogique utile à tous ceux qui veulent s'initier aux principaux aspects de la pensée philosophique.

S O M M A I R E

| | | |
|------|---|-------|
| I | - Les diverses manières philosophiques de comprendre la morale (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 7 |
| II | - La réaction de Nietzsche face à la morale du devoir de Kant (B. MORFIN) | p. 13 |
| III | - L'amour d'amitié ou la finalité de la morale du bonheur (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 21 |
| IV | - L'intention morale ou la source de tout agir humain (B. MORFIN) | p. 27 |
| V | - Le choix moral, manifestation de la liberté (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 35 |
| VI | - Les conditions d'une décision proprement morale (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 41 |
| VII | - Pourquoi la recherche du bonheur exige-t-elle l'acquisition des vertus ? (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 47 |
| VIII | - Analyse de la vertu de force (B. MORFIN) | p. 55 |
| IX | - Analyse de la vertu de tempérance (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 63 |
| X | - Analyse de la vertu de justice (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 69 |
| XI | - La vertu de prudence, vertu fondatrice de toutes vertus morales (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 75 |
| XII | - Comment discerner les divers degrés de responsabilité morale ? (Père M.-D. PHILIPPE) | p. 81 |

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERSES MANIERES PHILOSOPHIQUES DE COMPRENDRE LA MORALE

Vous savez qu'en philosophie toute recherche métaphysique doit s'accompagner d'une recherche éthique. Celles-ci se présentent comme les deux extrêmes de la pensée philosophique. La métaphysique en est l'aspect le plus spéculatif : c'est "l'intelligence séparée", comme dit Aristote, dans son éveil. C'est l'intelligence, je ne dis pas qui "décolle" parce qu'elle reste toujours liée au réel, mais qui veut aller le plus loin possible dans sa recherche, et ce jusqu'à la connaissance de l'Intelligence absolue que les traditions religieuses appellent Dieu. Mais il ne faut pas oublier que la philosophie est toujours pour l'homme, à la différence des idéologies qui, idéalisant l'homme, ne peuvent aboutir qu'à sa mutilation profonde. En effet, ces dernières méprisent toutes la capacité que la personne humaine a d'être en relation avec une réalité absolue. Une démarche philosophique véritable doit se développer dans un esprit tout autre : elle se doit d'être au service de l'homme, afin de lui permettre de connaître toutes ses richesses, toutes ses virtualités, et se doit de contribuer à l'unification de cette complexité que recèle toute personne humaine. Lorsque je dis **unification**, je ne dis pas simplification : il s'agit d'une intégration de toute la diversité des éléments qui constituent notre nature. C'est en ce sens que la métaphysique qui atteint ce qu'il y a de plus profond dans notre intelligence, dans notre "Nous" (esprit) comme disent les Grecs, risquerait toujours de perdre son réalisme si elle n'était pas accompagnée d'une philosophie humaine. Par philosophie humaine, il faut entendre aussi bien la philosophie morale, la philosophie de l'activité artistique, que la philosophie de la communauté humaine.

Les trois grands axes de la philosophie pratique

On peut en effet discerner trois grands axes de recherche dans la philosophie pratique : l'agir moral, le "facere" ou l'activité artistique, et l'agir

communautaire ou la vie sociale. Ces trois dimensions de la philosophie pratique regardent l'homme et contribuent à la découverte de sa véritable finalité, et donc à l'accomplissement de son destin. Mais, si la métaphysique a besoin de l'éthique, l'inverse est tout aussi vrai. En effet, celle-ci suppose que l'homme se connaisse dans toute sa complexité et en particulier dans ce qui le caractérise en propre, à savoir son esprit. Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous savons que dans le règne animal l'espèce est la finalité ultime de la vie. La procréation est le sommet de la vie animale. Tandis que dans le règne humain, l'homme n'est pas finalisé par sa descendance. Chaque être humain est finalisé par quelque chose qui transcende les limites de l'espèce ; ultimement, l'homme est appelé à la contemplation et à l'adoration d'une Réalité absolue que nous appelons Dieu. C'est en ce sens-là que la phase dernière de la philosophie éthique doit prendre en considération la dimension religieuse de la vie humaine. Ainsi une morale qui se dirait laïque et qui exclurait toute considération à l'égard du religieux ne serait plus une morale vraiment au service de l'homme. L'homme ne peut être pleinement lui-même que s'il consent à développer en lui sa dimension religieuse. Celle-ci est constitutive de son être profond. L'éthique n'est parfaitement éthique que lorsqu'elle contribue ultimement à développer cette dimension de la personne. D'où la grande ambiguïté de l'expression "morale laïque".

Ainsi nous comprenons pourquoi l'éthique et la métaphysique sont appelées à collaborer en permanence. La spécificité de leur objet propre ne doit pas nous faire oublier leur finalité ultime et commune. Quand on les considère dans l'ordre stricte de leur exposition, on est obligé de les aborder séparément. Mais cet impératif logique ne doit pas masquer leur véritable dynamisme. En réalité, il faut que nous comprenions que la métaphysique est faite pour connaître l'homme dans toute sa densité ontologique, et que l'éthique a pour but de mettre en évidence tout le réalisme vital de la pensée métaphysique. De prime abord, la métaphysique comme connaissance de l'être peut paraître très abstraite. Ce que regarde en fait la métaphysique, c'est la réalité concrète de l'homme. Je dirais même qu'elle aboutit à ce qu'il y a de plus concret dans la réalité. En effet, Dieu est l'Être le plus concret qui soit parce qu'Il est l'Amour et la Vérité parfaitement achevés. Bien sûr, nous avons de la peine à comprendre ce genre de concret, et pourtant il n'y a rien de plus réel que Dieu Lui-même. Nous autres, nous sommes des êtres relatifs. Et la métaphysique, pour garder son caractère réaliste, doit à tout instant revenir à la réalité humaine. Or, ce que regarde la philosophie éthique, c'est l'homme engagé dans la vie à travers ses opérations les plus concrètes. Vous comprenez pourquoi la recherche du métaphysicien ne peut se passer de la philosophie morale.

Le thème que nous allons regarder ce soir me paraît essentiel : "Quelles sont les diverses manières philosophiques de comprendre la morale ?". La prochaine fois, nous aborderons un problème tout à fait actuel : "La réaction de Nietzsche face à la morale du devoir de Kant". Par la suite, nous essaierons d'expliquer comment nous ne pouvons pas suivre Nietzsche dans sa démarche. Vous connaissez la séduction que ce dernier opère aujourd'hui sur les esprits. Cela se comprend très bien quand on sait l'acuité avec laquelle Nietzsche a parlé de l'art. Mais on connaît aussi la critique radicale qu'il opère à l'égard de l'éthique. Alors, peut-on encore parler aujourd'hui d'éthique ? Beaucoup ont répondu par la négative. Si l'on considère ce que Nietzsche visait dans sa propre critique, je crois que c'est vrai. En fait, la tâche qui s'impose aujourd'hui, c'est de découvrir ce que peut être une véritable éthique dans notre monde actuel. Mais avant de chercher comment répondre à une telle question, il me paraît très utile de regarder comment la philosophie occidentale a abordé le problème de la morale, et de voir comment ses diverses sources rejaillissent dans notre société contemporaine. Cette

diversité des approches de la morale se fonde sans aucun doute sur le regard partiel que chacune d'entre elles a posé sur l'homme. Nous soulignons tout à l'heure combien une réalité était complexe, ceci explique pourquoi nous mettons tant de temps à découvrir ce qu'est notre véritable finalité. Dans son analyse, le philosophe ne peut se servir que de l'expérience et de la perspicacité de son intelligence. Nous avons noté à quel point toute éthique était solidaire d'une anthropologie. Cette interdépendance n'est pas le fait seulement de l'éthique puisqu'il en est de même pour la philosophie de l'art, la philosophie communautaire et la métaphysique. C'est à l'intérieur de toute une philosophie que l'on peut découvrir une anthropologie au sens plein du terme. Des visions particulières de l'homme ont fait naître des philosophies éthiques particulières.

La naissance de la philosophie morale

Avec Homère, on assiste à la naissance d'une certaine éthique dans notre monde occidental. Celle-ci se présente comme une éthique chevaleresque qui, au diapason de toute la culture grecque, exaltait principalement les valeurs de l'héroïsme. Mais il ne s'agit pas encore d'une réflexion philosophique sur la morale. Hésiode, lui, a un regard sur les dieux puis sur l'homme qui travaille : c'est d'une certaine manière la première philosophie du travail. Mais son approche, au point de vue philosophique, reste très limitée. Elle reste foncièrement sous la mouvance des mythes grecs.

Ce n'est à proprement parler qu'avec Socrate qu'est née la philosophie éthique. C'est en faisant face aux arguments des sophistes que Socrate a petit à petit élaboré une approche philosophique de la vie humaine. Vous savez qui étaient les sophistes : des rhéteurs qui s'attachaient davantage à la maîtrise du langage qu'à la compréhension de la réalité, à développer leur pouvoir de persuasion qu'à la mise en évidence de la vérité. Comme si la parole humaine pouvait être créatrice, comme si la réalité pouvait se modeler sur nos propres représentations ! Or de fait, si leurs paroles pouvaient séduire, elles ne pouvaient être créatrices. A l'origine, Socrate était lui-même sophiste. Avec eux, il voulait contribuer à la restauration du pouvoir aristocratique en Grèce. Par la suite, il a pris ses distances à l'égard des sophistes en devenant militaire. Ce n'est qu'à la fin de sa vie que Socrate rencontre l'oracle de Delphes : il reçoit lui-même une révélation qu'il a toujours considérée comme divine. Cette révélation restera toujours présente en Socrate comme une voix intérieure. Il est bien sûr difficile d'apprécier celle-ci. On peut l'interpréter de mille façons, mais ce qui est sûr, c'est que Socrate s'y est toujours référé avec une immense vénération. Nous connaissons tous l'appel que fit à Socrate cette voix intérieure : "Connais-toi toi-même". Au-delà des prétentions de l'art sophistique, au-delà de l'efficacité de l'art militaire, la voix demande à Socrate de réfléchir sur le sens de sa vie, de mieux connaître son âme, et ce qu'il y a de plus caché en nous.

Ce dont prend conscience Socrate à ce moment-là, c'est qu'il y a au cœur de l'homme une soif de la vérité. Socrate est un homme épris de la vérité, de la grandeur et de la dignité de l'homme. Il ne peut plus supporter ce que représentent les sophistes, c'est-à-dire cette réduction de la vie humaine à la recherche du pouvoir. Il veut redonner à l'homme sa véritable dimension. Il mettra donc tout en oeuvre pour arracher la jeunesse à l'emprise des sophistes ; et ce en lui donnant une nouvelle espérance, un nouveau sens de la vie humaine. Socrate est mort par obéissance à sa voix intérieure, c'est pour cela que la "voix" de Socrate a un sens si profond. Offrir sa vie, accepter de boire la ciguë par obéissance à celle-ci, montre combien il lui était uni et combien il respectait en elle la divinité. Au fond, la morale de Socrate

est une morale religieuse. Il faut bien remarquer que la morale est née, en Occident comme en Orient, en lien étroit avec une réflexion sur la destinée éternelle et religieuse de l'homme. Déjà avant Socrate, il y avait eu les Pythagoriciens dont la démarche philosophique était profondément mêlée de sentiment religieux. A ce titre, ils étaient des contemplatifs. Je crois que l'on peut dire que Socrate est un contemplatif qui a un sens particulièrement aigu de la grandeur et de la dignité humaine.

Les approches de Platon et d'Aristote

Après Socrate, nous trouvons Platon. Son approche n'est pas tout à fait la même que celle de son maître. Aristote, qui s'opposera à Platon sur certains points, prétendra être plus proche de Socrate que ne l'était Platon. Platon, c'est l'aristocrate : il faisait partie d'une famille habituée à gouverner. Socrate arrache Platon à ses ambitions politiques et lui suggère de développer une réflexion sur la grandeur de l'âme humaine. C'est la raison pour laquelle nous trouvons dans les oeuvres de Platon toute une philosophie de l'âme immortelle, religieuse et contemplative. En ce sens-là, on peut dire que chez Platon la morale est premièrement contemplative ; ainsi, il continue bien l'oeuvre amorcée par Socrate. Cependant pour Socrate, la morale est liée de façon inconditionnelle à la connaissance et à la science. Et, il y a certainement à cela quelque chose de contestable. Ainsi, si l'on agit mal c'est à cause de l'ignorance. Socrate est donc à la fois très indulgent et peu miséricordieux. Socrate ne dit-il pas ouvertement que celui qui gouverne a le droit de mentir : n'y a-t-il pas là un reste de la mentalité sophistique ? On a le droit de mentir pour persuader les autres de leurs erreurs, car étant dans l'ignorance, ils sont incapables de contempler. Cette morale, qui paraît si belle, si élevée quand je la regarde du côté de la contemplation, l'est moins sous cet autre aspect.

Saint Augustin avait eu une admiration très grande pour Platon, mais il y a un risque à suivre Platon sur un certain terrain. Son approche de la contemplation est à la fois trop esthétique et trop exclusive. Pour Platon, ceux qui accèdent à la contemplation doivent sauver ceux qui ne peuvent l'atteindre, malgré eux. Pour les sauver, les premiers auront le droit de mentir aux derniers. Or, il est très grave d'affirmer que l'on a le droit de mentir pour conduire autrui à la vérité. L'accession à la contemplation peut alors tout justifier. En fait, il ne s'agit pas de la vraie contemplation ; la vraie contemplation nous fait comprendre la dignité de l'homme ; elle exclut donc tout mensonge. Considérer l'homme comme un moyen, c'est le mépriser dans sa personnalité profonde.

Il y a une autre limite dans la morale de Platon. En effet, pour lui, il n'y a pas de véritable amitié possible entre l'homme et la femme. La femme est considérée comme inférieure à l'homme. Vous savez bien ce que Platon dit à ce sujet : quand l'homme se conduit mal, il se réincarne dans une femme, et quand la femme se conduit mal, elle se réincarne dans un animal. C'est le "divin" Platon qui dit cela ! Dans ces réincarnations successives, l'homme est lié à la matière qui est intrinsèquement mauvaise. La grandeur d'Aristote, et je crois que là nous sommes tous d'accord, c'est d'avoir considéré qu'entre l'homme et la femme il pouvait y avoir une véritable amitié ; en effet, il considère que la femme a la même dignité que l'homme. C'est sans doute le premier Grec à l'avoir affirmé d'une manière explicite. Mais cela n'exclut pas des différences. Ainsi, la psychologie de la femme la prédispose davantage à la miséricorde, tandis que celle de l'homme le sensibilise plus à la pratique de la justice. A ce propos, chez Platon, on trouve un grand plaidoyer de la justice. Aristote ne négligera pas cet aspect, mais il insistera

sur le fait qu'au-delà de la justice, il y a l'**amitié**. Toute l'éthique d'Aristote se fonde, en dernière instance, sur l'amitié, la "philia". Je crois qu'il y a là quelque chose de très profond, que saint Thomas a sans doute admiré chez Aristote. Il a vu que, chez ce dernier, il y avait la possibilité de mieux comprendre la finalité de la famille chrétienne. Dans la perspective de Platon, cela devenait quasi impossible. Pour Aristote, la pratique de la justice ne finalise pas l'homme, il y a quelque chose qui la transcende. Aristote ne développe pas à proprement parler une philosophie de la "personne", mais son approche de la "philia" contribue à donner à l'homme sa véritable stature. L'homme assume librement sa destinée et réalise d'une façon volontaire son propre bonheur. Aristote s'opposera toujours à la vision fataliste du destin, largement répandue en Grèce, à savoir que certains seraient faits pour le bonheur, d'autres pour le malheur. Aristote affirme le caractère responsable de notre bonheur. Or celui-ci réside principalement dans l'amitié et la vie contemplative. Mais la recherche du bonheur exige le concours de la volonté liée à l'intelligence, c'est-à-dire l'exercice de la **prudence** qui suppose une grande rectitude de notre raison.

Si, pour Platon, l'erreur provient toujours de l'ignorance, pour Aristote, elle peut provenir aussi de l'imagination ou de notre vie passionnelle, c'est-à-dire au fond d'une carence de notre volonté. Elle ne provient pas exclusivement de l'ignorance. Je peux très bien savoir ce que je dois faire et ne pas le faire. On peut très bien mal agir par manque de volonté.

La dissociation de l'éthique et de la métaphysique

Après Aristote, viennent deux autres morales fort différentes : la morale **stoïcienne** et la morale **épicurienne**. La morale stoïcienne est apparue peu de temps après Aristote et son influence demeura considérable durant plusieurs siècles. Au premier siècle après J.-C., elle est très considérée. Vous avez peut-être lu quelques textes d'Epictète, l'esclave devenu philosophe ; lui qui n'était qu'un esclave n'hésitait pas à faire la leçon aux sénateurs romains qui venaient lui demander conseil, en leur faisant remarquer qu'ils étaient souvent conditionnés par les élections et l'appétit du pouvoir. L'homme digne de ce nom est apte à autre chose. Il parlait de la liberté intérieure qui est la seule véritable liberté. La liberté extérieure est peu de chose. Il y a quelque chose de très noble dans la morale stoïcienne. Cependant le risque est de tomber dans le volontarisme. La volonté devant tout dominer, les stoïciens considéraient les passions comme irrémédiablement mauvaises. Il faut donc comme les extirper de nous-mêmes. Lorsque Sénèque parle de l'homme en proie à la colère, il le compare à un animal en rage. Lorsque vous êtes en face d'un homme en colère, il faut le laisser passer. Pour se dominer soi-même, il faut savoir ce qui dépend de nous, et ce qui ne dépend pas de nous. Ce sur quoi nous n'avons aucune prise, nous devons le considérer comme rien. Si la mort de celui ou de celle que tu aimais ne dépend pas de toi, alors fais comme si rien ne s'était passé. Il faut pouvoir aller jusque-là !

Vous savez que la morale stoïcienne a exercé une grande influence sur la pensée chrétienne, en raison de sa valorisation de la vie intérieure ainsi que de l'élément volontaire.

La morale épicurienne quant à elle est une morale esthétique, une morale de l'intelligence artistique. Elle ne consiste pas en une simple recherche du plaisir immédiat, mais il s'agit de créer les conditions qui rendront nos jouissances les plus intenses possible. Les épicuriens établissent une hiérarchie entre les différentes sortes de jouissances : bien vivre suppose donc du temps et un certain progrès sans quoi l'on ne pourrait pas parler de "morale épicu-

rienne". Cependant elle ne se donne comme but que de cultiver notre capacité au plaisir sensible et imaginaire. Elle se réduit finalement à un art de vivre, et il vaut mieux parler d'esthétisme que de morale proprement dite.

On aurait pu évoquer la perspective de Plotin : on se trouve ici devant ce que l'on pourrait appeler une "morale mystique". Plotin avait une vie intérieure très profonde, et l'on dit qu'il avait des extases. Pour lui rien n'existe à proprement parler en dehors de l'Unité absolue.

Nous pouvons résumer et reprendre ici ces six modalités de la morale. L'essentiel de la **morale de Socrate** consiste à se connaître soi-même afin d'accéder à sa dignité d'être humain et d'assumer sa dimension religieuse. La **morale de Platon** regarde principalement le développement de l'intelligence dans ses dimensions analytique et contemplative, avec le risque d'une certaine immanence en raison de la part trop exclusive qu'elle confère à l'intelligence. Avec la **morale d'Aristote**, on se trouve devant un équilibre plus grand entre la part de l'intelligence et celle de la volonté. Ainsi se trouvent unies contemplation et amitié au-delà de leur différence. Toute la morale d'Aristote repose en dernier lieu sur la finalité. La **morale stoïcienne** est celle de la vertu et de la domination de soi. La **morale épicurienne** est celle du plaisir en l'absence totale de douleur. La **morale plotinienne** est une morale mystique, tournée vers un au-delà de la contemplation.

Vous voyez que ces six modalités restent toutes plus ou moins liées à une attitude religieuse : cela est propre à la Grèce. Seul peut-être Epicure échappe-t-il à cette caractéristique. Quand l'esthétisme est premier, le point de vue religieux n'est plus présent. C'est le seul qui étouffe l'attitude religieuse. Toutes ces morales reposent sur un certain nombre de caractéristiques concernant l'homme et la vie humaine : primat de l'âme sur le corps (Socrate et Platon), unité de l'âme et du corps (stoïciens), importance du plaisir et nécessité de ne pas se contenter de son immédiateté (épicuriens), intériorité mystique comme lieu de la réconciliation de l'homme avec lui-même (Plotin).

En partant de ce point de départ, nous essaierons de retrouver dans la pensée moderne ces différents aspects. Nous pourrions par exemple montrer la parenté existant entre la morale kantienne et l'éthique stoïcienne : celles-ci peuvent être dénommées "morales du devoir". On pourra faire aussi un parallèle entre l'approche de Nietzsche et la morale épicurienne : on parlera alors de "morales esthétiques". Ce rapprochement peut être fait avec la morale de Sartre. En ce qui concerne la morale d'Aristote, peu de philosophes modernes se sont attachés à en reprendre les principes, citons cependant Jacques Maritain. On retrouverait la morale de Platon dans certains aspects de la pensée de Bergson et Heidegger. La morale de Socrate reste fondamentale et toujours présente. Maurice Clavel restait attaché à Kant. Mais avec Socrate, on touchait à quelque chose de beaucoup plus radical. C'est dans la démarche de Socrate que se nouent toutes les perspectives éthiques. La connaissance de soi, la dignité de l'homme, l'immortalité de l'âme humaine constituent le fondement de la morale. Quant à la morale plotinienne, elle demeure très rare. On la retrouverait chez certains mystiques dont la liberté reste très grande par rapport aux vertus. L'union est quelque chose de très grand, mais qui peut devenir aussi très aliénant. Par certains côtés l'approche de Plotin est très inhumaine. Je crois que la véritable contemplation doit toujours s'allier à la vertu de prudence ainsi qu'à un très grand équilibre psychologique.

CHAPITRE II

LA REACTION DE NIETZSCHE FACE A LA "MORALE DU DEVOIR" DE KANT

Je voudrais tout d'abord rappeler brièvement les conclusions de la conférence précédente - ces deux premières conférences ayant pour but de faire, de façon très succincte, le point sur les grandes approches de la Philosophie morale, celles qui ont marqué le plus notre histoire occidentale.

Nous savons que la philosophie morale proprement dite est née en Grèce avec Socrate. Confronté à l'attitude scandaleuse des sophistes, Socrate se sent appelé à éclairer ses contemporains sur le véritable sens de notre vie et de nos actes. Socrate veut substituer au pouvoir séducteur du mensonge l'exigence libératrice de la Vérité. Le vrai bien de l'homme ne réside pas dans le profit immédiat ou dans une réputation éphémère, mais dans le développement de la vie intérieure, prémisses d'une vie plus parfaite à venir. La grande intuition de Socrate, je crois, c'est de comprendre que, si nos actes ont un effet immédiat, ils s'inscrivent dans une destinée, c'est-à-dire qu'ils ont une **portée éternelle**. Nos actes quotidiens ont une "densité" que nous ne soupçonnons pas. Nos choix et nos comportements quotidiens dépassent le cadre strict des circonstances temporelles dans lesquelles ils sont posés : déjà, ils façonnent notre destin éternel. Suicidaire serait l'homme qui, prenant conscience de cela, ne pèserait pas la gravité de chacun de ses actes : c'est à une véritable "conversion" que Socrate appelle ses contemporains.

Après Socrate, vient Platon qui développera, à sa manière, l'héritage de son maître. Platon donnera bien à la vie contemplative la priorité sur toute autre forme d'activité, mais il le fera à l'excès. Il y a comme une tendance "gnostique" chez Platon : le salut procède exclusivement de la **connaissance** du Bien absolu. Dans La République, à côté du bonheur suprême et des joies de la contemplation du Bien absolu réservés aux seuls philosophes-rois, il n'y a de place qu'à un bonheur dérivé, inférieur, collectif, dont la foule se satisfera au fond très bien. Chez Platon, la vie contemplative qui exige un

ascétisme très noble (Platon insistera sur l'éducation rigoureuse nécessaire à qui veut accéder à la vie parfaite) cohabite trop facilement avec une certaine indifférence à l'égard d'autrui : la justice ou la cité parfaite est davantage l'oeuvre du philosophe que le fruit d'une volonté commune (d'une coopération) de tous les membres de la cité.

Pour Aristote, la contemplation du Bien absolu (qui est autant objet de connaissance que de désir) conduit au respect et à l'amour d'autrui. La contemplation (la "theoria") et l'amitié (la "philia") sont les deux faces d'une seule et même réalité : l'homme en voie d'accomplissement. La connaissance ne suffit pas au bonheur, il y a aussi l'amour et l'un ne peut se développer sans l'autre. Toute l'éthique d'Aristote déploie inlassablement ce thème. On comprend pourquoi saint Thomas, dans une perspective de théologie chrétienne, s'inspirera autant des analyses d'Aristote. Nous aurons, je ne vous le cache pas, tout au long de notre enquête cette année, souvent l'occasion de revenir aux idées maîtresses du stagirite.

Enfin, le Père Philippe avait évoqué deux courants éthiques qui ont marqué de façon très forte toute l'Antiquité (et qui gardent une réelle influence sur les mentalités modernes) : la morale stoïcienne et la morale épicurienne.

Les stoïciens exaltent la liberté intérieure, l'**autonomie** : c'est la morale de l'indifférence, de l'absence des passions (l'"apatheia"), de la maîtrise de soi. Il y a quelque chose de grand et de très séduisant dans la morale stoïcienne, mais l'excès se situe dans le volontarisme qu'elle entraîne. Les épicuriens insistent quant à eux sur la recherche du plaisir ou plutôt de la paix intérieure, ou plus précisément encore de l'absence de douleur. Le ressort secret de l'épicurisme c'est cela : fuir la douleur et le trouble. Pour cela, il faut jouir avec mesure de ce qui est bon, de ce qui peut nous satisfaire immédiatement. Ne nous méprenons pas : l'attitude épicurienne est faite de mesure et de raffinement (sinon elle ne constituerait pas une morale).

Comme vous pouvez le constater, ces deux dernières approches de la morale et de la vie humaine, aussi opposées soient-elles, se retrouvent sur un certain nombre de points : elles voient la vie en termes négatifs, non pas en termes de finalité ou d'accomplissement, mais en terme d'autonomie (c'est-à-dire de non dépendance) et de paix intérieure (c'est-à-dire d'absence de troubles). Par ailleurs, elles aboutissent toutes les deux à un renfermement de l'individu sur lui-même, à un psychologisme qui évacue l'amour, le don de soi et le dépassement à l'égard de soi-même.

Enfin, l'homme n'est plus convié à une destinée véritable, c'est-à-dire éternelle et bienheureuse : l'immortalité de l'âme n'est plus reconnue et rien en l'homme n'émerge des lois implacables de la matière et du hasard. Le matérialisme foncier qui sous-tend ces morales (pessimistes finalement) tranche sur la conception spiritualiste des grands philosophes grecs antérieurs : Socrate, Platon et Aristote.

Ces tentations, pour penser la morale, même si elles demeurent limitées et contestables, pour certaines d'entre elles, ne manquent pas d'intérêt : on ne peut les rejeter purement et simplement. Elles témoignent toutes que l'homme est un être unique et que la vie humaine n'est pas jouée d'emblée. Contrairement à l'animal, notre destin n'est pas inscrit dans l'**instinct** et l'**hérité**. L'homme est un être spirituel, donc intelligent et libre : la recherche d'une morale atteste que l'on reconnaît plus ou moins explicitement, cette donnée de la condition humaine. La morale c'est l'alliance entre la liberté et l'intelligence.

Ce rappel étant fait, abordons le thème proprement dit de la conférence de ce soir : "Les morales de Kant et de Nietzsche". Pourquoi Kant et Nietzsche ? Parce qu'ils représentent des approches typiques de la philosophie moderne et en particulier dans le domaine de la morale. Nous ne pouvons pas évoquer toutes les approches de la philosophie morale : en deux conférences, c'est impossible. La morale de Descartes est peu originale et peu développée. Par contre, on aurait pu évoquer Hegel, Marx ou Sartre. On aurait pu aussi évoquer un courant qui lui se situe beaucoup plus dans le prolongement de la morale d'Aristote et de la pensée chrétienne : le personnalisme et l'existentialisme chrétien. L'époque moderne est beaucoup plus contrastée qu'on ne le croit et il faudrait procéder à une enquête minutieuse pour prétendre en recenser tous les aspects. Cependant, les morales de Kant et de Nietzsche ont trop marqué et influencé les esprits (ceci vaut encore pour aujourd'hui) pour que nous ne les considérions quelque peu. Ces philosophes apportent quelque chose d'original en philosophie morale, c'est certain ; ceci dit, nous pourrions déceler à l'occasion des filiations avec des pensées plus anciennes.

Essayons donc, dans un premier temps, de définir les grands traits de la morale de Kant (né en 1724). La morale de Kant, on l'a souvent caractérisée, vous le savez bien, comme une "morale du devoir", et à juste titre je crois. Mais que faut-il entendre par cette expression ?

L'approche dualiste de l'homme selon Kant

Il faut savoir tout d'abord que la vision métaphysique de l'homme, qui sous-tend la morale de Kant, est foncièrement **dualiste**. Nous retrouvons chez Kant l'héritage platonicien transmis par les stoïciens, Descartes, Rousseau, sans oublier l'influence de la théologie luthérienne qui a imprégné profondément l'éducation religieuse du jeune Kant (1). Kant opère une scission radicale en l'homme entre la **raison** et la **sensibilité**, entre l'**esprit**, si vous voulez, et le **corps**. Ces deux entités qui cohabitent en nous sans être totalement étrangères, s'affrontent perpétuellement, et une continuelle tension **dialectique** les anime. Tout l'effort de la morale pour Kant est de gérer pour le mieux un tel conflit, car l'homme ne peut pas se séparer de l'une ou l'autre de ces composantes de notre être. Je dirais même que l'objectif final de la morale est de contribuer à la réconciliation de celles-ci, même si la morale, à elle seule, ne suffit pas à l'assurer. Il faudra le recours à la religion.

La conception de l'homme que développe Kant est non seulement dualiste mais elle est fortement empreinte de manichéisme. Car tout ce qui procède de la partie somatique, de notre corps, est foncièrement suspect et dégradant pour l'homme (2). Tous nos désirs, qui sont autant d'inclinations et qui nous poussent à rechercher certains objets extérieurs à nous-mêmes, sont mauvais et nous conduisent à nous comporter de façon immorale quand ils constituent les mobiles propres de notre action, car ils nous rendent dépendants de ces objets.

(1) Kant était d'éducation **piétiste** (branche du luthérianisme), religiosité ascétique, voire même scrupuleuse.

(2) Kant est influencé par un héritage théologique qu'il ne maîtrise pas. Le concept théologique de "concupiscence" n'a de sens que dans le cadre de la distinction "nature" et "état de nature". Il est vrai que pour Luther la nature a été entièrement corrompue par le péché.

Mais en quoi consiste alors la moralité ? Ou, dit autrement, à quels types de mobiles un acte doit-il se référer pour pouvoir être qualifié de moral ? Il y a là une subtilité qu'il faut bien saisir si l'on veut comprendre l'originalité de la philosophie de Kant. Eh bien, la seule attitude légitime à adopter c'est la soumission inconditionnelle à un **impératif légal** qui me dit en conscience : "tu dois te comporter ainsi" ou " il faut faire ceci". Si j'agis uniquement en fonction d'un tel impératif, autrement dit si j'agis par devoir, et seulement dans ce cas là, alors j'agis de façon morale. Mon acte ne dépendra plus de la **singularité** d'un bien sensible mais de l'**universalité** d'une injonction secrétée par ma conscience ou ma raison (1).

La suspicion à l'égard du désir

Mais ceci ne se fait jamais spontanément et facilement. Pourquoi ? Parce que je suis sans cesse sollicité par des mobiles extérieurs et je n'arrive jamais à les exclure du champ de ma conscience. Tout le but de l'ascèse morale est de m'apprendre à mobiliser progressivement toutes mes énergies et à les orienter vers ce **respect** inconditionnel à l'égard de la loi morale (2). Cette ascèse est une lutte permanente contre mes désirs et mes représentations habituelles, qui perpétuellement me font rechercher des biens extérieurs. Kant précise que, dans de telles conditions, aucun de nos actes ne peut prétendre être parfaitement moral ; car nous subissons toujours plus ou moins l'attrait des réalités extérieures. Si l'homme n'était que raison, ses actions seraient nécessairement et spontanément "saintes" (parfaitement autonomes). Mais comme il est raison et sensibilité, la nécessité rationnelle s'impose à lui sous la forme d'un devoir à remplir.

La morale de Kant est foncièrement volontariste et pessimiste d'une certaine manière. Elle exalte l'**autonomie** et dénigre le **désir**. Cela ne vous rappelle-t-il pas la morale stoïcienne ? Cette exaltation de la liberté, paradoxalement, a quelque chose d'inhumain. Vous connaissez cette affirmation de Kant tout à fait caractéristique de sa démarche : "La morale n'est pas une doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes d'être heureux."

Mais cela veut-il dire qu'un jour nous serons effectivement heureux ? Car à quoi bon être dignes d'être heureux si nous ne pouvons pas être gratifiés de ce bonheur que l'on aurait mérité ? Vous voyez l'absurdité dans laquelle nous risquerions de tomber. Alors Kant s'en sort en affirmant la nécessité d'une réconciliation future (dans l'éternité) entre nos **désirs** (c'est-à-dire ce qui nous procure le bonheur et la joie) et notre **volonté**, entre notre affectivité et notre raison.

Mais cela suppose qu'une Providence toute puissante, c'est-à-dire Dieu,

(1) Les deux grandes caractéristiques de la raison, pour Kant, sont l'**universalité** et l'**autonomie**. Pour Kant la volonté n'est pas autre chose que la raison pratique.

(2) "Le respect est le seul sentiment moral, le seul mobile, qu'admette la morale kantienne. Ce n'est pas une inclination, ni une aversion, car on a en vue ni récompense ni châtement. C'est une soumission de la volonté à la loi, accompagnée de la conviction qu'on se grandit en obéissant." (R. Verneaux, in Histoire de la philosophie moderne, p. 163 - Ed. Beauchesne).

opèrera cette réconciliation entre la matière et l'esprit, entre ces entités qui dans notre condition actuelle sont en rapport de lutte absolue. Vous comprenez alors pourquoi, selon Kant, les trois grands postulats de la morale (les trois grandes valeurs dont l'homme ne peut pas se passer) sont la **liberté**, l'**immortalité de l'âme** et **Dieu**.

Il ne faut pas mésestimer l'influence luthérienne sur Kant : je pense en particulier à la fameuse thèse du **mal radical** développée par ailleurs par Kant. Elle rappelle étrangement la conception que Luther se faisait du péché originel et de ses conséquences sur la création tout entière : le mal est entré dans le cœur de l'homme et a, de façon radicale, vicié tous ses désirs. Vous savez que pour Luther, si le salut de l'homme est possible en Jésus-Christ, c'est malgré l'homme, jamais avec son consentement vraiment sincère et efficace.

Le seul aspect positif de la morale kantienne, c'est un certain sens de la vertu et du devoir, qui est nécessaire pour celui qui veut maîtriser les débordements de ses passions et développer une vie spirituelle authentique ; mais le grand risque d'une telle morale, c'est de cultiver la recherche excessive d'une autosatisfaction permanente, un repliement morbide sur soi-même, qui fait que l'on agit plus par respect de certaines valeurs, plus par obligation morale que par amour à l'égard de ceux avec qui l'on vit. Si je n'ai pas à mentir à l'égard d'autrui, ce n'est pas parce que je peux nuire à telle ou telle personne que je respecterais (à l'égard de qui j'aurais un sentiment de bienveillance), c'est parce qu'il **ne faut pas mentir** (c'est par pur respect d'une telle loi).

Enfin, une telle morale peut conduire au désespoir dans la mesure où, polarisée par une loi morale absolue et irréalisable, elle nous coupe progressivement de tout ce qui, en dehors de nous, peut progressivement nous enrichir, nous épanouir et nous permettre de nous développer pleinement. Nous nous trouvons certes devant une morale du **désintéressement**, mais qui est aussi une morale de l'**indifférence**.

Nietzsche et la réhabilitation de la vie

Mais voyons maintenant en quoi consiste la démarche de Nietzsche (né en 1844, mort en 1900). Avec toute son impétuosité et sa nostalgie de la vie, Nietzsche ne pourra pas ne pas réagir contre la morale de Kant. La morale de Kant était celle d'un professeur d'université, quelque peu méticuleux dans ses manières. Une anecdote célèbre raconte que pendant quarante ans, Kant ne changera d'itinéraire dans sa promenade quotidienne qu'une seule fois, pour aller prendre des nouvelles de la Révolution française...

Nietzsche est avant tout un artiste : deux tempéraments donc difficilement conciliables. "J'ai toujours mis dans mes écrits, nous dit Nietzsche, toute ma vie et toute ma personne, j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels." Cette confiance n'est pas totalement juste, mais elle montre bien à quel point Nietzsche a voulu réagir contre tout **esprit de système**, contre tout rationalisme. Ceci dit, il y a un effort proprement philosophique dans la démarche de Nietzsche, et il aboutit à une certaine vision de l'homme et de la conduite à tenir pour qu'il mène à bien son destin. Nietzsche est certes poète, mais il est aussi philosophe et c'est sur ce terrain que nous voulons le rencontrer et l'apprécier.

Qu'est-ce qui heurte Nietzsche dans la philosophie, dans la morale du devoir de Kant ?

C'est le renoncement à la **Vie**, c'est le refus de s'affronter directement aux événements, au profit d'un formalisme, d'une soumission inconditionnelle à la loi morale, qui vide la Vie de sa substance, de son infinie richesse, de son extraordinaire exubérance.

Car Nietzsche a une nostalgie obsessionnelle de la Vie. Nietzsche de par son tempérament, de par son éducation, de par toutes les blessures dont il souffrira tout au long de son existence, est un être meurtri, sans cesse au bord de la névrose : la nuit de la folie obscurcira même sa conscience les dix dernières années de sa vie, jusqu'au 25 août 1900, jour de sa mort.

Nietzsche récuse le dualisme de Kant hérité de Platon. Il ne peut supporter cette scission opérée en l'homme : entre une vie présente où il faudrait en permanence lutter contre ses tendances les plus vitales et une vie dans l'au-delà où l'homme serait enfin réconcilié avec lui-même et pourrait jouir enfin, à la façon d'une récompense, d'un bonheur effectif. La vie est là, présente partout et à tout instant, en nous comme au dehors. A quoi bon la chercher dans un arrière-monde construit par une imagination en mal de "nourritures terrestres"? Il n'y a plus de différence entre l'être et la vie : "L'être, nous dit Nietzsche, nous n'en avons pas d'autre représentation que le fait de vivre".

Oui, mais qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce que vivre authentiquement ? Car vivre ne va pas de soi : vivre c'est conquérir en permanence, c'est chercher perpétuellement à s'auto-dépasser. L'essence de la vie, c'est la **volonté de puissance** (qui n'est pas volonté de domination) (1). La morale de Nietzsche n'est pas une morale de la facilité, bien au contraire : elle est une morale foncièrement individualiste et élitiste.

Car, pour vivre pleinement, il faut se garder sans cesse de ce qui nous illusionne, en particulier de ces valeurs ou de ces contraintes qui aliènent notre créativité et qui reposent sur l'acceptation d'un sens qui serait inscrit dans les choses, sur l'acceptation d'une finalité extérieure à nous et qui orienterait notre existence.

"Savez-vous ce qu'est le monde pour moi ?", demande Nietzsche, "Un monstre de force, sans commencement, ni fin, une somme fixe de force ... Et voulez-vous un nom pour cet univers, une solution pour toutes ses énigmes ? Le monde, c'est la volonté de puissance, et rien d'autre."

"En vérité, nous dit encore Nietzsche, les hommes se donnèrent à eux-mêmes leur bien et leur mal. En vérité, ils ne les prirent pas, ils ne les trouvèrent pas, ils ne les écoutèrent pas comme une voix descendue du ciel.

(1) La "volonté de dominer" manifeste en fait une attitude de dépendance et donc de faiblesse. Elle procède donc du ressentiment et non de la spontanéité de la vie. Le fort, pour Nietzsche, n'a pas besoin de dominer. L'affirmation de la vie est au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme : elle est pure affirmation de soi. Si elle est cruelle, ce n'est pas par volonté de nuire, mais c'est parce qu'en elle-même elle est évolution, lutte pour la vie, survie du plus fort (l'influence de Darwin sur Nietzsche fut déterminante). L'erreur des biologistes jusque-là était de croire que la fin de la vie était le bien de l'espèce : "Erreur fondamentale (...) il ne s'agit pas du bien de l'espèce, mais d'obtenir des individus plus forts ; le grand nombre n'est qu'un moyen".

C'est l'homme qui mit des valeurs dans les choses, un sens humain : c'est pourquoi il s'appelle "Homme", c'est-à-dire celui qui évalue. Evaluer c'est créer. C'est par l'évaluation que se fixe la valeur : sans évaluation, la noix de l'existence serait creuse. Ecoutez donc, vous qui êtes créateurs."

Le rejet d'une nature humaine

Ce point de la philosophie de Nietzsche est très important : pour lui, il n'y a aucune **nature humaine**, aucune finalité préinscrite en l'homme qui orienterait ses actes et qui donnerait sens à sa vie. On retrouvera cette idée dans un courant qui nous est plus contemporain : l'**existentialisme** et en particulier celui de Sartre.

"L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, nous dit Sartre, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme."

Sartre comme Nietzsche ne nient pas la nécessité de se référer à des valeurs morales, ce qu'ils nient, c'est l'existence de valeurs morales objectives qui découleraient d'une quelconque nature humaine.

L'un comme l'autre exaltent une liberté humaine où l'expression de la créativité ne doit être soumise à aucune norme établie a priori. On comprend alors que pour Nietzsche l'activité suprême de l'homme est la philosophie au sens où elle est l'expression d'une volonté permanente de créer de nouvelles valeurs, de nouvelles manières de vivre (1). La pensée philosophique vécue ainsi devient l'art suprême, l'expression créatrice suprême par laquelle l'homme reconstruit, à partir du chaos initial des choses, un monde sans cesse réinventé. Et l'on débouche ainsi sur le mythe du **surhomme**, où l'homme apparaît enfin dans sa vérité ; entre l'homme et Dieu, il n'y a plus de distance, le fini et l'infini coïncident.

"L'homme noble, nous dit Nietzsche, possède le sentiment intime qu'il a le droit de déterminer la valeur et qu'il n'a pas besoin de ratification. Il décide que ce qui lui est dommageable est mauvais en soi, il sait que si les choses sont mises en honneur, c'est lui qui leur prête cet honneur. Il est créateur de valeurs. Tout ce qu'il trouve dans sa propre personne, il l'honore. Une telle morale est la glorification de soi-même." Retenez surtout cette dernière affirmation : elle est vraiment l'expression d'un délire. "Dieu est mort"... proclame Nietzsche par ailleurs, ou plutôt l'**Homme-Dieu** est né et Nietzsche en est le prototype...

(1) Cette "transmutation" des valeurs à laquelle Nietzsche nous convie suppose une critique radicale des valeurs en cours, œuvres d'une humanité dégénérée. Elles ont été inventées par les faibles, mus par le ressentiment et la peur de la vie, pour réduire les forts à l'impuissance. La première tâche est donc de "briser les anciennes tables de valeurs", d'affranchir l'homme des idoles qu'il s'est créées.

Il me faut maintenant conclure : il y aurait encore tellement de choses à dire, et des choses essentielles pour nous. Car l'histoire et la pensée de ces philosophes ne peuvent pas ne pas nous toucher, nous inciter à la réflexion.

Ce qui est intéressant à observer dans la réaction de Nietzsche à l'égard de la morale de Kant, c'est ce sursaut de l'homme qui ne veut pas succomber à l'impérialisme d'un légalisme moral dont on ne sait ni d'où il vient ni où il veut nous conduire. Nietzsche réagit contre ce dualisme insupportable pour l'homme qui veut s'assumer dans sa totalité : et il ne peut admettre cette suspicion morbide à l'égard de nos tendances vitales les plus profondes. En toutes choses, notre esprit est solidaire de notre corps : le péché n'est pas d'abord du côté du corps, mais de l'esprit. La morale doit être au service de la vie, de l'accomplissement maximum de l'homme et non l'inverse : la vie ne doit pas être asservie à la loi morale.

Hélas, Nietzsche est excessif dans sa réaction : voulant libérer l'homme de toutes ses peurs, de toutes ses étroitures, il exalte sa liberté au point de la conduire à l'**utopie** et à l'**auto-destruction**. Nietzsche évacue toute idée de nature humaine et en arrive à attribuer à l'homme un pouvoir de création quasi-absolu : l'aboutissement ultime est l'auto-glorification de soi. En langage psychologique, on peut appeler cela "narcissisme démentiel" ou "skyzophrénie avancée". De fait, Nietzsche vécut les dernières années de sa vie dans une certaine paix, comme si son angoisse de toujours avait été surmontée. Pour le génie tourmenté de Nietzsche, la paix ne pouvait advenir qu'au-delà de la rupture. Destin éminemment tragique et singulier que celui de Nietzsche !

Ce qu'il faut retenir, en ultime conclusion, c'est cette solidarité si étroite entre la philosophie morale et une certaine vision métaphysique de l'homme. Vous connaissez la nôtre, ici à l'ULSH. Certains pensent qu'on ne peut sortir de cette impasse : la morale de Kant est irrecevable, celle de Nietzsche conduit à l'absurde. Dès notre prochaine étape, nous montrerons comment, dans le prolongement d'une analyse réaliste de la personne humaine, on peut encore élaborer, aujourd'hui, une réflexion morale vraiment conforme aux aspirations et aux exigences profondes de l'homme.

CHAPITRE III

L'AMOUR D'AMITIE OU LA FINALITE DE LA "MORALE DU BONHEUR"

Lors des précédentes conférences, nous avons évoqué les diverses manières dont, de fait, la philosophie morale a été conçue par nos devanciers, et l'on a essayé de vous montrer, entre autres, comment Nietzsche s'opposait radicalement à la "morale du devoir" représentée par Kant, la position de Nietzsche étant par ailleurs plus artistique que morale. Vous savez bien que sur les derniers manuscrits de Nietzsche, écrits juste avant de mourir, apparaissent ces mots : "art, art, art !". C'est assez émouvant du reste de voir un homme terminer sa vie en la ponctuant de cette manière-là.

La vie de Nietzsche ne fut qu'un long drame : on ne peut le nier. C'est pour cela que sa personnalité attire et séduit tant, ce qui, cependant, n'est pas sans risque. Selon Heidegger, Nietzsche a été tellement loin dans sa réaction contre la philosophie classique, spécialement contre la philosophie de Kant, qu'il n'a pu lui-même établir les fondements d'une nouvelle philosophie. Son drame a été si profond, et toute son oeuvre en est l'écho, que l'on peut donner des écrits de Nietzsche des interprétations très diverses.

On pourra dire qu'à sa façon Nietzsche fut un très grand mystique qui n'a jamais vraiment renié ce qu'il portait au plus profond de lui (ce que je souhaite) ; on pourra dire aussi qu'il s'est opposé violemment à tout ce qui pouvait se présenter comme une tradition religieuse. Nietzsche assistait au grand drame de l'Europe. Jusqu'ici chrétienne, celle-ci se trouvait de plus en plus travaillée par les athéismes. Pour lui, le coeur du drame européen se trouvait là : "l'athéisme c'est la modernité", et pourtant il y avait quelque chose en lui qui ne pouvait lui faire admettre ce nouvel axiome. Les poèmes du jeune Nietzsche sont écrits comme des psaumes. Ce sont des cris, des appels à la miséricorde de Dieu. Nous nous situons au plan philosophique et non à celui de la foi chrétienne. Cette réflexion est loin d'être superflue pour le chrétien, car celui-ci reste un homme, et il est essentiel pour les

chrétiens comme pour les non-chrétiens de comprendre comment se pose le problème moral et quelle est la finalité de la philosophie morale.

Les trois modalités de l'éthique

Je crois qu'à partir de ces positions extrêmes et antinomiques - celles de Kant et de Nietzsche -, il faut reprendre le problème à la racine. Comment se pose le problème moral dans notre existence ? En quels termes convient-il d'explicitier un tel problème ? En sachant bien que, si l'on est chrétien, ce problème a pris une dimension nouvelle dans le contexte de la foi chrétienne. C'est du reste au niveau de l'éthique que les rapports entre le point de vue humain et le point de vue chrétien sont les plus délicats - et les plus intéressants - à déterminer. Dans quelle mesure pouvons-nous dire qu'il y a encore une morale purement humaine, ce que l'on appellera de façon impropre une "morale laïque" ? Je crois qu'il y a une éthique humaine et c'est son fondement que l'on va essayer de chercher. Mais au-delà de celle-ci, il peut y avoir une éthique religieuse, ainsi qu'une éthique chrétienne.

Il est essentiel de bien discerner ces trois niveaux, ou ces trois approches, de l'Éthique : humaine, religieuse, chrétienne. L'existence d'une éthique chrétienne ne rend pas caduques les éthiques religieuse et humaine. L'éthique humaine est l'éthique fondamentale et commune à tous les hommes. Quand les hommes découvrent qu'ils dépendent d'un Être suprême que les traditions religieuses appellent Dieu, que ce Dieu est notre Créateur, à ce moment-là ils se trouvent devant une nouvelle dimension de leur existence, la dimension religieuse.

Cet éveil du sens religieux peut très bien évoluer de diverses manières, en fonction des contextes de vie de chacun : il peut être étouffé, et en apparence, disparaître totalement. Le refoulement religieux est sans doute l'un des plus tragiques (et qui qualifie bien notre société moderne) : l'appétit religieux, inscrit au cœur de l'homme, pousse celui-ci à remonter à sa source, à rejoindre Celui qui est son origine. Cette attitude naturelle s'exprime dans l'adoration. Un être humain dont l'appétit religieux a été refoulé est un être qui est un peu errant toute sa vie, parce qu'il sera dans l'incapacité d'identifier son origine, parenté ontologique, dirions-nous. Notre âme spirituelle est créée immédiatement par Dieu. On connaît le drame des orphelins, de ceux qui ne savent pas qui sont leurs parents ! Même dans l'âge adulte ils portent en eux cette obsession : qui était leur père, qui était leur mère ? Si l'âme spirituelle a été créée par Dieu, elle porte en elle cette tendance radicale à être unie à son principe, à sa source : qui est son père ? Cette attitude est au fondement de la démarche religieuse, et plus particulièrement de l'adoration qui reste le geste fondamental de l'homme religieux.

Le discernement entre les trois approches de l'Éthique me paraît très important, et chaque fois que l'on traite un problème moral, on doit préciser à quel niveau on l'aborde, afin d'éviter de graves confusions qui ne peuvent que nuire à la recherche de la vérité et à la compréhension entre les hommes. Ce que nous étudierons cette année, c'est l'éthique la plus commune, l'éthique humaine. Si nous avons le temps, nous essaierons d'élargir quelque peu notre étude en évoquant les deux autres éthiques.

La morale n'a pas bonne presse aujourd'hui : auprès du grand-public elle est devenue synonyme de "devoir", d'"interdit" voire de "repression". On reconnaît bien qu'il est nécessaire de s'attacher à certaines valeurs, mais dans l'impossibilité de les fonder, on ne sait plus discerner entre l'accessoire (qui passe avec le temps) et l'essentiel qui subsiste.

Et c'est vrai, l'on ne peut pas se contenter de se référer à la tradition. Il me vient à l'esprit un souvenir d'Algérie. Je prêchais à des aumôniers militaires. Le soir, nous voyions les femmes revenir de la cueillette des olives, avec des fardeaux considérables. Les hommes étaient au café ! En tant que religieux je pouvais interroger l'homme de prière qui était avec eux : "comment se fait-il que les choses se passent ainsi ?". Il eut alors cette réponse admirable : "la tradition, les femmes travaillent, les hommes chassent". Vous voyez, la tradition peut justifier tout un certain nombre de choses. Certaines sont excellentes, d'autres sont plus contestables ! Je ne peux pas fonder ma vie morale sur la tradition. Je peux la baser sur la Foi, mais c'est différent. La tradition vient des hommes, la Foi vient de Dieu. La morale chrétienne repose sur la Foi. Elle s'aide néanmoins de la tradition qui se renouvelle en permanence. C'est le propre de toute tradition vivante. Saint Thomas nous dit que la tradition (l'autorité humaine) est en philosophie la dernière des raisons.

Le fondement de toute exigence morale

Aujourd'hui, il faut redécouvrir la signification d'une exigence morale. Pourquoi se conformer, dans sa vie, à certaines normes ? Qu'est-ce que la conscience morale ? L'homme, à la différence de l'animal, est un être moral. Après Nietzsche, le problème doit être repensé dans toute sa radicalité.

Lorsque toute référence morale n'est plus prise en compte, l'être humain tend rapidement à se dégrader et à devenir dangereux. Quand la vie humaine ne s'établit que sur un rapport de forces, quand on exclut tout respect mutuel, il ne peut pas y avoir de paix.

Au fond, c'est à la lumière de ce qu'il y a de plus profond dans nos aspirations que l'on peut découvrir le sens de l'exigence morale. Quand on a aimé au sens fort, quand on a essayé de réfléchir sur ce que l'on vivait, alors on peut prendre conscience de ce qu'est la morale. Et l'on touche alors à quelque chose de plus profond que l'"impératif catégorique". Notre soif d'aimer n'est pleinement elle-même que lorsque l'amour a pu se développer. Nous avons du mal à faire la différence entre l'amour et le désir. Un amour qui n'en reste qu'au stade du désir n'est pas un véritable amour. La morale ne peut pas se fonder sur le seul désir. Le désir est un amour qui se cherche.

Le fondement de la morale est une fin, c'est-à-dire que c'est dans la réalisation d'un amour parfait que se fonde l'exigence morale, car cet amour est au-delà de la spontanéité du désir. Il suppose une maturation qui n'est pas possible sans l'éveil de la conscience morale. D'habitude, on fonde quelque chose sur une base, ici il s'agit d'une fin, car ce qui finalise l'homme, c'est l'amour personnel. Et l'"amour personnel" ne se confond pas avec l'"amour passionnel" qui, lui, reste trop impulsif. L'amour authentique est au-delà des impulsions, des désirs, et nous unit à un bien personnel qui nous attire.

Cet amour, nous ne pouvons le vivre que parce qu'il y a en nous une **capacité spirituelle d'aimer**, ce que philosophiquement nous appelons la **volonté**. L'amour personnel procède toujours de la volonté. Depuis Descartes nous avons une vision très "volontariste" de la volonté : la volonté n'est conçue que comme un **pouvoir**, une "efficacité". Ce qui fait que dans le langage courant nous disons d'un homme : "il a beaucoup de coeur, mais il manque de volonté !" Nous opposons la volonté et l'amour, ou pour le moins nous ne les associons pas du tout.

Les diverses modalités de l'amour

En réalité, si nous analysons les choses de plus près, nous comprenons que notre volonté est radicalement une capacité spirituelle d'aimer. L'amour dans ce qu'il a de plus authentique est volontaire parce qu'il procède de la faculté constitutive de notre être qu'est la volonté. Dans l'être humain, il y a les instincts, les passions, l'imagination, l'intelligence et il y a aussi la volonté comme faculté affective spirituelle. L'amour est complexe et présente des aspects divers. L'amour peut se développer à des niveaux différents. La difficulté, c'est que ces diverses modalités de l'amour sont vécues simultanément. Un véritable amour humain est principalement spirituel, mais il intègre toujours des éléments passionnels.

Corrélativement, on ne peut pas se laisser entraîner par un amour imaginaire et passionnel : l'aspect volontaire est toujours présent même si au fond il peut être sous l'emprise du passionnel. L'amour nous prend toujours dans tout ce que nous sommes.. L'amour spirituel ne s'érige pas contre l'amour passionnel, il l'assume et le purifie. Ce qui ne va pas de soi, car l'amour passionnel est impulsif et peut tout submerger. L'amour spirituel, lorsqu'il est suffisamment affermi, devient capable de capter cet amour passionnel pour que l'amour soit l'acte de toute la personne. L'amour a ce réalisme unique qui consiste à mettre à contribution, si j'ose dire, toutes les composantes de mon être.

Lorsque je pense, c'est-à-dire lorsque j'exerce mon intelligence, ma personne n'est pas aussi engagée. L'intelligence opère toujours selon un mode abstrait, même si cette abstraction suppose toujours un enracinement dans le sensible (je ne pense jamais sans le concours de la sensation). L'amour ne suppose pas ce mode abstrait. L'amour me met d'emblée en relation avec la personne, la réalité que j'aime. "L'amour c'est mon poids", disait saint Augustin, c'est-à-dire que l'amour me saisit tout entier et m'attire vers celui que j'aime. A la suite de saint Augustin, saint Thomas précisera : "L'amour est extatique". Il me transporte au-delà de moi-même. Alors qu'un amour trop exclusivement passionnel me ramène à moi-même. L'amour suppose l'intériorité, mais il requiert d'abord ce caractère extatique, ce mouvement par lequel nous sommes présents à l'autre.

Quand nous parlons de l'amour nous sommes obligés de nous exprimer en termes apparemment contraires. L'amour est à la fois extatique et source d'intériorisation. L'amour me rend à la fois fort et vulnérable. Ajoutons que pour être accompli, l'amour exige la réciprocité : "j'aime l'autre et il m'aime". Dans l'amour ou l'amitié, c'est l'autre que je considère comme mon bien. Il est source pour moi de dépassement et me finalise. En tant que personne, il est un certain absolu, il peut donc contribuer à mon propre achèvement. Il y a un repos dans l'amour. L'amour permet l'épanouissement de ce qu'il y a de plus profond en moi, ma capacité spirituelle d'aimer, la volonté. Cet amour est parfait parce qu'il aime l'autre pour lui-même et l'autre répond explicitement à cet amour. Si j'ignorais l'attitude de celui que j'aime à mon égard, je resterais toujours dans l'inquiétude, et dans la fébrilité.

Il n'y a de dépassement que par l'amour spirituel

L'amour spirituel est capable de surmonter la temporalité, ce qui explique qu'il peut durer. Les passions sont toujours soumises au temps, et elles peuvent faire avorter un amour spirituel. C'est pour cela que nous avons besoin de savoir que notre amour est actuel. Quand on sait que l'autre nous aime pro-

fondement, notre coeur se trouve dans le repos. Et pourtant vous n'aimez pas l'autre "parce qu'il vous aime : l'amour est toujours inconditionnel. Psychologiquement, on serait tenté de dire que j'aime l'autre parce qu'il m'aime. Mais en réalité, ce qui est d'abord visé dans l'amour c'est l'autre, en tant qu'il est **un bien** pour moi, quels que soient les sentiments qu'il puisse avoir pour moi. Bien sûr ces sentiments importeront pour conférer à l'amour une plénitude qui exige la réciprocité, mais l'amour véritable ne préjuge pas de cette réciprocité : il la souhaite mais ne la commande pas.

L'amour que l'autre a pour moi n'est pas quelque chose de substantiel, ne coïncide pas avec son être. On dira qu'il est **intentionnel** : je ne suis pas mon amour. Mon amour ne va pas jusqu'à s'identifier à ma réalité substantielle. Philosophiquement, il faut être lucide sur le fait qu'il y a en moi quelque chose qui est le bien de l'autre, mais qui n'est pas mon amour. Je suis le bien de l'autre parce que je suis une personne humaine. L'autre peut se reposer dans ce que nous sommes. L'amour suppose ce dépassement à l'égard de soi-même, ce don de soi-même à l'égard de l'autre en tant qu'il est mon bien, c'est-à-dire une réalité personnelle, douée d'une âme spirituelle. Quand on aime quelqu'un, on désire qu'il développe ce qu'il y a de meilleur en lui, de plus unique.

Il n'y a pas de véritable amour sans lucidité

Il faut aussi bien percevoir les rapports entre l'intelligence et l'amour. On ne peut aimer que s'il y a au préalable une connaissance de celui pour lequel on va se prendre d'amitié. La connaissance mesure-t-elle l'amour ou bien est-ce l'inverse ? Est-ce que j'aime cette personne en fonction de la connaissance que j'en ai, ou bien est-ce que je l'aime pour elle-même, quelle que soit la connaissance que j'en ai ? Je crois que lorsque l'on mesure son amour au degré de connaissance que l'on a de quelqu'un, celui-ci n'est pas véritable, et risque de s'éteindre à tout moment.

L'amour est conditionné par la connaissance, mais l'amour finalise la connaissance, l'amour appelle une connaissance toujours plus approfondie de l'autre. En ce sens-là l'amour devance la connaissance. Mon amour doit d'abord être mesuré, déterminé, spécifié par la réalité personnelle que j'aime. Dès que nous aimons, nous comprenons très bien que notre intelligence est au service de l'amour. C'est ce que saint Thomas appelle la perspicacité de l'intelligence. L'amour ne supprime donc pas l'intelligence, mais une intelligence au service d'un plus grand amour. Du reste, on ne peut connaître vraiment une personne qu'en l'aimant.

Un véritable amour doit toujours rester lucide, c'est-à-dire toujours conscient des limites de nos qualités. Mais quand on aime, on regarde en premier lieu les qualités. Quand on aime, on a cette "intelligence du coeur" comme on dit. J'ajoute que c'est dans l'amour d'amitié que nous comprenons la fidélité. Cela montre que dans un amour personnel on se trouve devant une réalité qui demeure.

Enfin, l'amour d'amitié donne le sens de la responsabilité. On peut dire que le sens moral, dans toute sa force, naît à l'intérieur de l'amour d'amitié. Il me rend responsable au sens où il me fait comprendre que je ne peux pas poser n'importe quel acte, car l'autre en subirait les conséquences. Lorsqu'on est en présence de quelqu'un que l'on aime, on est attentif à ses gestes, à ses paroles, parce qu'il y a un respect profond à l'égard de l'ami. La responsabilité ne s'exerce pleinement que dans l'amour. L'amour, pour grandir, va me demander un certain nombre d'efforts. Cela va exiger une conquête

progressive sur nous-mêmes, le sens moral ne peut pas être séparé de l'amour spirituel. L'impératif moral, la voix du devoir, peut suffire pendant un temps, mais cela ne dure pas. Dès que des situations difficiles se présentent, la référence aux devoirs, aux valeurs morales paraît injustifiée, plus contraignante que gratifiante. Tandis qu'un véritable amour personnel va nous donner la force et nous motivera pour assumer nos responsabilités.

CHAPITRE IV

L'INTENTION MORALE, OU LA SOURCE DE TOUT AGIR HUMAIN

Lors de la dernière conférence, nous avons essayé de mieux cerner l'enracinement et la finalité de l'agir moral, et à partir de là, de mieux comprendre la signification, la raison d'être de la morale.

La **moralité** ou la **conscience morale** n'est pas un fait premier dans notre vie : certes, elle accompagne chacun de nos actes, leur donne une note particulière, mais elle ne constitue pas la source première de nos actes et de nos motivations. Ce qui pousse l'homme à agir, en premier lieu, ce qui le motive fondamentalement, ce n'est pas l'**obligation morale** ou le respect du **devoir** (la référence à des valeurs) comme le prétendait Kant, c'est cet **appétit naturel** profondément ancré en son être et qui le fait rechercher son propre accomplissement et ce en s'unissant à des **biens spirituels**.

"Tout homme recherche le bonheur ou à être heureux", disait Aristote, et cela est tout à fait juste. Ainsi en est-il de la condition humaine : chaque homme naît avec tout un certain nombre de virtualités en lui et toute sa vie durant, il va obstinément chercher à les satisfaire avec réussite ou non, toujours de façon maladroite et laborieuse. Tout homme aspire à un tel accomplissement : celui-ci ne constitue pas une donnée initiale ou le résultat du hasard ; il est toujours à conquérir ; il est toujours le fruit d'une longue quête. En outre nous savons que cet accomplissement ne peut être absolu dans notre condition actuelle. En ce sens il faudrait distinguer le bonheur humain que vise la morale philosophique, bonheur limité principalement par la **mort**, et la béatitude ou la vie éternelle à laquelle se réfèrent les traditions religieuses.

La tendance la plus fondamentale de l'être humain, c'est la **capacité d'aimer des êtres personnels, des êtres spirituels**. L'homme, en tant qu'esprit, ne peut être pleinement lui-même qu'en communiant avec d'autres êtres

spirituels. L'amour est toujours **extatique**, c'est-à-dire qu'il me porte vers un être autre, extérieur à moi-même et avec lequel je veux établir un lien mutuel. Mais ce lien, cette dépendance n'expriment pas une **aliénation** : car c'est dans cet échange que je me retrouve moi-même, que je réalise ma propre personnalité, que j'accède à mon propre accomplissement.

L'amour plénier nécessite le respect des exigences morales

C'est parce qu'aimer de façon authentique et plénière ne va pas de soi que la vie morale est nécessaire, que la référence à des valeurs morales est nécessaire, que l'acquisition des vertus est nécessaire. C'est parce que l'amour n'est pas pur jaillissement du désir, pure spontanéité (comme la connaissance n'est pas pure intuition) que l'appel à la raison est nécessaire dans la conduite de la vie humaine. Le sens moral naît à l'intérieur de l'amour et doit toujours en être enveloppé : il s'y enracine (et y trouve donc sa justification dernière) et il y conduit, au sens où il va permettre à cet amour de se purifier, de se fortifier et de se développer tout au long de mon existence.

Au fond, la vie morale est cette conquête progressive sur moi-même, qui va me rendre plus accueillant, plus disponible à l'égard de celui que je veux aimer. Ou, dit autrement, la vie morale, c'est cet effort constant et jamais achevé par lequel je vais unifier, organiser et amplifier toutes mes énergies pour les mettre au service d'un amour toujours plus spirituel et plus parfait.

L'amour implique toujours une spontanéité, le jaillissement de mes tendances les plus vitales, mais pour atteindre une certaine excellence, il exige toujours un long apprentissage et une grande maîtrise de toutes mes énergies. Loin donc de constituer un obstacle à la recherche du bonheur, l'éducation morale, si on la comprend ainsi, en est au contraire un moyen nécessaire et privilégié. Un amour humain authentique suppose une lente maturation, une mobilisation progressive de toutes les énergies de la personne. Au fond, la prise en compte de l'exigence morale, c'est la volonté d'aimer d'une façon toujours plus qualitative. Le secret de la vraie morale est là.

Ainsi, au point de départ, et de façon constamment sous-jacente, il y a l'amour ou la capacité d'aimer (on l'appelle aussi la **volonté** ou le **coeur**). Celle-ci est une donnée de notre être, et comme telle, elle demeure inconsciente, à l'état "latent", comme disent les psychologues. Mais, comme une source cachée, elle ne demande qu'à sourdre et à faire naître un amour réel, effectif, et ainsi, passer de l'état virtuel à l'état actuel.

La présence et la rencontre avec une autre personne, quand les conditions sont propices vont faire naître un **désir** : le désir est la première phase d'éveil de l'amour. Autrui m'apparaît alors comme un "**bien**", c'est-à-dire comme une réalité digne d'être aimée, qui m'attire et que je veux connaître et aimer réellement. Autant l'amour initial est inconscient, purement virtuel, en attente absolue, autant, avec la naissance du désir, l'amour va chercher à devenir conscient et actif, car il suppose la présence réelle d'une personne qui m'attire et que je veux aimer davantage.

Seulement l'expérience montre que cette présence et ce désir ne suffisent pas à susciter d'emblée un amour qui puisse vraiment nous combler : ils sont certes nécessaires pour faire naître cet amour effectif, mais ils ne remplissent pas d'emblée notre soif d'aimer. L'amour véritable et la communion se vivent toujours au terme et non au point de départ. Ce désir devra

donc s'épanouir progressivement tout au long d'un vécu, pendant lequel chacun se laissera découvrir par l'autre et se donnera jusqu'à ce qu'il a de plus intime en lui-même. C'est ici que se situe peut-être la différence entre l'**amour passionnel** et l'amour authentique. En effet, l'amour passionnel consiste en une exacerbation du désir, sans qu'il y ait un réel dépassement à l'égard de ce désir. Dans l'amour-passion, il y a comme un refus d'accéder à l'amour véritable (comme une sorte de peur de se donner réellement), et l'on peut se complaire à vivre les choses ainsi... Comme si l'on pouvait goûter les fruits de l'amour sans en assumer les exigences et les risques. C'est méconnaître très profondément notre condition.

La naissance de l'intention morale

Lorsque nous assumons pleinement ce désir, il fait naître alors en nous ce que nous appelons une **intention morale**. Mais que voulons-nous dire par là ? Quelle différence faut-il établir entre "désir" et "intention morale" ? Je crois qu'il y a là un point essentiel qui mérite notre attention, et que bien souvent les philosophes ont mésestimé ou insuffisamment expliqué.

Il en est du désir comme de la joie. En effet, l'un comme l'autre manifestent la présence de l'amour sans pouvoir le contenir. L'un y tend à la façon d'un appel, l'autre en est la conséquence, comme le couronnement. Le désir est un amour inchoatif qui se cherche et qui tend vers quelque bien qui lui échappe (1). Entre le désir et l'amour effectif ou la communion, il y a donc tout un cheminement nécessaire que même une vie entière ne pourra jamais assurer pleinement.

Eh bien, c'est là que l'éducation et l'exigence morales peuvent trouver leur place ! L'expérience courante nous le montre : un désir qui reste livré à lui-même et ne débouche pas sur un engagement concret tendra à disparaître. Ainsi en est-il de tout désir velléitaire qui se satisfait davantage de la représentation imaginaire du bien à atteindre que de la réalité propre de ce bien. De tels désirs peuvent être véhéments et passionnels ; ils ne parviennent pas à s'affranchir de l'imaginaire, dont ils demeurent tributaires.

Cette emprise de l'imaginaire peut du reste se manifester d'une double manière : je peux désirer un bien légitime (vivre un amour conjugal avec telle personne, par exemple) mais sans en poursuivre assez longtemps la conquête. Une certaine peur d'affronter la réalité elle-même (et là nous trouvons la velléité proprement dite) peut m'interdire de faire les pas décisifs

(1) Cet "amour inchoatif" est déjà un amour aussi imparfait soit-il. Et si les éléments sensibles et imaginaires y sont majoritaires, si j'ose dire, l'élément spirituel (procédant de la volonté) y est présent. Il est bien plus qu'un simple "élan pulsionnel", qu'une simple "décharge affective", pour reprendre les expressions de Freud. L'anthropologie matérialiste de celui-ci l'oblige à développer une théorie de la **sublimation** qui n'explique rien et qui n'est pas conforme à ce que suggère l'expérience. Freud suppose qu'un désir, à l'origine purement somatique, puisse se métamorphoser et se donner à un moment donné des **objets idéaux**, alors qu'à l'origine, ils ne se portaient que sur des objets matériels. L'expression "objet idéal" est du reste ambiguë, et nous lui préférons celle de "bien spirituel" : le spirituel est aussi réel que le matériel, tout en lui étant irréductible. L'idéal ressortit à l'imaginaire et reste donc lié au sensible et au matériel.

et de vivre un amour réel. Mais je peux désirer un bien imaginaire, et me contenter du plaisir que vivre un rêve peut procurer.

C'est le cas de l'amour passionnel ou romantique : on se satisfait davantage de la représentation de l'amour que l'on peut éprouver pour une personne, que de la présence et de la réalité même de cette personne. L'**autre**, au fond, n'est qu'un prétexte à mes propres phantasmes. On pourra même chercher à mettre des obstacles entre soi et l'autre, afin de rester dans cette distance à l'égard du réel dont se nourrit l'imaginaire. (1)

Le drame de l'amour velléitaire et imaginaire, c'est que malgré la richesse des émotions et des sentiments qu'il peut susciter, il reste profondément inefficace et stérile, et ne peut satisfaire véritablement la personne, car il ne nous permet pas de rejoindre la réalité elle-même.

La dynamique de l'amour est autre que celle de l'art

Cependant, il ne faudrait pas croire que ce qui importe pour vivre heureux c'est de "réussir sa vie" au sens où seule l'efficacité pourrait garantir à l'homme un certain bonheur. Une certaine tendance philosophique (je pense à Nietzsche ou à Sartre, par exemple) veut exalter une ascèse morale qui serait entièrement au service d'une **inspiration** ou d'un **projet** de vie dont le choix ne reposerait sur aucun a priori. C'est une tendance très actuelle : l'exigence morale ne se réduit alors qu'à la fidélité à l'égard de son propre choix initial : celui-ci étant établi en toute liberté.

Dans une telle perspective, ce qui compte c'est d'inventer un projet assez grand et ambitieux pour remplir toute une vie : il peut y avoir dans cette approche de la vie humaine quelque chose de très séduisant. Ce qui est alors recherché principalement, c'est le sentiment grisant d'une liberté totale qui n'a de compte à rendre à personne, d'une solitude qui se suffit à elle-même. Au fond, on transpose la solitude de l'artiste (face à son oeuvre) dans le domaine de la vie morale : l'attitude artistique devient un modèle pour toute forme de vie, pour tout comportement.

En réalité, on peut faire remarquer ici que l'artiste n'est jamais totalement seul : son oeuvre elle-même n'existe pleinement que **grâce à la reconnaissance des autres**. Je trouve cela très frappant, et cela nous montre à quel point ma propre affirmation dépend de mon rapport à autrui. Autrement dit, nous sentons bien qu'il ne suffit pas de se donner un **idéal** dans sa vie, de réaliser un projet. Là encore, l'imaginaire lié à une certaine exaltation peut nous jouer des tours. Si le projet de gagner le maximum d'argent me séduit, pourquoi n'envisagerais-je pas toute ma vie en fonction d'un tel projet ? Après tout, il y a quelque chose d'exaltant à toujours conquérir de nouveaux marchés. Si le projet d'exercer les plus hauts pouvoirs ou d'acquérir la plus grande érudition dans telle discipline me séduit, pourquoi ne mobiliserais-je pas toutes mes énergies pour la réalisation d'un tel dessein ? Vous voyez bien : on peut faire des projets dans sa vie, réaliser telle ou telle entreprise,

(1) C'est ce que Denis de Rougemont a bien montré tant dans L'amour et l'Occident que dans Les mythes de l'amour : "La passion est cette forme de l'amour qui refuse l'immédiat, fuit le prochain, veut la distance et l'invente au besoin, pour mieux se ressentir et s'exalter." (Cf. Les mythes de l'amour)

mais le grand danger est de faire coïncider sa vie avec de tels projets. "L'art est un anti-destin", disait Malraux, mais même le philosophe peut pressentir que c'est vraiment dans la vie intérieure et dans l'amour partagé que l'homme accomplit vraiment son destin.

Réduire sa vie à une oeuvre et la vivre comme une sorte de jeu ne peut conduire qu'aux pires absurdités et finalement qu'au désespoir. Nous aurons l'occasion de revenir sur les rapports et les différences existant entre la vie morale et l'activité artistique.

Pour atteindre son terme, le désir devra donc être assumé dans une intention morale, de telle sorte que l'attrait initial à l'égard d'un bien fasse naître une volonté ferme de tout mettre en oeuvre pour m'unir effectivement à ce bien. Ce qui va exiger tout un discernement de la part de mon intelligence : mon intelligence va progressivement purifier mon désir de tous les éléments imaginaires qui auraient pu s'y introduire.

Ce discernement doit non seulement tenir compte de ce que je suis en tant qu'homme : une intention véritable doit tenir compte des exigences profondes de ma nature et de ma volonté. Elle doit m'orienter vers un amour personnel (là il peut y avoir plusieurs modalités, l'amour conjugal, au niveau humain, a une certaine excellence : saint Thomas l'appelle "maxima amicitia"). Au point de vue religieux ou chrétien, l'amour de Dieu peut encore nous finaliser davantage. Mais l'amour de Dieu reste toujours solidaire de l'amour du prochain. Vous connaissez tous cette phrase si forte du Christ : "Quiconque dit aimer Dieu, et n'aime pas son frère est un menteur".

Mais par ailleurs, ce discernement devra tenir compte de ce que je suis individuellement, de mon caractère, de mes qualités innées et acquises, de mes habitudes, de mes goûts, etc. L'intention, à ce titre, implique déjà une certaine décision, car elle va orienter de façon très concrète tous mes actes présents et futurs ; elle va constituer comme le fil conducteur de tous mes choix et décisions ultérieures.

Du bien qui attire à la fin que l'on recherche

Ce qu'il faut bien percevoir ici, au plan philosophique, c'est le **passage du bien à la fin**. Le désir, comme premier éveil de l'amour, nous met en contact avec une réalité qui m'attire : celle-ci se présente donc comme un bien pour moi. (Une réalité peut être considérée comme un bien dans la mesure où elle peut achever ce qui est virtuel, combler une attente et donc susciter un désir). L'intention morale va faire que ce bien (cette réalité désirée) va devenir une fin, c'est-à-dire un but dans ma vie. A partir de ce moment-là, je vais tout mettre en oeuvre pour atteindre ce bien, dans toute sa richesse et sa complexité, et m'unir à lui. Je cesse alors de subir simplement l'attrait d'une réalité qui m'est extérieure pour ne pas dire étrangère et je mobilise tout mon être pour susciter les conditions d'une relation en profondeur. Je cite ici le Père Philippe : "Lorsque nous orientons nos énergies et nos possibilités vers la conquête et la possession d'un bien déterminé, nous sommes assurément en face d'une activité particulière : l'**intention morale**".

L'intention comme telle, bien sûr, ne suffit pas, mais elle est le point de départ et l'inspiratrice de toute une série d'actes concrets qui vont me conduire réellement au bien désiré. L'intention, en effet, nous oriente immédiatement vers une fin que nous voulons atteindre et vers les moyens adaptés à l'acquisition de cette fin. Elle nous oriente pratiquement en nous projetant

vers cette fin et en mobilisant nos énergies en vue de son acquisition.

C'est pourquoi l'intention ne regarde pas seulement la fin en elle-même, en tant qu'elle est capable de m'achever dans ma réalité profonde, mais elle regarde la fin en tant qu'elle détermine toute une série de biens intermédiaires qui lui sont essentiellement ordonnés et qui nous permettent de tendre efficacement vers elle.

Il est très important de souligner ce double aspect de l'intention. En effet, quand nous disons "intention", nous disons présence "intentionnelle", présence "spirituelle" en moi d'un bien qui, lui, dans son existence propre, est extérieure à moi-même. Cette présence "intentionnelle" en moi de la réalité aimée constitue déjà un lien secret et embryonnaire entre moi et elle. Mais qui dit "intention" dit aussi tension vers cette réalité dont la découverte est à faire et à laquelle je veux être étroitement uni.

Cette intention va donc être la source permanente de toutes mes décisions, de tous mes actes. Il ne suffit pas pour vivre de façon pleinement humaine de décider et d'agir tout court ; il y a un activisme qui peut être très destructeur. L'intention morale a pour fonction d'orienter mon action vers des biens légitimes, c'est-à-dire susceptibles de m'achever en tant qu'homme. En ce sens-là, elle constitue bien une source de tout agir humain, authentique. C'est l'intention morale qui va être le fil conducteur de mes actes à venir. Elle donne le long terme, sans lequel mes décisions risquent d'être prises à l'emporte-pièce, sans perspective et sans progrès possibles.

Si l'intention morale est bien une activité primordiale, et rend possible la décision, elle ne doit pas être regardée comme un acte simple et qui jaillirait de source. En fait, il s'agit déjà d'une activité très complexe, très élaborée, qui suppose une étroite collaboration entre l'intelligence et la volonté. En effet, il s'agit de découvrir que tel bien peut être pour moi une **fin**, c'est-à-dire qu'il peut devenir le principe d'un ordre, en organisant et en finalisant toute une série de biens intermédiaires, de moyens utiles. Découvrir un bien comme ce qui va me finaliser dans ma vie exige que l'on dépasse tout ce qui relève de l'imaginaire, tout ce qui relève du sensible et du passionnel pour se situer dans une perspective vraiment spirituelle. Le concours de l'intelligence ici est donc essentiel et une longue maturation de l'esprit est nécessaire pour qu'un homme puisse vivre une véritable intention morale : je crois qu'un des signes qui manifeste le caractère proprement adulte d'une personne, c'est qu'elle est capable de se donner une intention de vie comme fil conducteur de ses actes et bien sûr d'y être fidèle, quelles que soient les circonstances.

Au fond, pour nous résumer, nous pouvons dire ceci : l'intention morale est source d'un agir humain authentique au sens où elle est ce qui va permettre en premier lieu à mon agir d'atteindre un certain accomplissement. Cette intention est morale au sens où elle me relie réellement à un bien susceptible de répondre aux aspirations de ma volonté, comme capacité d'amour spirituel.

Elle est morale aussi parce qu'elle est capable de susciter un certain ordre dans mes actes concrets afin de leur permettre de contribuer progressivement et efficacement, au fur et à mesure des situations qui se présentent, à la satisfaction plénière de ma volonté.

Au fond, il n'y a pas de différence entre un agir humain et un agir moral, si ce n'est qu'un agir n'est authentiquement humain que s'il est moral, ce qui suppose que nous soyons capables d'introduire dans nos comportements

une certaine ordonnance, discernée et consentie, qui contribuera à ce que, de décision en décision, d'acte en acte, et ce quelles que soient les circonstances, nous puissions nous approcher d'un bonheur toujours plus assuré et source de joie.

Terminons en disant que, comme nous l'avons déjà indiqué, si l'intention donne l'orientation fondamentale de notre agir (si elle donne le cap qui mènera au port), cette orientation **telle quelle** ne pourra suffire pour nous permettre d'affronter les circonstances et les vicissitudes de la vie quotidienne. L'exigence de réalisme qui inspire la vie morale demandera donc à ce que d'autres actes spécifiques soient posés pour permettre à l'agir humain d'atteindre son terme.

Mais, dans tous les choix ou délibérations ultérieures, dans toutes les décisions que je serai amené à prendre, mon guide premier, ma référence constante sera l'intention, cette orientation originaire, et qui, à la façon du levain dans la pâte, fera lever en moi une personnalité conforme à la noblesse de l'être humain.

CHAPITRE V

LE CHOIX MORAL, MANIFESTATION DE LA LIBERTE

Quand je suis en présence de l'amour, je suis en présence de quelque chose d'unique, qui m'élève, m'agrandit, m'ennoblit, et me donne une dignité unique. Nous parlons ici de l'**amour spirituel**, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus profond dans l'amour. Cet amour est au coeur de ce que les philosophes (je pense à Aristote) appellent l'**amour-philia**. Et cet amour ne peut naître qu'en l'homme, parce qu'il en a métaphysiquement la capacité, en tant qu'être spirituel, en tant que personne.

Il faut bien voir que cet amour est évolutif, perfectible, car il assume les conditions concrètes de l'homme, à savoir d'un être en devenir, d'un être qui se cherche et qui n'atteint pas d'emblée son bonheur plénier. Personne d'entre nous ne peut prétendre avoir atteint son accomplissement dernier. En permanence, nous essayons d'aimer mieux. C'est par l'amour, qui révèle par excellence l'esprit, que le coeur s'agrandit aux dimensions de Dieu. Et ceci est déjà compréhensible au niveau philosophique. Le philosophe peut affirmer que Dieu est amour. Le philosophe peut dire qu'il y a dans l'amour quelque chose qui permet à l'homme de dépasser ce qui relève du conditionnement. C'est pour cela que le psychologue est toujours impuissant en face de l'amour : celui-ci échappe à son analyse. Le philosophe regarde tout ce qui conditionne l'amour, mais non l'amour lui-même.

L'amour relie l'homme à ce qui le finalise et l'accomplit. Et c'est dans la mesure où l'on passe du **bien** à la **fin** que l'on découvre comment l'amour suppose, pour son épanouissement, une **intention morale**. L'amour comme tel n'est plus finalisé, il est au-delà de toute finalisation. Il est déjà notre bonheur. L'amour a en lui-même sa propre signification. Il est ma fin, dans la mesure où il mobilise toutes mes énergies, où il me concentre totalement sur lui parce que je dois le conquérir. Une fin, on tend vers elle pour s'en approcher. Tandis qu'un bien, on l'aime, tout simplement.

L'amour est source de l'intention morale, mais l'intention est autre chose que cet amour. L'intention nous fait "tendre" vers une fin ; l'amour nous met dans un certain repos intérieur. L'intention provient de l'amour mais celui-ci implique quelque chose de plus. L'intention, dans son développement, va faire naître le **choix**. On n'agit pleinement en tant qu'homme que lorsque l'on choisit. Le choix caractérise la condition humaine d'une manière très particulière. Par l'amour, je suis dépassé ; par l'intention, je me mobilise vers une fin ; par le choix, je m'affirme. Dès que l'on choisit, on s'engage. Les intellectuels éprouvent toujours une grande difficulté à choisir et donc à s'engager !

Le choix est un acte complexe, car s'y entrecroisent de façon très intime l'**intelligence** et la **volonté**. C'est sans doute pour cela qu'il caractérise d'une façon si profonde la **personne**, plus que le désir et l'intention. Il est toujours frappant d'entendre une personne nous exposer son choix : c'est parfois très déroutant. Le choix appelle toujours une justification : il cherche à s'exprimer à travers des motifs, des raisons, car il procède bien de l'intelligence.

Situation du choix dans l'acte humain

L'intention de vie nous engage car elle nous fait tendre vers une fin, mais le choix nous engage d'une façon plus radicale, il nous fait adopter des moyens concrets. Notons cependant qu'ici je regarde le choix à l'intérieur de l'amour d'amitié : le choix porte sur l'ami, et non pas vraiment sur un moyen.

Mais je voudrais encore préciser en quoi le **choix**, l'**intention** et l'**amour initial** (le désir) se différencient. Tout ce que nous disons s'inscrit dans une analyse philosophique. Dans notre vie, désir, intention et choix sont souvent très intriqués. Ne prenez donc pas les distinctions qu'opère cette analyse pour des distinctions matérielles, chronologiques. Lorsque nous distinguons les différents "éléments" ou "moments" de l'acte humain, il ne faut pas tomber dans une vision simpliste des choses. Tous ces éléments sont profondément solidaires et interdépendants. C'est l'amour "philia" qui porte tous ces moments leur donne leur cohérence. Mais qu'exprime ici la notion de **choix** ?

Nous avons déjà précisé que la différence entre le désir (l'amour inchoatif) et l'intention supposait la distinction entre **union affective** et **union effective**. L'union affective est l'"union des coeurs", elle demeure intentionnelle. Le coeur n'est pas le sentiment ou l'imaginaire : cette union procède de la volonté. Mais cette union n'est pas encore l'union effective. Cette dernière suppose la présence, une vie commune, l'échange d'un certain nombre de choses. Des unions purement affectives ne sont pas toujours très lucides : l'imaginaire peut être prédominant. Dans l'union affective, on peut idéaliser et ne faire aucune concession. L'union affective est toute intérieure et invisible.

Alors que si l'on veut "effectivement" aimer, il faut accepter d'être complémentaire. L'union effective se concrétise, se traduit dans des paroles, des gestes, elle suppose une entente qui s'incarne progressivement. Si l'intention affective suffisait, l'intention morale serait inutile, le choix serait inutile, le recours à des moyens pour atteindre la fin ne s'imposerait pas. Il n'y aurait aucune distance entre le bien et la fin ; cette dernière ne serait plus à conquérir. Or, tout dans l'expérience nous incline à penser que l'union affective n'est que le point de départ d'une conquête. Et celle-ci va engendrer des luttes les plus diverses. Dès lors des moyens plus appropriés vont s'imposer et nous contraindre à choisir.

En permanence, lorsque nous aimons une personne, nous sommes confrontés à des choix, à des moyens pour lesquels il faut opter. L'amour humain est incarné, il assume toute notre sensibilité, toute la complexité de notre être, nos qualités et nos défauts. L'intelligence des moyens est alors nécessaire. Le choix de moyens ne s'opère pas spontanément, intuitivement, il implique une plus ou moins longue **délibération**. L'équilibre est souvent difficile à réaliser. L'amour implique toujours la spontanéité, le sens de la décision et de l'engagement. La délibération et le choix des moyens supposent une certaine distance par rapport à l'action. C'est une condition nécessaire pour que le choix des moyens s'opère avec le maximum de sérénité et d'objectivité. L'intellectuel aura tendance à prolonger indéfiniment cette phase de délibération. Et l'on peut le comprendre tant il est vrai que l'on n'a jamais suffisamment pesé certains moyens. Mais à la longue cela peut devenir inhibant, stérilisant.

En étroite liaison avec la délibération, il y a le **conseil**. Quand on aime, on sait que l'on voit les choses d'une façon trop subjective. Il faut que l'intelligence pénètre peu à peu le domaine de l'affectivité. Le choix humanise pleinement l'élan de l'amour. Le rôle de la délibération et du conseil c'est de préciser la nature des moyens envisageables et de les évacuer en fonction de la fin à atteindre. Nous avons besoin de cette réflexion pour que nos actes ne soient pas impulsifs. Il y a des moyens qui sont plus adéquats à la fin recherchée, d'autres qui sont plus adaptés à nos capacités et à notre situation actuelle. Il y aurait là tout un développement que je ne peux faire ici.

Les critères du choix

Mais il y a un point essentiel qu'il faut bien voir : parmi les moyens à choisir, il y a ceux qui sont plus proches de la fin, et il y a ceux qui sont plus en connaturalité avec votre personnalité actuelle. Le moyen c'est ce qui doit faire coïncider l'union affective et l'union effective. Il y a deux impératifs qui se manifestent dans le choix. Et cela peut déterminer deux manières de choisir.

En effet, d'un individu à l'autre les attitudes face au choix peuvent sensiblement varier. Spontanément, certains choisissent les moyens les plus difficiles, d'autres au contraire préfèrent adopter des moyens qui sont plus à leur portée. La difficulté est le signe de la vitalité, de l'élan du coeur. Le choix est donc le prolongement de l'élan de l'amour. J'allais presque dire que l'intensité de l'amour se manifeste dans l'audace des moyens préconisés. Ordinairement, quand on est battu d'avance, on justifie indéfiniment les moyens choisis. Déjà dans le choix des moyens sont inscrits le vainqueur et le vaincu.

Comprenons que normalement le choix porte sur les moyens. Quand le choix porte sur une personne (je choisis mon ami dans l'amitié), celle-ci bien entendu ne doit pas être considérée comme un moyen. On choisit l'ami comme quelque chose d'absolu. Ici le choix prend une dimension tout à fait particulière. Comment comprendre que je puisse **choisir** une personne que j'aime profondément (avant de choisir un ami, je délibère) et qui oriente toute ma vie ? Comment comprendre que cette personne, qu'une même réalité, soit l'objet de trois actes différents : l'amour, l'intention et le choix ? Ici, en fait, ces trois actes se recourent ; dans le choix ils s'unifient.

Je peux légitimement parler de choix, parce que j'ai conscience que je pourrais refuser ce premier amour, cette intention de vie, et me tourner

vers une autre personne. En choisissant telle personne, je donne à l'ami un sort unique, une situation unique. Le choix de l'ami suppose l'amour et l'intention de vie. Il implique toujours une **préférence**, et suppose donc une comparaison entre plusieurs termes possibles. Je choisis une personne parmi d'autres. Cette élection, c'est au niveau du choix qu'elle est opérée. "C'est toi que j'aime" : c'est au moment du choix que l'on profère ces mots. Dans le choix, nous nous offrons nous-mêmes et par là nous nous engageons. Dans l'amour, on se laisse attirer ; dans l'intention de vie, on s'ordonne ; dans le choix, on se donne.

La double modalité de la liberté

La préférence qu'il fait naître est le signe d'une liberté. En fait il s'agit d'une double liberté. Liberté à l'égard du premier amour que j'aurais pu ne pas accepter. J'accepte pleinement ce premier amour, et de plus, je désire que cet amour me prenne totalement. Je m'engage donc à affronter tout ce qui pourrait y faire obstacle. La première modalité de la liberté me permet donc d'être réceptif à l'amour. La deuxième modalité se manifeste dans le don sans réserve de moi-même à l'égard de l'ami. Et simultanément j'accueille le don de l'autre, car le choix est mutuel, la perfection du choix s'exprimant dans la réciprocité. Dans cette réciprocité peut naître une liberté plus grande encore. Et cette liberté est réelle : les psychologues ont du mal à l'accepter, parce qu'ils ont tendance à penser que nous sommes déterminés par nos motivations. On reprendra cette question ultérieurement. Ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a de vraie liberté dans le choix que s'il y a un amour, sinon l'on risque de ne vivre qu'au niveau des motivations. Cette liberté de choix se traduit dans la gratuité. Cette gratuité est constitutive du don lui-même. Cette liberté de choix mutuel va donc permettre à cet amour d'aller jusqu'au bout des exigences de l'amour. Dans le don réel de la personne, l'union affective va rejoindre l'union effective. On veut être vraiment l'ami de celui que l'on a choisi.

Et de fait l'on essaiera de réaliser une **oeuvre commune** pour être plus profondément donné l'un à l'autre. Jamais l'union effective ne pourra être totalement adéquate à l'union affective ; ceci en raison de la limite fondamentale de notre sensibilité. L'amour est donc toujours premier, même dans le choix. L'amour a une priorité de nature. Ce don sera toujours dépassé par cette attraction profonde du bien aimé.

Cet amour, qui se traduit dans le choix réciproque, nous fait donc comprendre comment l'intelligence est présente au plus intime de cet amour. Nous avons déjà vu que l'on aime l'ami pour lui-même et non pas en fonction de la connaissance que nous avons de lui. L'amour n'a pas d'autre mesure que l'amour. Nous avons même dit que ce n'est pas non plus l'amour de l'ami pour moi qui mesure mon amour pour lui. L'amour reste toujours premier. Ne soyons donc pas tentés de croire qu'au moment du choix, c'est l'intelligence qui, si j'ose dire, reprend le dessus.

En effet, pour choisir, j'ai dû délibérer, demander conseil : c'est donc en connaissance de cause que j'ai choisi tel ami. C'est à cause de telle ou telle de ses qualités. Le conseil porte toujours sur les qualités. En réalité, le choix n'est pas la conclusion de la délibération, ni du conseil. Il est une remontée vers l'amour premier. Le conseil ne peut pas déterminer le choix. Le choix est personnel et aucun conseil ne peut se substituer au dynamisme de l'amour.

Il y a deux manières de choisir

De cela, on peut en conclure qu'il y a deux espèces de choix : un choix qui n'est pas juste et un choix qui est authentique. Ici, je ne moralise pas, je me situe au niveau d'une analyse philosophique. Cela suppose une compréhension en profondeur des choses : il n'y a que comme cela que l'on peut fonder une morale authentique. La morale se noue autour du choix. Il y a deux façons de choisir. Ou bien vous faites de votre choix comme la conclusion de la délibération et du conseil. Ou bien vous faites de votre choix un acte propre éminemment personnel qui rejoint l'amour originaire afin de lui donner toute sa vigueur.

Il y a donc un choix qui est comme une conclusion où l'on abdique - et en fait, on ne choisit plus, les autres le font pour moi -, et un choix qui se traduit par un acte personnel, unique et libre. Il a une qualité humaine comme aucun autre acte. Le vrai choix est l'acte le plus humain qui soit. Ce choix ne peut être authentique que lorsqu'il remonte à la source, en impliquant l'intention ainsi que la délibération et le conseil. Le vrai choix ne peut se comprendre et se vivre qu'à l'intérieur de l'amour. L'intelligence est omniprésente, mais elle doit être totalement au service de l'amour. Un véritable choix ne peut que conforter l'amour. C'est à ce niveau qu'il serait intéressant d'étudier la **liberté**.

Le choix demeure libre à l'intérieur de l'amour. C'est l'amour qui me pousse à choisir, et ce avec l'aide de mon intelligence. C'est l'amour qui en dernière instance est maître de la situation, si j'ose dire. Ce n'est pas en raison de telle ou telle de ses qualités que j'aime telle personne, mais parce qu'elle est ce qu'elle est tout simplement. C'est l'amour qui en dernier lieu me pousse à choisir.

On peut à bon droit se poser la question : le choix procède-t-il de l'**intelligence** ou de la **volonté** ? Il faut y répondre en disant qu'il procède à la fois d'une volonté aimante et d'une intelligence au service de cet amour. L'intelligence me fait comprendre que cet amour est unique, qu'il implique une prédilection. Et c'est l'intelligence qui me permet de comparer et donc d'opter en connaissance de cause. Tout en sachant que je ne choisis pas en fonction de motifs, qui se fondent sur telles ou telles qualités, telles ou telles déterminations secondaires, mais pour une raison plus profonde, c'est-à-dire en raison même de l'amour que j'ai pour cette personne. Toutes les connaissances que je peux recueillir de cette personne ne font pas obstacle à cet amour. Nous comprenons alors que l'intelligence n'est donc pas, dans son usage véritable, rivale de l'amour.

CHAPITRE VI

LES CONDITIONS D'UNE DECISION PROPREMENT MORALE

Dans nos interventions précédentes nous avons essayé de mieux cerner en quoi consistaient le passage de l'amour à l'intention, puis celui de l'intention au choix. Nous avons pu constater comment l'intelligence devenait de plus en plus présente au fur et à mesure du déploiement de l'agir humain.

Dans l'amour initial, l'intelligence est très discrète, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit totalement absente. L'intelligence nous permet de reconnaître un bien. Pour aimer aussi bien de façon passionnelle que spirituelle il faut qu'il y ait une certaine connaissance. Il n'y a qu'au niveau de l'instinct que le point de vue de l'amour et celui de la connaissance sont bloqués. L'instinct est prédéterminé. Dès que l'on se situe au niveau de l'amour passionnel, il y a un acte propre de connaissance qui est nécessaire. La vie cognitive n'apparaît du reste qu'avec la vie animale, même si chez celle-ci l'instinct reste prédominant. A fortiori, au niveau de l'amour spirituel : la volonté ne se meut jamais sans le concours de l'intelligence.

C'est dans ce contexte, je crois, qu'apparaît, avec toute sa force, le problème de la **liberté**. En effet, celle-ci se manifeste dans cette **distance** existant entre l'intelligence et les impératifs des appétits. Quand cette distance n'existe pas, il n'y a pas de liberté. Dans un comportement purement instinctuel, il n'y a pas de liberté ni donc de responsabilité, ce qui peut nous excuser parfois, lorsque des forces instinctives s'emparent de nous subitement. Ce qu'il faudrait essayer de comprendre, c'est que dans les actes humains, plus cette distance est grande, plus la liberté y est effective. Et ceci devrait nous mettre en présence des conditions d'une décision proprement morale. En effet, une décision ne peut être morale que si elle est libre.

La liberté de l'artiste et la liberté de l'homme moral

Nous allons donc, ce soir, aborder le problème de la liberté, sans l'envisager cependant dans toute son extension. En effet, dans une analyse philosophique, nous devons distinguer la liberté au niveau de l'agir **moral** et la liberté au niveau **artistique**, distinction que la psychologie n'opère pas (et malheureusement trop de philosophes en restent à l'approche psychologique). Il est essentiel de discerner ces deux modalités de la liberté : la liberté morale et la liberté artistique. Cette distinction est souvent ignorée. C'est le cas des philosophies de Sartre et de Descartes par exemple : leur définition de la liberté ne rend pas compte de ce qu'est la liberté morale. La liberté en soi n'existe pas : il y a des actes libres. La liberté affecte toujours des actes. Ce que nous voulons comprendre ici, c'est la liberté qui qualifie l'acte visant à rendre effectif un amour.

En réalité, on peut envisager la décision à deux niveaux : celui de l'intention et celui du choix. La décision au niveau de l'intention ne m'est pas imposée. L'amour initial, oui (je ne choisis pas d'être attiré par un bien), mais pas l'intention morale. Elle est libre mais selon une modalité autre que celle de la liberté du choix. Nous nous trouvons donc déjà devant deux modalités de liberté morale. De même, on trouverait, dans l'attitude de l'artiste, diverses modalités de la liberté. Ce qui nous montre bien que lorsque nous parlons de liberté, nous envisageons quelque chose qui affecte nos actes à des niveaux très différents.

A partir de là, on peut essayer de comprendre ce qu'est la liberté. Mais ce qu'il nous faut essayer de comprendre, c'est comment l'amour d'amitié peut nous permettre de repenser en profondeur ce qu'est l'acte moral, et à partir de là comment nous pouvons édifier une philosophie éthique vraiment réaliste.

Dans toute démarche philosophique nous partons de ce que nous livre l'expérience et nous creusons le contenu de cette expérience. Lorsque je considère l'amour d'amitié, je constate qu'à un moment donné s'opère un choix ("je t'ai choisi parmi tous les autres"), par lequel nous faisons émerger l'ami de la multitude. Le choix manifeste une prédilection, une préférence, et cela est inscrit dans le choix. Au moment où on le choisit, on veut que toute la capacité d'amour qui est en nous se concentre sur l'ami à l'exclusion des autres. Et cet amour nous le voulons gratuit : nous aimons l'autre pour ce qu'il est. Cette gratuité suppose une liberté. En effet en choisissant je réalise une hiérarchie : je regarde celui-ci en priorité, au détriment de tel ou tel autre.

Le rôle de l'intelligence pratique

Cette évaluation suppose le rôle de l'intelligence pratique, c'est-à-dire de l'intelligence au service de l'amour. En effet la liberté implique toujours une connaissance aussi objective que possible. Seul le jugement de l'intelligence peut nous faire accéder à une objectivité au-delà des représentations de l'imaginaire. Le rôle de cette intelligence affective, toute motivée par l'amour, est de nous montrer que cette personne que nous choisissons n'est pas l'unique bien pour nous. Cette personne, de par certaines circonstances, se trouve de fait, proche de moi, mais telle autre, plus éloignée, pourrait peut-être m'attirer davantage si je la connaissais mieux. Il y a donc toute une "cogitation", une mise en rapport qu'opère l'intelligence et sans laquelle il n'y a pas choix.

Le choix porte sur des moyens, nous l'avons vu antérieurement. Mais lorsqu'il s'agit du choix qui porte sur l'ami, il porte sur ce moyen auquel on donne une valeur unique, et le moyen est à ce point lié au bien qui attire qu'il ne fait plus qu'un avec lui. Ce moyen devient alors mon bien et ma fin.

Dans l'ordre du moyen, on se trouve toujours devant une pluralité, ce qui fait toujours naître une phase d'hésitation et de doute. Quand un homme est plus lucide dans son choix, cela doit lui permettre d'être plus libre et donc de mieux aimer.

Cela est essentiel, surtout dans un amour où la part sensible est très importante. L'amour spirituel est profond et accueillant (il n'est pas possessif), mais la sensibilité est exclusive. Vous voyez, cette prédilection inhérente à tout choix amoureux ne doit pas nourrir une jalousie passionnelle qui risque de pervertir l'amour. Un choix d'amour est quelque chose d'extrêmement subtil. Et il ne faut pas croire que l'on soit parfois dispensé de choisir. Les choix ne s'imposent jamais absolument. La lucidité dans l'amour n'altère pas l'amour, contrairement à ce que l'on pourrait penser. L'amour véritable exige cette lucidité à l'intérieur du choix.

La bonté de tout homme est limitée

Mais qu'est-ce que cette liberté qui s'exprime dans le choix ? Elle signifie cette capacité de reconnaître qu'il y a une pluralité dans la réalité, que jamais une personne humaine n'est la **bonté absolue**. Philosophiquement, on peut dire que Dieu seul est la bonté absolue. Un être humain est toujours limité dans sa bonté. Aucune personne humaine ne nous détermine à aimer. Si l'on "voyait" Dieu, on ne pourrait pas ne pas l'aimer : autrement dit on ne le choisirait pas. Mais Dieu veut qu'on le choisisse : et c'est pour cela qu'Il reste caché. Sinon il manquerait une certaine qualité d'amour vis à vis de Lui. Dieu s'adapte à nous d'une manière si étonnante qu'Il se cache pour qu'il y ait un choix authentiquement libre à son égard. Et notre amour est d'autant plus libre qu'Il nous demeure caché. Ce qui fait que parfois sa présence nous paraît obscure, voire insaisissable, surtout lorsque le mal semble omniprésent. Et Dieu accepte que ce mal masque sa présence.

La bonté des êtres humains demeure limitée, et nous sommes sensibles à tel ou tel aspect de leur être. La bonté d'un être humain peut se manifester de diverses manières. C'est ce qui explique que nous pouvons aimer diversement la même personne. C'est parce que l'intelligence humaine est capable de saisir cette diversité qu'elle peut discerner un certain ordre, et juger tel bien proche de ce qu'il y a de plus profond en moi, tel autre plus proche de ma sensibilité esthétique, tel autre encore proche de ma sensibilité affective, de mon ambition...

Lorsque l'intelligence opère ces diverses évaluations elle sait que l'amour dépasse toujours le jugement, que ce jugement n'est jamais totalement adéquat. **Et il n'est jamais ce qui en définitive détermine mon amour.** L'amour n'est pas déterminé par la connaissance du bien, mais par la bonté même de la réalité que j'aime. C'est la bonté même de celui que j'aime qui m'attire. La connaissance que j'ai de lui est une condition nécessaire au développement de l'amour. Je sais donc, quand je prends en compte cette diversité, que mon choix libre ne dépendra pas uniquement de mon jugement, parce que si tel était le cas mon choix ne serait pas libre. Mon adhésion s'imposerait nécessairement.

L'amour comme le choix sont au-delà de la raison et proviennent de quelque chose de plus profond. Choisir de façon vraiment libre, c'est choisir pour aimer. La liberté, dans ce qu'elle a de foncier, provient de l'amour. Mais ma liberté ne peut s'exercer effectivement qu'avec le concours de l'intelligence. Plus mon intelligence est en éveil pour déceler les diverses qualités présentes chez telle ou telle personne, plus mon amour pourra s'exercer librement. Le vrai choix suppose l'exercice de l'intelligence au titre de disposition, mais non de détermination. Ma décision procédera, en dernière instance, de mon amour, mais d'un amour plus radical, d'un amour qui est revenu à son élan premier. Il y a là quelque chose qui est à la fois très profond et difficile à comprendre.

La vie de l'esprit est au-delà de la succession du temps

Nous avons toujours du mal à penser ce qu'est l'esprit. L'esprit n'implique pas de succession. Nous considérons toujours la vie de l'esprit en termes de succession, parce que nos analyses sont toujours liées à des représentations imaginatives. Nous avons tendance à considérer les actes de l'esprit comme se succédant dans le temps. En fait plus notre intelligence est en éveil, plus elle appelle un amour profond. Et donc plus notre intelligence est lucide sur le bien qui nous attire, plus elle va solliciter notre amour dans ce qu'il a de profond. Dans le choix authentique l'amour initial doit s'exprimer d'une façon renouvelée et plus radicale. Dans le choix ce n'est pas un autre amour, un amour second qui se manifeste, c'est le même amour qui s'est creusé, qui a mûri et qui donc s'est affermi. C'est à cette condition que l'amour d'amitié peut vraiment se nouer.

On pourrait croire que l'amour premier, au-delà de son élan originaire, s'étirole, se dégrade à cause de l'intrusion de l'intelligence. C'est tout le contraire qui se passe, parce que notre amour ne se manifeste pas d'emblée dans toute sa richesse. Il est bien trop lié à l'imaginaire et aux passions pour ne pas réclamer le concours de l'intelligence. Cet élan initial, cet amour premier est quelque chose d'inexplicable. Pourquoi être tout à coup attiré par telle personne ? Mais ce premier amour, je peux l'accepter ou ne pas l'accepter. Il y a donc ici intervention de l'intelligence. Je suis conscient que cet amour existe en moi. Je sais aussi que je peux consentir ou non à cet amour.

Dans une perspective chrétienne, à la lumière de la grâce, je peux très bien chercher, sans rejeter cet amour comme tel, à le dépasser pour vivre un amour plus parfait, à savoir l'amour de Dieu lui-même. Et ce parce que l'amour divin est plus fort que tout autre amour. Ce renoncement n'a de sens du reste que s'il permet un amour plus grand. Cet amour s'il est authentique assumera ce qu'il y a de meilleur dans l'amour auquel on aura renoncé. Il le purifiera, et permettra à cet amour d'être transfiguré par la charité surnaturelle. J'aurai donc sur cette personne un nouveau regard : je ne la considérerai pas seulement dans sa dimension humaine, mais dans sa dimension chrétienne.

Il ne s'agit pas de détruire l'amour premier, car tout amour vient de Dieu. Dieu seul est le maître de l'amour. Plus nous aimons Dieu, plus nous sommes capables d'aimer notre prochain. Dieu n'aime pas les "fruits secs" ! On ne peut pas dire : "j'aime tellement Dieu que je ne peux plus aimer quiconque". Cela montre que vous n'aimez pas Dieu en vérité. Si vous aimiez vraiment Dieu, vous aimeriez tous ceux que Dieu aime et vous devriez les aimer follement, car vous les aimeriez comme Dieu les aime. Vous devriez désirer à tout moment dépasser vos égoïsmes.

Quand nous discernons cet amour en nous, nous n'avons pas le droit de l'arracher. Et même si nous le voulions, nous ne le pourrions pas. Cela entraînerait toutes sortes de refoulements. Nous ne pouvons pas faire comme si nous n'aimions pas. Il s'agit de faire que cet amour soit porté par un plus grand amour. Seul l'amour éduque l'amour. Seul un amour supérieur peut éduquer un amour inférieur. On ne peut pas éduquer l'amour par la prudence ou par le devoir, l'amour est au-delà.

La liberté d'adhésion et la liberté de choix

Je dis tout cela afin que vous puissiez mieux comprendre comment s'exerce notre liberté, par rapport au premier amour. Il ne s'agit pas d'une liberté de choix. Cet amour fondamental, je ne l'ai pas choisi. Il m'est donné de le vivre, sans l'avoir cherché. Cet amour n'est pas acquis, comme le sont les vertus. L'amour est donc quelque chose de plus radical que les vertus. Il faut bien prendre conscience de cela : il est plus important aujourd'hui d'établir une morale de l'amour qu'une morale des vertus. La morale des stoïciens comme celle de Kant privilégiaient la vertu au détriment de l'amour. Ceux-ci ne respectaient pas profondément ce qu'est la personne humaine. Il ne faut pas dénigrer les vertus, mais il ne faut pas les surestimer. Cela pourrait provoquer un rejet : n'assistons-nous pas à cela aujourd'hui ? La liberté, envisagée à ce niveau, fonde une adhésion et non pas un choix.

Il y a donc deux types de libertés : la **liberté de choix**, et la **liberté d'exercice**, selon l'expression usuelle. Celle-ci consiste dans l'acceptation ou dans le refus de l'amour. On pourrait l'appeler aussi, cette dénomination est peut-être meilleure, **liberté d'adhésion**. Il n'y a pas de choix ici à proprement parler, car on ne refuse pas un amour, comme nous le disions plus haut. On y adhère en l'assumant dans un amour plus grand.

Cette liberté d'adhésion, elle, relève de l'intelligence présente au cœur de cet amour. Elle ne consiste plus en une comparaison, une préférence. Le rôle de l'intelligence ne consiste plus à établir un ordre. L'intelligence a pour rôle d'apprécier, étant donné ce que nous sommes, la qualité de cet amour, s'il est compatible avec l'orientation profonde de notre vie, s'il est compatible avec d'autres amours, que nous avons assumés par ailleurs et pour lesquels nous voulons être fidèles. Cet amour qui naît en nous, est-il souhaitable qu'il se développe ? L'intelligence opère bien encore une certaine comparaison : elle évalue cet amour par rapport à l'état dans lequel nous nous trouvons. Elle se demande si cet amour peut coexister avec ce que nous vivons par ailleurs. Il y a là une nouvelle lucidité. Si vous discernez en cet amour une prédominance de la sensibilité et de l'imaginaire, l'intelligence vous dissuadera de consentir à sa sollicitation, car il risquerait de menacer l'éclosion d'un autre amour plus authentique en vous. On se trouve donc devant deux types de libertés irréductibles.

Dans les deux cas elles manifestent la présence de l'intelligence au sein de l'amour. L'intelligence opère toujours une mise à distance, une "sainte indifférence" comme on dit. Quand on est saisi par l'amour, on a tendance à ne pas prendre suffisamment de recul. Il ne s'agit pas d'une indifférence de détachement, cela est impossible quand on aime, mais une prise de distance, pour être plus lucide, et en fin de compte pour être plus soi-même dans ce que l'on vit. Bien sûr, il faut veiller à ce que l'intelligence ne fasse pas obstacle à l'élan de l'amour. Il y a toujours ce risque, mais si tel était le cas, c'est que l'intelligence manquerait à sa mission.

Vous voyez que la condition fondamentale d'une décision proprement mo-

rale, c'est qu'elle soit conforme à mon bien, étant entendu que je puisse découvrir quel est vraiment mon bien. En choisissant, je détermine mon bien, ce qui suppose que je le connaisse et que je l'aime. C'est à partir de là que naît la responsabilité. Sans développer ce point ici, on peut souligner que c'est à partir du choix et de la liberté que naît la responsabilité. Celle-ci est une conséquence et non une condition de l'acte moral. C'est pour cela que nous pouvons simplement la situer. Tout acte moral nous rend responsables. Et cette responsabilité se fonde sur la liberté. La liberté est donc coextensive à l'acte moral. Mais il faut entendre la liberté prise dans sa globalité : il ne s'agit pas uniquement de la liberté de choix. Il n'y a de vie morale que là où il y a liberté. Un amour non accepté n'est pas un amour responsable.

Il y a un autre aspect de cette question que j'aurais pu analyser - mais j'y reviendrai ultérieurement - c'est le point de vue de la **conscience**. Tout acte moral suppose que l'on agisse de façon consciente. Cette conscience procède de la présence de l'intelligence. Les trois effets de l'intervention de l'intelligence dans l'agir humain sont : la liberté, la responsabilité et la conscience. Ces trois propriétés qui sont solidaires, sont comme les fruits de l'intelligence au service de l'amour.

CHAPITRE VII

POURQUOI LA RECHERCHE DU BONHEUR EXIGE-T-ELLE L'ACQUISITION DES VERTUS ?

Le sujet de ce soir, comme le titre l'indique, s'annonce particulièrement austère, puisqu'il va nous falloir parler des vertus. Nous allons essayer de comprendre pourquoi s'impose la nécessité d'acquérir des vertus.

Vous avez bien compris, j'espère, la démarche qui est la nôtre. Dans une perspective stoïcienne, on aurait considéré la vertu comme un absolu. On n'aurait pas cherché la raison de la nécessité de la vertu. La nécessité de devenir vertueux s'imposerait immédiatement. Dans une perspective kantienne, on part du devoir et de l'impératif catégorique. Tandis que dans une perspective finaliste, nous partons du bonheur et nous essayons de comprendre ce que représente le bonheur humain. C'est la raison pour laquelle nous sommes partis de l'**amour-philia**, parce que de fait c'est en lui que nous atteignons en **premier lieu** notre bonheur. Cela ne veut pas dire que le bonheur réside seulement dans l'amour-philia.

Nous verrons par la suite que l'amour-philia ne constitue pas l'ultime forme du bonheur. En effet, au-delà de celui-ci, l'homme peut vivre la **contemplation**. Et cela nous pouvons l'affirmer au plan philosophique. La vie chrétienne apporte quelque chose en plus, mais elle suppose l'acquisition de vertus spécifiques et permet ainsi de vivre un bonheur plus élevé.

Ce soir, nous nous plaçons dans la perspective de l'amour-philia et donc du bonheur, et nous essayerons de voir comment cet amour peut devenir de plus en plus vrai, de plus en plus profond. Un amour passager, simplement passionnel et imaginaire, cela ne dure pas et ne peut pas vraiment épanouir.

Au-delà de la sensibilité, la volonté, source de l'affectivité spirituelle

L'amour-philia suppose un engagement de notre coeur, une volonté d'aimer. Ce qui est premier dans cet amour, ce n'est pas l'harmonie ou l'affinité des sensibilités, mais l'accord des volontés dans leur désir de s'aimer mutuellement. Il faut bien voir que tout ce qui relève de notre sensibilité s'altère et se modifie avec le temps. Les sensibilités d'un homme de dix-huit ans, de trente ans ou de cinquante-cinq ans ne sont pas les mêmes. Notre sensibilité est très liée à notre évolution biologique.

Qu'est-ce qui permet la durée ainsi que la fidélité ? C'est l'enracinement profond de l'"amour-philia" dans la volonté. La volonté c'est ce qui constitue la personne au sens fort : elle n'a pas l'instabilité de la sensibilité.

S'il n'y a pas cette conformité de volontés entre deux personnes, dans une relation amoureuse, avec l'usure des sensibilités, à quarante-cinq ans on pourra très bien se dire : "mais nous ne sommes plus les mêmes".

Reconnaissons que si l'amour authentique exige la fidélité, celle-ci de fait ne va jamais de soi. Cela suppose que l'on s'efforce de reconnaître toujours davantage la dimension de **personne humaine** chez l'autre et cela quelles que soient ses qualités. Du fait même qu'elle est une **personne**, elle recèle quelque chose d'absolu qui justifie, quand on l'aime, que l'on y soit fidèle. Et l'on ne perd pas son temps à être fidèle à l'égard d'une personne, même si ses qualités sont moins brillantes, même si elle fait preuve de peu de séduction.

Dans un regard de foi, ces choses là sont tout de suite manifestées. On sait, dans la foi, que chaque personne humaine est regardée d'une manière unique par Dieu, et que Dieu ne s'intéresse pas en premier lieu aux qualités, à ce qui séduit. Ce qu'il regarde en premier lieu, c'est la profondeur du coeur. Dans notre analyse philosophique de l'amour d'amitié nous rejoignons quelque chose de ce regard, parce que nous envisageons la personne dans ce qu'elle a d'absolu.

Pour que cette fidélité soit authentique, il faut qu'elle vienne de l'intérieur et qu'elle ne soit pas subie comme une obligation. Ceci dit, même à ce niveau, elle est méritoire. Cela peut même devenir héroïque. Mais là n'est pas l'idéal. Il y a une fidélité plus profonde, et donc plus gratifiante, et qui provient directement de l'amour d'amitié, qui demeure enveloppée par celui-ci.

La vertu, à la fois juste milieu et sommet

Pour que cette fidélité soit possible, il faut l'acquisition des vertus. Ce sont ces dernières qui vont rendre possible la durée, qui vont permettre une ferveur qui ne s'altèrera pas et feront éviter que le premier amour ne soit mis en péril. Il y a quelque chose de très grand dans les vertus. Il faut sans doute aujourd'hui les réhabiliter. Dans la pensée grecque la vertu est conçue comme une "exis" qu'on a traduit en latin par "habitus". Or "habitus" évoque quelque chose qui va dans le sens de la finalité, en nous stabilisant, et nous orientant dans notre recherche de la finalité. En grec, la vertu se dit "arète", c'est-à-dire ce qui va le plus loin possible, ce qui a une certaine excellence, l'état "optimum". Vous voyez qu'il ne s'agit pas de la petite vertu bourgeoise. La vertu permet à la volonté d'aller jusqu'au bout des exigences de l'amour.

Nous disons par ailleurs (à la suite d'Aristote) que la vertu suppose un juste milieu, un équilibre entre deux extrêmes. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de ces formules. Il faut comprendre entre deux extrêmes passionnels. Au niveau de la vie propre de l'esprit, la vertu est un sommet. Dans notre langage moderne, il faut bien reconnaître que le mot de vertu paraît usé. Quand on dit qu'une personne est vertueuse, on évoque plutôt quelque chose d'ennuyeux, de confiné, et c'est dommage car il s'agit d'une caricature de la vertu authentique. C'est ainsi, il faudrait peut-être trouver un autre langage !

La vertu est une disposition acquise et stable à agir

La vertu n'est pas une habitude ; ne confondons pas **habitus** et **habitude**. L'habitude doit nous permettre de réinventer dans des circonstances différentes des solutions toujours nouvelles. Il n'y a rien de plus vivant et créatif que la vertu authentique.

Comment traduire le mot grec "exis" ? Surtout pas par "habitude". C'est plutôt délicat : on peut dire "détermination stable". On veut désigner quelque chose qui, **de l'intérieur**, oriente notre capacité de connaître et d'aimer.

Il y a des **habitus d'art**, ce sont des vertus créatrices. Lorsque nous avons acquis un habitus d'art (nous dirions une compétence), nous sommes plus à même d'être efficaces, de produire une oeuvre réussie. Du côté du "facere", nous avons gardé ce sens de l'habitus. Du côté intellectuel, nous comprenons bien ces choses aussi : un savant dans la pratique de sa science ne peut pas s'ennuyer. Il y a quelque chose d'exaltant dans les grandes découvertes scientifiques. L'habitus de science nous rend capables d'aller toujours plus loin dans la découverte de la nature.

L'"exis" vient perfectionner la puissance (la "dunamis"), la capacité de connaître ou d'aimer, et dans le sens même de cette puissance, puis lui permettre d'être davantage finalisée. C'est cela la vertu. Un homme vertueux est un homme qui est davantage capable d'aimer. Il est capable d'une fidélité plus grande. Il est capable d'un don plus grand.

Vous voyez donc que la vertu n'opère pas d'abord comme un frein, une censure pour reprendre le mot de Freud. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas aussi ce rôle, mais il demeure second et relatif. Nous verrons même que certaines vertus auront un rôle plus limitatif, alors que d'autres seront plus incitatives : cela dépendra de la puissance ou de la faculté qu'elles ont pour tâche de déterminer. Mais l'intention ultime de la vie vertueuse est de permettre aux puissances proprement humaines de s'accomplir selon un maximum.

Mais notre question initiale resurgit ici : pourquoi l'acquisition des vertus est-elle donc nécessaire ? C'est parce que de fait l'amour d'amitié ne peut se vivre pleinement qu'au terme de toute une maturation qui suppose une lutte permanente. L'amour implique une croissance et celle-ci ne va jamais de soi. L'amour n'est vraiment amour que lorsqu'il est l'aboutissement d'une lutte victorieuse. Les Grecs, qui avaient un grand sens de l'amour-*philia*, considéraient que la durée était un facteur nécessaire : tant que l'amour n'est pas éprouvé par des luttes communes, on ne peut pas aimer de façon plénière. Cette vie commune permet un enracinement qui forge l'amour en nous, si j'ose dire. Mais pour que cette lutte soit efficace et vraiment au service de l'amour, il faut se fortifier. Et c'est là que la vertu joue son rôle. C'est parce que l'amour humain exige une conquête permanente que

l'acquisition des vertus s'impose.

La vertu a plusieurs objectifs en fonction du terrain où elle opère

Nous allons donc essayer maintenant de mieux cerner quels sont les types de luttes que l'on peut avoir à conduire pour qu'un amour se développe dans les meilleures conditions. Je considère les choses au niveau philosophique et donc selon une certaine généralité. Pour chacun d'entre nous les choses peuvent différer. Cela dépend de notre caractère, de notre évolution psychologique. Mais elles se présenteront toujours selon un certain nombre de types qui eux valent pour tous.

Nous pouvons discerner plusieurs niveaux où opèrent les vertus et où nous avons à conduire certaines luttes. Cela explique la diversité des vertus. Il est essentiel de comprendre l'enracinement des vertus, sinon on en ressasse les noms sans pour autant en faire saisir la réalité profonde et bénéfique.

Nous avons vu qu'entre la naissance de l'amour initial qui nous éveille à un bien, autre que nous, et l'apparition d'une intention qui nous fait rechercher effectivement ce bien comme une fin, peuvent se présenter des obstacles. En effet, on peut se complaire dans ce premier amour et en faire un simple élan velléitaire. Et cela peut être le fruit d'une influence abusive de l'imaginaire. Celui-ci peut corrompre l'amour, qui, à l'origine, ne demandait qu'à s'épanouir. Les personnes velléitaires ont souvent un imaginaire particulièrement développé : trop sans doute. Et l'intelligence est comme étouffée. Certes, nous avons tous une part de velléitaire en nous, mais il faut veiller à ce qu'elle ne devienne pas prédominante.

L'imaginaire peut s'introduire aussi dans le passage entre l'intention de vie et le choix ou l'élection. L'imaginaire en soi n'est pas mauvais, c'est sa présence excessive qui nuit à la lucidité et à la liberté. Il faut être très conscient de cela. L'imaginaire peut favoriser les passions et les exacerber. Là aussi la vie passionnelle en soi n'est pas mauvaise, c'est son hypertrophie qui est condamnable. Outre les passions, il peut y avoir aussi une influence trop pressante du milieu (familial, professionnel, politique...). Que va-t-on dire autour de nous ? Quelle opinion les autres auront-ils de nous si nous choisissons ou si nous agissons ainsi ? Cela peut prendre plus d'importance que ce qu'il y a de plus profond dans notre cœur.

Trois obstacles peuvent donc se présenter dans l'établissement du choix : l'imaginaire, les passions, l'influence du milieu. Quand nous parlons des passions, il faut entendre le **concupiscible** et l'**irascible** : le concupiscible vise un bien sensible immédiat, l'irascible nous fait rechercher des biens sensibles difficilement accessibles. Le jeu des passions peut fausser complètement l'établissement du choix. On ne peut pas vraiment aimer sans être passionné. L'amour spirituel intègre la vie passionnelle, et il ne cherche pas à l'extirper, à l'éliminer de notre vie affective. Ce sera la position du stoïcisme. Cela ne peut que tuer finalement l'amour. Celui qui est sans passion n'a plus besoin de vertus ! Aristote disait que la chose la pire qui soit, c'est l'insensibilité, c'est-à-dire l'absence totale de passions (dans la mesure où c'est possible). L'insensibilité ne peut aboutir qu'à l'inertie ou à l'égoïsme.

Les passions, si elles ne sont pas maîtrisées, peuvent perturber le choix, surtout le concupiscible. L'irascible ne le fait que dans une moindre mesure. L'irascible, nous dit saint Thomas, est la passion la plus spirituelle. C'est donc la passion la plus noble. Elle s'exprime dans la colère. Certes il y a des colères qui sont violentes et manifestent une agressivité qui n'a rien

de louable. Mais vous avez des colères qui sont saines, si j'ose dire : devant une injustice par exemple. Elle exprime alors une volonté de combattre un désordre inacceptable.

L'"imperium" et la vertu de prudence

Mais il y a un point que nous n'avons pas encore soulevé : après le choix, il y a normalement ce que nous appelons l'"imperium". Nous ne l'avons pas prévu dans notre itinéraire, mais je voudrais cependant en parler maintenant.

A quoi renvoie l'"imperium" ? A une injonction, un commandement que comporte notre conscience morale et qui nous dit : "tu dois faire ceci". Et cet impératif apparaît au moment où il s'agit de procéder à la décision ultime et de passer à l'exécution. Vous voyez que dans cette analyse de l'amour d'amitié, il y a trois éléments principaux qui apparaissent : la **fin**, le **moyen** et l'**exécution**. Au fond il y a trois moments de décision : l'intention et le choix sont déjà des formes de décision, l'"imperium" étant la décision dernière.

Le choix reste immanent, il est un acte intérieur. L'imperium nous porte à agir, à nous engager concrètement. Dès que l'on passe à l'exécution, on suscite des réactions autour de soi. C'est peut-être pour cela que les intellectuels se méfient de l'imperium.

Il faudrait remarquer ici que le passage du choix à l'imperium peut donner lieu aussi à des intrusions abusives de l'imagination et des passions. Une méditation trop prolongée peut inhiber l'effet de l'imperium. Je me plains dans ma méditation.

Nous voyons donc que ces moments différents, que notre analyse a essayé de mettre en lumière, se trouvent être le champ de tout un certain nombre de tensions et de luttes. Et ceci est tout à fait normal, car c'est l'homme concret qui aime, qui a une intention de vie, qui choisit et qui passe à l'exécution. On comprend alors que ces luttes exigent que quelque chose comme du dedans, viennent fortifier notre esprit.

Face aux illusions de l'imaginaire, la **vertu de prudence** nous permettra d'être maîtres de nous-mêmes et d'agir en toute lucidité. Le mot "prudence", qui a été largement dévalorisé, désigne souvent une certaine pusillanimité, une incapacité à s'engager résolument : il s'agit là d'une caricature de la prudence. La véritable prudence rend capable de décider au bon moment. L'homme prudent c'est celui qui sait se commander ou commander aux autres. Nous aurons l'occasion ultérieurement d'analyser plus précisément ce qu'est la vertu de prudence.

Il y a deux facteurs qui contribuent à amplifier l'influence de l'imaginaire : il y a l'affectivité, mais il y a aussi l'intelligence artistique. Il faut donc qu'intervienne ici, progressivement, la régulation de la vertu de prudence. La prudence vient fortifier de l'intérieur l'intelligence pratique. La prudence est source de la sagesse dans l'ordre pratique. Je ne peux pas vraiment aimer sans la prudence, car elle me rend libre par rapport aux opinions et aux pressions extérieures. L'homme prudent c'est celui qui sait que l'opinion des autres est secondaire dans l'ordre de l'amour. L'amour est éminemment personnel : les autres sont très mal placés pour pouvoir en juger. L'homme prudent c'est celui qui a l'intelligence de la situation. La prudence aiguise l'intelligence pratique et par là lui confère une capacité accrue de décision, à chacun des moments où elle a à intervenir (intention, choix et imperium).

La justice, la vertu de la volonté

Mais il faut aussi conforter la **volonté** dont les passions peuvent en permanence altérer le dynamisme propre. La volonté est la source de l'affectivité spirituelle. Les passions sont de l'ordre de l'affectivité sensible. Il y a donc une rivalité permanente entre ces tendances qui sont en nous. Quelle est la vertu qui viendra fortifier notre "appétit" spirituel ? Eh bien cela pourra vous étonner : c'est la vertu de **justice**.

Il y a une certaine justice spontanée, naturelle en chacun d'entre nous. Mais cette première justice est insuffisante. La vertu de justice s'acquiert et cela demande toute une conquête sur soi-même. La vertu de justice vient fortifier notre appétit spirituel. Il n'y a pas de vertu au niveau de l'amour originaire, au niveau de l'intention de vie : celle-ci porte sur le bien qui va devenir ma fin. La vertu concerne les **moyens**, et la justice aura pour objet les **droits** de l'autre. C'est dans ce contexte précis que la justice contribue elle aussi à purifier notre vie passionnelle, et principalement ce qui relève du concupiscible. En effet sous son influence, nous avons tendance à tout ramener à nous-mêmes. Elle nous porte à posséder toujours plus et à dominer les autres. La vertu de justice va introduire en nous un ordre en nous inclinant à respecter ce qui n'est pas nôtre. En ce sens-là, la vertu de justice va être un auxiliaire très précieux pour l'amour d'amitié. Il n'y a pas d'amour d'autrui qui suppose le respect de ses droits. La justice me permet de regarder l'autre pour ce qu'il est, évitant ainsi que je le réduise à un objet de possession. La possessivité est une perversion redoutable de l'amour. L'amour est au-delà de la justice, mais la présuppose.

Sans la justice, l'amour le plus pur à l'origine court le risque de se corrompre, et ceci à cause des pressions exercées par les passions. Et les choses ne peuvent pas être autrement : nous l'avons dit, un amour spirituel lorsqu'il naît, éveille toutes sortes de passions. Celles-ci peuvent être à la fois un allié (il n'y a pas d'amour humain qui ne s'exprime à travers des passions) et un ennemi (les passions peuvent submerger le dynamisme spirituel de l'amour). L'amour qui accapare ne peut rendre heureux aucun des deux termes de la relation.

La vertu de justice m'éveille à reconnaître et à respecter l'**altérité** de l'autre. Si je refuse cette altérité, si je veux à tout prix ramener l'autre à la représentation que je m'en fais, ce sont les fondements mêmes de l'amour que je lui porte que je remets en cause. La justice est là pour défendre l'amour.

La volonté en tant qu'appétit spirituel va se fortifier aussi par le biais d'une prise en charge progressive, si j'ose dire, des appétits sensibles que sont le concupiscible et l'irascible, et ce en les spiritualisant de l'intérieur. Et cette assomption des appétits sensibles va exiger l'acquisition de nouvelles vertus, la **force** et la **tempérance**. La force va qualifier l'irascible, tandis que la tempérance va qualifier le concupiscible. Vous constatez que nous avons montré l'enracinement des quatre fameuses vertus cardinales. Vous voyez aussi que l'objectif ultime de ces vertus, c'est l'épanouissement de l'amour d'amitié.

Ma démarche a consisté à les aborder par le point de vue de la lutte (on aurait pu prendre un autre biais) : les vertus sont nécessaires pour nous aider à maîtriser l'imaginaire, les passions et l'influence du milieu.

Il est important d'avoir un sens organique de ces vertus dont nous parlons très couramment, mais dont souvent la signification profonde nous échappe.

Il faut comprendre la genèse de ces vertus, à quel type d'exigence interne elles cherchent à répondre. Je rappelle donc brièvement les principaux résultats de notre analyse.

La vertu de prudence vient perfectionner l'intelligence pratique. Elle a principalement pour rôle de rendre docile mon imaginaire, en le finalisant à autre chose que la pure apparence, à savoir à un bien spirituel. Par prudence, l'imaginaire peut devenir de plus en plus lumineux. La prudence aura pour effet aussi de relativiser l'opinion des autres. Mon bonheur est au-delà de celle-ci. Il ne faut pas confondre la réputation ou la gloire avec le bonheur. De même que les autres peuvent m'approuver ou me désapprouver, ce n'est pas pour cela que je serai dans la vérité ou dans l'erreur. L'opinion est tellement changeante ! Si l'on est prisonnier de l'opinion, on est incapable de décider par soi-même. Il faut donc s'affranchir de ce type de conditionnement, et cela s'acquiert. On accède alors à une autonomie personnelle. Tel est donc l'effet de la prudence.

La vertu de justice qualifie notre appétit spirituel, à savoir la volonté, et ce pour nous éduquer à respecter les droits de l'autre. Et comme la volonté ne peut atteindre cet objectif que si elle s'allie les autres appétits sensibles que sont le concupiscible et l'irascible, elle doit acquérir les vertus de tempérance et de force. La force nous rend aptes, dans l'amour d'amitié, à combattre sans fuir les difficultés qui pourraient se présenter. Sans la force vous aurez tendance à abdiquer un bien spirituel au profit d'un bien sensible immédiat. La vertu de force élargit notre horizon, et nous incline au **dépassement**. Et cela contribue indirectement à l'amour.

Il est intéressant de souligner que ces vertus sont l'objet d'une sorte d'oecuménisme philosophique : tout un chacun accepte l'existence de ces vertus, même si on leur prête des physionomies très différentes. Il n'y a pas de consensus autour de la métaphysique, mais toutes les philosophies qui ont pris en compte le problème éthique - l'aristotélisme, le néo-platonisme, le stoïcisme, le kantisme, l'hégélianisme... -, toutes ont accepté les vertus cardinales. Il y a là comme le bien commun de la philosophie, sans doute parce que cela touche très profondément l'homme, l'homme qui lutte pour accéder à un certain bonheur. Certes on en rend compte de façons diverses ; l'herméneutique des vertus cardinales est loin d'être semblable ! Cependant, on s'accorde sur le fait de leur existence. Bien entendu, sont en dehors de ce consensus ceux qui rejettent systématiquement toutes les vertus, un Nietzsche par exemple, ou dans l'anarchisme. Si vous substituez à l'amour spirituel, ou volontaire, l'instinct, la vertu proprement dite devient inutile ou un obstacle à rejeter. Et pourtant, même dans cette perspective radicale, on pourrait montrer que l'idée même de vertu n'est pas abandonnée.

CHAPITRE VIII

ANALYSE DE LA VERTU DE FORCE

Avant d'aborder l'analyse de la vertu de Force, qui constituera l'objet proprement dit de notre réflexion ce soir, je voudrais rappeler certaines conclusions auxquelles les dernières conférences avaient abouti.

L'objet de la philosophie morale, avons-nous dit, est d'explicitier les conditions nécessaires du bonheur humain : l'homme étant ce qu'il est dans son être profond (ce que la métaphysique doit établir), étant donné ses comportements habituels, comment doit-il orienter ses actes pour tendre vers son accomplissement ? Nous avons établi aussi que si celui-ci se réalise principalement par l'amitié ou l'amour, cela exigeait toute une maturation de notre personnalité, un développement incessant de nos potentialités, sans quoi notre amour n'atteindra pas cette plénitude à laquelle il aspire pour nous combler effectivement et durablement.

C'est pour cette raison que l'acquisition des vertus apparaissait comme nécessaire. Certes les vertus ne sont pas les causes du bonheur (celui-ci ne consiste pas dans la recherche ou l'exercice de la vertu), mais elles n'en constituent pas moins des conditions nécessaires du bonheur. Les vertus sont des moyens essentiels pour vivre un amour en plénitude. Elles doivent donc être au service de l'amour. La conformité au devoir, la soumission aux lois et aux valeurs morales, n'ont de raison d'être que si elles sont tout orientées vers cette qualité maximum de l'amour, le rendant ainsi plus pur, plus fort et plus authentique.

Ceci vient du fait que l'amour humain demeure toujours fragile, précaire, vulnérable, et courant en permanence le risque de se faire submerger par les passions et l'imaginaire. L'amour est quelque chose qui vient du plus profond de nous-mêmes. Il implique toujours un élan, une spontanéité qui échappe à la raison. L'amour ne se commande pas, nous le savons bien. Mais

l'amour exige la présence de la raison, une certaine régulation, sans quoi il s'épuise ou s'auto-détruit. La raison morale est vide si elle ne s'inscrit pas dans une vie affective par laquelle nous sommes reliés aux autres. L'élan passionnel est aveugle s'il n'accepte pas de se laisser orienter par la raison.

L'objectif de la philosophie morale est de nous faire prendre conscience des exigences de l'amour humain et de nous indiquer de la façon la plus précise possible (sans tomber dans la casuistique) les voies à suivre pour que nous puissions progresser dans l'amour, dans nos relations avec autrui. On se tromperait sur la nature de la morale, si l'on oubliait que les vertus qu'elle analyse ne sont que des moyens ordonnés à une fin qui les dépasse et sur laquelle nous nous accordons tous : l'amour comme lieu de notre plénitude. Personne ne peut ne pas chercher à être heureux ; personne ne peut être vraiment heureux s'il n'aime pas.

La perfection ne constitue jamais une fin en soi. Dans l'ordre chrétien on dirait que l'ascèse est au service de la sainteté. En fait un comportement n'est vraiment moral que s'il débouche sur un amour plus grand. La nécessité des vertus découle de l'amour lui-même, par une sorte de processus endogène, si je peux m'exprimer ainsi. L'extériorité du devoir, le caractère aliénant de l'obligation morale ne doivent pas nous tromper sur leur nature profonde. Certes ces aspects sont réels, il y a dans l'acquisition de vertus un effort qui coûte, qui est toujours à reprendre. La vertu suppose toujours le renoncement, l'acceptation de la contrainte, une certaine mort à soi-même, mais ceci s'enracine dans l'amour lui-même qui, en raison de sa nature spirituelle, recèle des richesses illimitées.

Nous avons vu aussi que la prudence, la justice, la force et la tempérance constituaient les quatre vertus principales de la vie morale. En tant que dispositions acquises et stables de la personnalité, elles ont pour fonction de conforter, de vitaliser et de finaliser l'exercice de nos facultés principales afin que par leur développement l'homme accède à une certaine plénitude.

Diversité des tendances en l'homme

Ces tendances sont multiples en l'homme. Aristote est sans doute le premier à avoir établi des distinctions décisives entre ces "facultés" ou ces "puissances". Celles-ci sont des qualités innées en l'homme : elles sont constitutives de l'être personnel. Elles sont donc présentes en tout homme. Leur présence et leur participation sont présumées à tout acte humain. Leur réalité, leur potentialité radicale constituent un donné absolu qui échappe à nos choix. Contrairement à ce que dit Sartre (cf. L'existentialisme est un humanisme), l'homme n'est pas "rien" au départ, il n'est pas que ce qu'il fait. Notre liberté est donc limitée, son champ ne s'étend qu'à l'intérieur des limites de nos facultés : celles-ci préexistent à nos actes.

L'analyse de Freud était plus juste que celle de Sartre sur ce point : il reconnaissait l'existence de virtualités innées en nous, pesant en permanence sur nos actes quotidiens. Seulement l'approche de Freud restait trop psychologique et sa philosophie implicite était nettement matérialiste. Freud réduisait en effet les tendances innées en l'homme à celles de nature somatique et sexuelle. Certes il envisageait une sexualité qui inclurait une vie passionnelle (au-delà de la génitalité) mais celle-ci n'était pas finalisée par des tendances proprement spirituelles. Cette approche (réductionniste) de l'être personnel rend sa fameuse théorie de la sublimation infondable pour ne pas dire contradictoire dans les termes. Aristote (qui a été le premier à écrire sur le rêve) avait amorcé une approche plus réaliste des choses. Saint Thomas

a poursuivi son effort. Je ne dis pas que les acquis de la psychologie moderne sont nuls, mais je dis qu'ils ne sont pas vraiment "exploitables" s'ils ne s'intègrent pas dans une vision telle que l'ont définie Aristote et saint Thomas.

Il y a donc en nous des tendances biologiques ou instinctuelles, des tendances psychologiques ou passionnelles, ainsi que des tendances spirituelles (l'intelligence et la volonté). Ces données ont une portée métaphysique, elles sont absolues et universelles.

Par ailleurs, il ne faut pas confondre les dispositions acquises (les "habitus"), que sont les vertus morales, avec les traits du caractère qui sont des modalités secondaires des facultés innées qui sont en nous. Ceux-ci constituent un donné originaire, assez complexe à cerner, mais qui joue un rôle important dans notre vie, car ils feront que chacun développera à sa manière sa vie morale. En fonction de notre caractère, de notre tempérament, devenir juste supposera que l'on agisse d'une manière particulière. Mais fondamentalement la justice reste une exigence pour tous. L'acquisition des vertus épouse donc les diverses modalités de notre psychologie.

Les vertus cardinales

Nous avons en outre précisé que la **prudence** qualifiait l'intelligence dans son usage pratique. Ainsi, la prudence a pour fonction de réguler, d'éclairer nos choix et nos décisions dans le contexte circonstancié de notre vie quotidienne (la prudence me fait agir "hic et nunc" comme on dit).

La **justice** qualifie, elle, notre volonté, c'est-à-dire notre faculté spirituelle d'aimer. La justice a pour fonction de nous purifier de tous nos égoïsmes et de nous apprendre à respecter autrui dans ses droits légitimes.

La **force** a pour fonction, quant à elle, d'assurer le développement de notre capacité à combattre et à nous dépasser, notre ardeur à surmonter les obstacles : son champ d'action est la vie affective de l'**irascible**. Enfin la vertu de tempérance a pour fonction de réguler et de contrôler en nous l'effectivité du **concupiscible** qui nous porte à aimer, désirer et jouir des biens sensibles.

Il est essentiel de bien saisir les liens organiques qui caractérisent le fonctionnement de ces vertus. N'oublions pas que toutes nos facultés, dans leur exercice, sont étroitement solidaires et que cette interaction se fonde sur leur complémentarité et leur hiérarchisation, leur ordination intégrative à une fin unique : le bien de l'homme.

C'est la raison pour laquelle la vertu de justice possède une certaine prééminence à l'égard des autres vertus citées, car elle regarde de façon plus immédiate la fin de la vie humaine : l'amour d'amitié. Elle implique un rapport direct à des biens spirituels. Les vertus de force et de tempérance, si elles concernent d'abord l'homme dans son rapport aux réalités sensibles, trouvent néanmoins leurs applications ultimes dans les rapports sensibles que les êtres humains entretiennent nécessairement entre eux. Ainsi, la plus haute manifestation du courage réside sans aucun doute dans la défense de la vie d'autrui au risque de sa propre vie. L'acquisition de la vertu de justice, au sens fort, exige l'acquisition des vertus de **force** et de **tempérance**.

Pour ce qui concerne la vertu de **prudence**, sa situation est particulière, car elle conditionne en fait l'exercice de toutes les vertus morales. On pourrait dire, en ce sens, qu'elle est la vertu morale **fondamentale**.

Si toutes les vertus sont appelées à opérer simultanément et ce sous la régulation de la **prudence**, génétiquement elles sont acquises, je crois, selon un certain ordre. Les premières vertus morales à acquérir sont sans doute la force et la tempérance : elles touchent davantage notre sensibilité ; ce sont les premières vertus à acquérir pour les jeunes.

On pourrait préciser encore que la **force** est certainement à acquérir en premier lieu, dès le plus jeune âge. Une éducation véritable doit davantage se concentrer, au point de départ, sur la vertu de force et de courage que sur celle de tempérance.

La vertu de force a un rôle plus stimulant, plus positif, et une éducation trop axée sur la tempérance, qui a toujours un côté repressif, risque de créer des blocages et des inhibitions néfastes pour l'avenir de l'individu. Du reste, quand on a acquis la première, il est plus facile d'acquérir la seconde. En ce sens, il me paraît tout à fait opportun d'aborder l'étude des vertus par celle de la vertu de force.

La vertu de force et l'irascible

Mais entrons maintenant davantage dans l'analyse de la vertu de force. Je crois que pour bien comprendre à quoi correspond la vertu de force, il faut essayer de préciser ce qu'est la **vie passionnelle** d'une façon générale et ce que nous entendons par l'**irascible**, comme modalité particulière de la vie passionnelle. Sans doute s'agit-il d'un terme un peu désuet, mais ce qui importe en philosophie, c'est ce que recouvrent les mots que l'on utilise. Il faut bien reconnaître que depuis saint Thomas, il y a eu peu d'études philosophiques satisfaisantes sur ce sujet. Freud a sans doute renouvelé la question, mais avec une approche philosophique contestable. C'est la raison pour laquelle, au moins dans un premier temps, il faut revenir je crois aux analyses de saint Thomas.

Je reprendrai donc ici, à titre de base de travail, les distinctions opérées par saint Thomas, au sujet de l'**affectivité sensible**. Celle-ci, très riche et complexe, comprend tout un certain nombre de tendances et d'inclinations qui nous poussent à rechercher ou à fuir des biens sensibles. La vie passionnelle, selon saint Thomas, présente deux grandes modalités : le **concupiscible** et l'**irascible**. Il y a deux grandes catégories de tendances passionnelles, si vous voulez. Je vous rappelle que la vie passionnelle est distincte de la vie proprement spirituelle. Il ne faut pas les séparer car elles co-existent dans le sujet, mais dans l'analyse je peux les distinguer.

Envisageons tout d'abord les passions du **concupiscible** (du latin "concupiscere" qui veut dire convoiter, désirer ardemment). Saint Thomas y distingue trois modalités :

- l'amour sensible,
- le désir sensible,
- la jouissance sensible.

Chacune de ces trois tendances a son contraire :

- la haine,
- la fuite sensible,
- la tristesse sensible.

Pour saint Thomas, je le cite, "l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible purement et simplement, agréable ou douloureux".

Mais il ajoute plus loin : "(...) ce même bien ou ce mal, en tant qu'ils

présentent un caractère ardu ou difficile, constituent l'objet de l'irascible" (cf. Ia, IIae, qu. 23 ar 1 et ss).

La puissance **irascible** se module de la façon suivante :

- l'audace (attirait du bien sensible),
- l'espoir (conquête du bien sensible difficile),
- jouissance (l'irascible communique alors avec le concupiscible).

Les contraires sont les suivants :

- la crainte,
- le désespoir,
- la tristesse (communique avec le concupiscible).

Mais il y a une autre passion de l'irascible, la plus caractéristique de l'irascible puisqu'elle lui a donné son nom : la **colère**.

La passion de colère est une passion complexe. C'est la passion la plus noble, la plus proche de notre intelligence. En effet, ce qui suscite en nous la colère, c'est le mal présent, mais un mal qu'on veut rejeter pour rétablir le bien qu'il brisait. La colère, comme passion sensible, a quelque chose qui annonce l'exigence de justice, qui procède, elle, de notre appétit spirituel, la **volonté**.

Vie passionnelle et vie spirituelle

La vie passionnelle (ou l'affectivité sensible), considérée en elle-même (in abstracto, c'est-à-dire dans une analyse philosophique) est **pré-morale** : nous nous situons ici dans une zone infra-rationnelle où n'intervient pas **directement** la conscience morale (en fait, celle-ci peut y être présente, comme nous le verrons, mais de façon indirecte). La vie passionnelle est un monde très mobile, très fluide, ne répondant pas, surtout chez l'homme, à des orientations déterminées. Livrée à elle-même, la vie passionnelle constitue un domaine trouble, insaisissable et anarchique, ne possédant pas, apparemment, de finalité propre. Chez l'animal, la vie passionnelle est strictement encadrée, si j'ose dire, par les impératifs de l'**instinct**. Ce n'est pas le cas chez l'homme. Cela explique pourquoi il nous est aussi facile de confondre vie passionnelle et vie spirituelle. A tel point que l'on en arrive à ne plus reconnaître la spécificité de l'affectivité spirituelle. C'est le cas de Freud par exemple.

En fait, nous le savons, la vie passionnelle est ordonnée à une finalité supérieure, c'est-à-dire que son propre accomplissement dépend du développement de tendances ou de facultés supérieures : les **facultés spirituelles** (facultés qui sont inexistantes chez l'animal).

En effet, si l'on considère l'homme dans sa réalité globale (c'est-à-dire tel qu'il existe effectivement), cette dimension de la vie humaine ne peut pas être isolée du contexte dans lequel elle s'inscrit. Elle est conditionnée d'un côté par la vie biologique (conditionnée seulement et non pas déterminée, comme c'est le cas chez l'animal) et finalisée, de l'autre, par les exigences propres aux facultés spirituelles. Or, cette propension à l'anarchie, au désordre, qui caractérise la vie passionnelle, fait courir un risque grave, et permanent, au développement normal de la vie de l'esprit et donc de la personne : son impétuosité, ses débordements, ou au contraire ses dépressions et ses aversions risquent de compromettre un tel développement.

Cependant, l'homme ne peut pas trouver de paix véritable dans une répression **pure et simple** de la vie passionnelle : vous vous en souvenez, c'était

le point de vue des stoïciens et de Kant. Ne l'oublions pas : si le bonheur humain est principalement spirituel, il ne l'est pas exclusivement. Il n'y a de vie spirituelle pleinement humaine que lorsqu'il y a **assomption** par l'esprit de ce qu'il y a de meilleur dans la vie passionnelle. Il n'y a pas de véritable amour sans tendresse, sans passion : le bonheur humain est celui de tout l'homme. Comme le disait Pascal : "Qui veut faire l'ange fait la bête...".

La fonction des "habitus" de force et de tempérance, c'est de favoriser, au maximum, cette harmonisation entre le passionnel et le spirituel, entre leurs exigences, contradictoires en apparence, et de faire en sorte que progressivement, loin de constituer un obstacle à la vie de l'esprit, la vie passionnelle en soit comme le reflet et le témoignage.

La vertu de force : un juste milieu entre la crainte et la témérité

Si nous tenons compte de notre analyse des passions, comment pouvons-nous alors comprendre la fonction particulière de la **vertu de force** ? L'homme fort sera celui qui parviendra à maintenir un certain équilibre entre la **colère**, le **désir de vengeance**, la **peur de la souffrance et de la mort**. Cet équilibre ou cette harmonie est un **sommet** : la vie vertueuse, c'est la **voie d'excellence** nous rappelle le terme grec qui désigne la vertu ("arété" : excellence). Pour Aristote, la vertu comme juste milieu n'est pas un art du compromis et du non-engagement véritable. La voie vertueuse, c'est la **ligne de crête**. L'homme réellement vertueux, c'est l'homme qui éprouve profondément en lui ce que seraient les solutions extrêmes et opposées qu'il cherche à dépasser et auxquelles il pourrait être tenté de sacrifier.

L'homme réellement **fort**, c'est l'homme dont l'esprit a totalement pris en charge son **irascibilité**, c'est-à-dire sans affectivité irascible, cause tout à la fois en nous de la colère et de l'audace, de la peur, de la panique et de la vengeance. Ainsi, l'homme courageux sait ce que c'est que la peur : il l'éprouve réellement, mais il la domine. L'homme fort éprouve le désir de vengeance, mais il est capable de surmonter son impulsivité. L'homme fort éprouve tout autant l'espoir et le désespoir, sa confiance n'est pas un optimisme béat : elle est enracinée dans la détermination de l'esprit.

L'affectivité irascible oscille sans cesse entre deux attitudes affectives extrêmes, mais finalement étroitement liées : l'élan de conquête dans la lutte et même la violence, et les paniques soudaines, les craintes paralysantes, l'immobilisme et la défaite. Au fond, la force c'est la spiritualisation progressive des passions irascibles. La vertu de force ordonne et humanise l'irascible en finalisant nos audaces et nos passions et en affermissant notre cœur ébranlé par la peur. C'est parce que l'esprit et la volonté nous relient à un bien spirituel que nous avons en nous une détermination, une fermeté intérieure qui nous permet d'affronter tous les dangers, toutes les situations difficiles. Ajoutons, vous le savez bien, que c'est le péril de la mort, de la destruction imminente que, parmi tous les maux qui nous menacent, nous redoutons le plus. En temps de guerre ou dans l'état de maladie grave, nous sommes écartelés par la crainte et la révolte, et notre épanouissement personnel semble irréalisable. C'est alors que la vertu de force est la plus nécessaire et qu'elle est le plus à l'épreuve. Ce qui est vrai de la mort l'est de tout danger, de toute agression qui risque de compromettre notre épanouissement. La vertu de force nous permet d'assumer tout cela, de vaincre les obstacles, de nous en servir pour tendre mieux vers notre finalité humaine. Elle maintient en nous l'espoir, un désir authentique et viril de conquête et de victoire.

Cet esprit de conquête doit toujours être au service d'un amour spirituel. Il est donc plus que simple volonté de réussite : il ne faut pas matérialiser la vertu morale qu'est la force et ne l'envisager qu'au niveau du "facere". Il ne faut pas confondre la force avec la puissance (la vertu de force est tout autre que la force physique). La vertu de force nous fait mener un combat tout autant intérieur qu'extérieur : son objectif est même principalement intérieur. C'est en ce sens-là qu'elle contribue à la grandeur et la promotion de l'homme.

Ceci explique pourquoi l'acte suprême de la force n'est sans doute pas l'attaque, mais consiste à supporter tout ce qui pour l'âme est sujet de tristesse. C'est ce que dit Aristote : "Certains sont dits forts, avant tout, en supportant les tristesses".

La violence ou la force du faible

Enfin, je voudrais terminer (il y aurait tant d'autres choses à dire) en évoquant la différence radicale qui existe entre la **force** et la **violence**, différence que l'on a souvent du mal à cerner. Nous pouvons d'emblée préciser que la force étant maîtrise de soi, en supposant la pacification de mon irascible, ne peut qu'exclure la **violence** qui est perversion de la force.

Par ailleurs, lorsque la force intervient dans un rapport interpersonnel, elle se soumet toujours aux exigences de la vertu de justice. L'exercice de la force s'inscrit toujours dans le respect de l'autre. Ce qui montre bien que la force ne peut être volonté de puissance ou de domination à l'égard de l'autre. Le caractère pernicieux de la violence vient du fait qu'elle vise toujours une certaine destruction : elle constitue donc une injustice. L'injustice est toujours une forme de violence.

Quelle attitude la vertu de force nous recommande-t-elle lorsque autrui nous fait subir ou fait subir à l'un de nos proches une forme de violence ? Faut-il appliquer la loi du talion, "oeil pour oeil, dent pour dent" ? Ou alors faut-il appliquer le conseil du Christ : "(...) moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant. Au contraire, quelqu'un te donne-t-il un coup sur la droite, tends-lui encore l'autre" (Mat 5, 39). L'attitude de l'homme fort ne consiste-t-elle pas à ne pas riposter, à refuser de s'engager soi-même dans un processus de violence ?

La complexité de telles questions nous fait percevoir la difficulté de la vie vertueuse : l'homme fort doit se défendre, doit défendre autrui, au risque même de détruire celui qui fait naître la violence, mais cela, il doit le faire sans volonté de destruction avec cette disposition intérieure où toute haine est exclue. Il s'agit plus pour lui de neutraliser que de détruire. Gageure, me direz-vous, mais y a-t-il une autre voie pour l'homme qui veut, quoi qu'il arrive, pleinement assumer sa propre dignité et promouvoir celle de ses frères ?

Nous constatons encore à quel point la vertu de force, comme toute vertu, suppose un extraordinaire équilibre. Elle doit se garder à tout prix de ces deux écueils. Elle ne doit pas dégénérer dans la violence qui détruit l'autre et qui détruit finalement celui qui en est l'auteur. Et la violence a un énorme pouvoir de séduction sur les esprits : elle est un trompe-l'oeil qui nous fait croire que notre propre affirmation de soi peut se réaliser aux dépens d'autrui. Par ailleurs, elle doit éviter la lâcheté, la lâcheté toute simple, parce que l'on manque de l'idéal et de la volonté de faire respecter le droit, ou la lâcheté qui se pare des meilleures raisons et qui au nom de la non-violence

ou de la défense de la paix, nous rend aveugles et complices des pires injustices ! Mounier ne disait-il pas : "(...) nous ne serons pas dupes de la paix tant qu'on essayera d'établir sous ce nom l'oubli de l'injustice".

Pour terminer notre réflexion, je vous proposerai deux citations de celui que l'on a appelé l'apôtre de la non-violence, je veux parler de Gandhi, et dont on a souvent trahi le véritable message : "Une doctrine de non-violence, qui attire des âmes hautes, fait aussi le ralliement des lâchetés. Un manque de haine est sans valeur qui n'est que la crainte de la haine des autres..." "Là où il n'y a le choix qu'entre lâcheté et violence je conseillerai violence (...) Je cultive le courage tranquille de mourir sans tuer. Mais qui n'a pas ce courage, je désire qu'il cultive l'art de tuer et d'être tué, plutôt que de fuir honteusement ce danger (...) Je risquerais mille fois la violence, plutôt que l'émasculatation de toute une race..."

CHAPITRE IX

ANALYSE DE LA VERTU DE TEMPERANCE

Après avoir parlé de la vertu de force, nous allons maintenant essayer de préciser ce que représente la vertu de tempérance. Il est toujours instructif de faire le parallèle entre ces deux vertus. La tempérance est une vertu qui suppose la présence de l'intelligence au coeur de notre sensibilité. La vertu de tempérance est une vertu qui nous rend intelligents jusque dans notre sensibilité et dans les **passions du concupiscible**. Comme la vertu de force, la vertu de tempérance est une vertu cardinale.

La force regarde l'irascible, la crainte et l'audace. La vertu de force vient transformer ces passions, particulièrement impétueuses ! Celles-ci sont en nous des passions de conquêtes. Il ne faut surtout pas briser l'irascible chez un enfant. Il faut éduquer l'irascible, ce qui est très difficile. L'irascible s'achève dans la **colère**. C'est bon pour un enfant d'avoir de temps en temps des colères, mais ce n'est pas toujours agréable de les subir. Alors on a tendance à vouloir "mater" l'irascible, ce qui ne rend pas service à l'enfant. Il faut éduquer l'irascible, mais sans chercher à l'anéantir. Il est beaucoup plus difficile d'annihiler le concupiscible. Je crois que l'on peut arriver par la violence à briser l'irascible d'un enfant et à l'inhiber définitivement. Lorsque quelqu'un est incapable de se mettre en colère, c'est qu'il lui manque quelque chose. L'irascible nous rend capables de rechercher des biens difficiles. Il nous donne un esprit de conquête, aussi bien à l'égard de ce qui nous est extérieur que de nous-mêmes.

La vertu de force a pour objectif de permettre à l'irascible de disposer de tout son potentiel, et de pouvoir aller jusqu'au bout. Nous avons souvent une conception erronée de la vertu. Dans la langue grecque, la vertu se dit "arété", ce qui veut dire le **sommet**, ce qui est le meilleur. La seule chose que l'on ait retenue de l'analyse de la vertu chez Aristote, c'est qu'elle consiste en un milieu entre deux extrêmes. Or Il y a deux manières d'être

équilibré. Il y a une façon très égalitaire de voir les choses qui consiste à se contenter d'une "aureum mediocritas", d'une médiocrité dorée. La vertu nous sollicite en permanence d'aller plus loin, de nous dépasser. Mais ce dépassement se fait à l'intérieur même de nos passions. Un équilibre de simple adaptation, de compromis, n'est pas le fait de la vertu : c'est un équilibre qui n'assume pas la vie passionnelle. La vraie vertu consiste en ce que l'esprit prenne à son compte ce qu'il y a de profondément humain dans nos passions.

La vertu de tempérance, comme nous allons essayer de le montrer, va transformer de l'intérieur nos convoitises, nos désirs et nos tristesses, lorsque nous n'avons pas atteint ce que nous recherchions. Il nous faut, pour comprendre la manière dont opère la vertu de tempérance, réfléchir quelque peu sur ce qu'est la passion du concupiscible.

Le concupiscible et la recherche du bien sensible immédiat

Le concupiscible regarde ce qui est agréable. Il est cette passion, profondément inscrite en nous, qui nous porte à apprécier des **biens sensibles**. Il suscite en nous cette inclination à l'égard des biens sensibles. Le concupiscible peut revêtir des formes différentes chez l'un ou chez l'autre. Mais fondamentalement elle regarde le bien sensible immédiat, celui dont nous pouvons nous délecter sans aucune lutte. Cette délectation est plus manifeste chez les animaux ! L'homme l'extériorise moins, mais elle n'est jamais totalement absente.

L'éducation et la vertu permettent à l'homme de transformer de l'intérieur cet aspect de sa psychologie. Cette dimension de notre être concerne à la fois des biens inférieurs, parce qu'uniquement sensibles, et des biens qui nous sont les plus nécessaires, comme la nourriture et la boisson. Sans ces biens, nous ne survivrions pas. C'est sur ceux-ci que le concupiscible se porte en premier. Il porte aussi sur des biens sexuels. Simultanément le concupiscible nous incline à fuir le mal sensible. Il fait naître en nous cette aversion à l'égard de ce qui pourrait agresser notre être sensible. Quand ce mal sensible nous affecte, il suscite en nous la douleur et la tristesse. Le concupiscible se manifeste plus immédiatement que l'irascible. Celui-ci est au service du premier. Nous touchons-là toute la complexité de notre psychisme. Nous ne pouvons que l'évoquer, mais il serait essentiel d'approfondir ces questions aujourd'hui.

Saint Thomas y a été fort attentif. Il devait avoir une personnalité très passionnée. Son étude des passions est très originale et n'a pas été rendue caduque par les recherches de la psychologie moderne.

Il faut bien comprendre que les vertus n'existeraient pas sans les passions. La force et la tempérance ne se substituent pas à l'irascible et au concupiscible. Il faudrait qu'elles en suppriment l'existence, ce qui est impossible. Aristote fait remarquer que l'insensibilité à l'égard des biens sensibles est plus grave que le vice qui lui est contraire. C'est le signe d'une mutilation qui ne peut que compromettre l'épanouissement de l'individu. Sans faire le plaidoyer de la vie passionnelle qui, livrée à elle-même, ne peut que conduire à des excès, il est important d'affirmer qu'**en elles-mêmes** les tendances passionnelles ne sont pas mauvaises.

La philosophie stoïcienne - et celle-ci a largement imprégné la mentalité chrétienne - veut nous convaincre que la dignité de l'homme passe par l'anéantissement de la vie passionnelle. Il y a quelque chose d'inhumain et de des-

tructeur dans une telle attitude. La réaction de Freud se comprend très bien. Le point de vue kantien était prédominant. Or la morale kantienne est très proche de la morale stoïcienne. Freud veut réhabiliter le concupiscible en soulignant son rôle dans le psychisme humain. Malheureusement, il l'étendra de façon abusive. Cependant son attitude a quelque chose de juste face à l'emprise d'un moralisme qui dénature l'homme. Le formalisme moral engendre toujours une caricature de la vertu.

Il faut donc bien comprendre que le concupiscible concerne le bien sensible immédiat, qui est capable d'engendrer une certaine délectation. L'homme désire, de par sa nature même, la jouissance de certains biens. Il y a un appétit naturel vis-à-vis de cette jouissance. Voici ce que nous dit saint Thomas à ce sujet : "Jouir étant le résultat d'une opération naturelle, plus une opération est naturelle, plus la jouissance est vive. Or les opérations sensibles les plus naturelles sont celles qui ont pour but de conserver la vie de l'individu par l'usage des aliments, et la vie de l'espèce par l'union des sexes". L'agréable n'est pas mauvais : il est le signe d'un certain épanouissement.

Nécessité de l'éducation du concupiscible

Ce qu'il faut voir maintenant, c'est que si ces passions sont livrées à elles-mêmes, l'imaginaire peut s'en emparer et se substituer à la fin à laquelle elles sont ordonnées. La jouissance physique devient la fin exclusive de l'homme. On ne se nourrit plus pour mieux vivre mais uniquement pour le plaisir de la délectation. Il y a là un abus qui ne peut que frustrer les tendances supérieures de l'homme. L'imaginaire peut donc susciter un repliement sur nous-mêmes, et cela peut très bien, à terme, affecter le plaisir légitime qui accompagne l'exercice de certaines tendances naturelles. L'imaginaire opère une amplification artificielle et anarchique du plaisir.

L'épicurisme cherche à justifier cette recherche de la délectation pour elle-même jusqu'à son maximum. L'appétit naturel est alors dévié de sa finalité propre, au profit d'une recherche purement subjective. Ce qui a pour effet de nous distraire et de nous plonger dans une fébrilité et dans une fragilité chronique. Cette recherche du délectable pour lui-même ne peut qu'arrêter nos élans les plus profonds. Elle risque à tout moment de compromettre notre recherche d'une fin proprement humaine. C'est pour cette raison que la nécessité d'une éducation du concupiscible s'impose. La première éducation du concupiscible se fait durant l'enfance. Mais cette éducation est toujours à refaire. Le concupiscible et l'irascible ne vieillissent pas, même s'ils peuvent revêtir des formes différentes avec l'âge. Ceci dit, si le concupiscible est totalement étouffé, c'est qu'il y a une vitalité qui n'existe plus en nous. Cette éducation a pour objectif d'humaniser notre vie passionnelle, de la prémunir de toute emprise de la part de l'imaginaire et de toute obsession ou fixation, qui ne peut que nous replier sur nous-mêmes. Cette auto-éducation du concupiscible doit faire que progressivement l'intelligence puisse maîtriser l'imaginaire et le pénétrer. Cette purification qu'opère l'intelligence ne se fait pas au détriment du concupiscible, bien au contraire. Elle le libère de ses perversions, lui donne une transparence, une limpidité, en l'orientant vers sa fin propre. Or celle-ci est le **bien sensible**, dans son objectivité, et non pas la délectation qui accompagne l'acte du concupiscible. La délectation en elle-même est subjective, elle relève de la conscience du sujet qui use de tel ou tel bien.

Cette éducation, cette purification, j'insiste sur ce point, doit s'opérer à l'intérieur même du concupiscible, ce qui suppose le respect de cette ten-

dance qui est en nous. Kant, à la suite des stoïciens, ne l'envisage que de l'extérieur : la raison a pour objectif, sinon d'anéantir, ce qui est impossible, du moins de neutraliser totalement l'élan passionnel. Il y a une opposition dialectique entre la nature ou le corps (où réside le mal) et la raison dont l'expression suprême est la loi morale. Le dualisme de Kant lui interdit de concevoir cette pénétration qu'opère l'intelligence dans la vie passionnelle. Et pourtant, c'est ce que manifestent l'acquisition et l'exercice de la vertu de tempérance.

Le rôle propre de la vertu de tempérance

Mais tâchons de préciser encore la nature de la vertu de tempérance. Comme son nom l'indique cette vertu a pour fonction de tempérer, de mesurer, et donc d'une certaine manière de réfréner. Mais cette contrainte n'est qu'un aspect de cette vertu. Car par cette action, qui en elle-même paraît négative, elle réoriente la tendance vers sa fin propre, ce qui en soi est éminemment positif. Elle assure donc chez un individu un équilibre, sans lequel il s'enliserait très vite. Elle ne supprime pas la délectation, la jouissance qui accompagne l'exercice du concupiscible. Elle nous rend capables de nous y arrêter.

Cette fonction de modération, de régulation constitue le caractère générique de toute vertu. Dans la tempérance, il revêt une forme particulière, car c'est la vertu qui par excellence exerce une telle fonction, d'où son appellation. Cela tient à la nature même du concupiscible qui nous incline vers les biens les plus nécessaires, et qui donc suscite en nous les jouissances les plus fortes. Et c'est dans ce domaine que les excès surviennent le plus couramment. La tempérance nous permet de rester **lucides** dans la délectation. Cette lucidité est le fruit de l'action de l'intelligence au coeur même de la passion. Elle confère donc à la concupiscence un sens nouveau, et l'oriente vers un bien plus profondément humain. Elle fait que l'on ne se "cristallise" pas sur la délectation, mais que celle-ci devient un moyen au service d'un accomplissement de toute la personne.

Le caractère spécifique de la vertu de prudence, c'est qu'elle instaure en nous ce que saint Augustin appelle la "tranquillité de l'âme", en nous délivrant de ce tumulte intérieur qui nous envahit lorsque la concupiscence est exacerbée. Cette tranquillité, cette pacification ne doit pas être confondue avec l'"apatéia" des stoïciens qui suppose ce que j'appellerais une "dévitalisation" des passions. La tranquillité consiste en ce que l'âme devienne suffisamment maîtresse d'elle-même, grâce à la tempérance, afin de pouvoir aller jusqu'au bout de ses propres exigences.

Mais ce qui est plus difficile à comprendre, c'est le rôle de la tempérance à l'égard des tristesses. C'est un aspect moins connu de la tempérance mais qui lui est pourtant constitutif. Les tristesses risquent en permanence de nous faire "lâcher pied". La tristesse nous démobilise et nous fait capituler. Elle favorise la **lâcheté**. La tristesse nous fait fuir la réalité. Nous sommes proches ici de l'irascible, mais la tristesse est encore de l'ordre du concupiscible. L'irascible n'accepte jamais la tristesse. Il nous pousse à la colère plutôt qu'à la tristesse. L'irascible nous permet de réagir face à un mal. Se révolter est parfois une réaction saine qui nous empêche de sombrer et de tomber dans une sorte de prostration totale. La tristesse nous inhibe et brise tout élan et tout désir en nous.

La tempérance va nous rendre capables de ne pas tomber dans un tel état. Et pour cela elle confortera notre appétit naturel à la joie afin de

nous préserver de toute tristesse excessive. La tempérance nous donnera donc une sorte de fermeté par rapport à la tristesse. Mais attention, il ne s'agit pas de la force qui concerne l'irascible. C'est autre chose. Quand on étouffe le concupiscible, on risque d'être totalement désarmé par rapport à la tristesse.

Comprenons enfin que l'acquisition de cette vertu de tempérance est permanente. En fonction des diverses périodes de l'existence, la vertu de tempérance peut revêtir des modalités particulières et requérir un effort approprié. Cela tient à l'évolution de notre vie passionnelle. Pour un vieillard, la tempérance consistera plutôt en la tranquillité de l'âme. Pour l'adolescent, ce sera davantage la maîtrise des jouissances. Pour un homme de quarante-cinq ans, ce sera encore une autre modalité. Personne ne peut dire : "désormais, j'ai acquis de façon définitive la vertu de tempérance !". Celle-ci demande un effort renouvelé en permanence.

Saint Thomas fait remarquer que la tempérance concerne en premier lieu le plaisir du toucher. Mais qu'en est-il des autres sens ? Sont-ils des objets de la tempérance ? Si l'on prend le goût, on peut le rapprocher facilement du toucher : le goût est un toucher intérieur. Mais la vertu de tempérance regarde principalement le sens du toucher, secondairement les autres sens. "C'est pourquoi, dit-il, il ne peut y avoir une vertu particulière pour les délectables propres à chaque sens." (Cf. Ia IIae, qu. 60, a.5, Respondeo)

Il faudrait prendre en compte un autre aspect de la vertu de tempérance, qui la lie à la beauté. En effet la tempérance va instaurer une proportion, un équilibre, une harmonie, dans la véhémence du concupiscible. A ce titre, elle va introduire quelque chose de l'intelligence à l'intérieur de l'élan du concupiscible. Et ce afin de le rendre plus lumineux, alors que l'intempérance avilit et enlaidit. Elle enveloppe d'une opacité notre dimension charnelle et engendre une pesanteur qui fait obstacle au développement de la vie spirituelle. La tempérance va rendre notre sensibilité plus lumineuse, moins opaque. En ce sens, il y a un lien très fort entre la tempérance et l'harmonie de notre corps. La tempérance contribue à l'incarnation de la lumière de notre intelligence dans notre sensibilité. Dans une perspective chrétienne, nous pourrions percevoir comme une annonce de la glorification des corps.

Notons pour terminer que la tempérance est une vertu cardinale, avec la prudence, la force et la justice. Sur ce point, il y a un certain consensus entre les philosophes. Aujourd'hui, certains ne reconnaissent plus le point de vue moral : mais c'est très récent. Quand celui-ci est accepté, on n'envisage l'accomplissement de l'homme qu'à travers la domination du corps par l'esprit. Or cette domination (qui n'est pas répressive comme nous l'avons longuement montré) s'opère de façon radicale par la tempérance. Elle est une pièce maîtresse de la vie morale : cardinal vient de "cardo" qui veut dire le "gond", le "pivot". Si celle-ci n'est pas acquise, c'est l'accomplissement de l'homme en tant que personne qui est compromis. Si par contre celle-ci est acquise, elle permettra l'éducation progressive de notre concupiscible, et contribuera par là à faire que notre corps soit habité par notre esprit.

CHAPITRE X

ANALYSE DE LA VERTU DE JUSTICE

Ce soir, je vais essayer de regarder avec vous ce que représente la vertu de justice. Je rappelle brièvement la perspective qui est celle de notre analyse. Nous essayons de comprendre comment l'amour d'amitié (l'amour-philia), pour qu'il soit fidèle, a besoin des vertus. Nous avons vu que les vertus étaient acquises pour nous permettre de maîtriser notre concupiscence, sollicitée en permanence par notre imaginaire et qui risque de se substituer à notre intelligence.

Nous avons vu que c'était le rôle de la tempérance que d'exercer cette régulation. On ne peut pas être une personne digne de ce nom, capable de diriger sa vie, et en définitive capable d'aimer, si l'on n'acquiert pas la vertu de tempérance. Sinon, on plaide l'amour impulsif, qui dépend des circonstances.

Notre sensibilité n'est pas la même suivant les différents âges de notre vie. Paradoxalement, la vertu de tempérance est un frein positif, qui nous permet d'aller plus vite. Je crois que cela tient à la nature de notre psychisme. Si la concupiscence se laisse entraîner par la fébrilité de l'imagination, on se laisse aller à ce qui nous attire momentanément. Certes, il faut toujours garder une sensibilité affective, et celle-ci peut même augmenter avec l'âge. Comme nous l'avons vu, la tempérance ne supprime pas la sensibilité, elle lui permet d'aller plus loin. La concupiscence, éduquée par la tempérance, doit permettre à l'imaginaire de s'approfondir. Il y a deux développements possibles de l'imaginaire : l'un est extérieur, extensif ; l'autre est intérieur, dans le sens d'une intériorisation, d'une spiritualisation. De la même manière, la vertu de force intériorise et spiritualise notre irascible.

La justice et la lutte contre l'égoïsme

Ce soir, nous devons développer l'analyse de la vertu de justice. Si nous laissons notre impulsivité s'exprimer spontanément, nous pouvons constater qu'il y a en nous une propension à l'égoïsme, qui est très prononcée. Il faut être lucide sur ce point. Et plus nous sommes confrontés à des situations périlleuses, plus cet égoïsme a tendance à s'accroître. Nous avons tendance alors à devenir captatifs et à oublier l'autre. Nous ne savons plus regarder l'autre pour lui-même.

La vertu de justice aura pour fonction de réduire cet égoïsme pour nous tourner progressivement vers ce que l'autre recèle de plus profond. Si vous êtes attentifs à ce qu'est l'amour d'amitié, vous constatez que celui-ci implique une relation à autrui, à un ami, à une personne que l'on a choisie parce qu'on veut l'aimer. Cet amour ne deviendra effectif que s'il suppose le **respect** mutuel. Tout amour suppose le respect. La personne, sans laquelle il n'y a pas d'amour, implique quelque chose d'absolu. Et si la personne a quelque chose d'absolu, elle s'impose à nous-mêmes ; et l'on aime l'autre pour lui-même. L'amour d'amitié fait donc que nous nous dépassons nous-mêmes pour rejoindre une réalité autre que nous.

Ce dépassement est un don, car il suppose que, d'une certaine manière, nous nous dessaisissions de nous-mêmes. Je ne peux rejoindre l'autre si je ne n'accepte pas de me quitter moi-même. Et cette **oblativité** de l'amour est gratuite, inconditionnelle. Ce n'est pas parce que l'autre nous aime que nous consentons à l'aimer. Même si nous ne pouvons pas aimer au sens plénier, si nous ne sommes pas aimés. En effet l'amour dans sa plénitude suppose la réciprocité. Celle-ci est une propriété de l'amour.

La vertu de justice sauvegarde l'amour d'amitié, parce qu'elle maintient le respect à l'égard de l'autre. Elle évite qu'un amour se dégrade et ne se pervertisse en attitude d'égoïsme et de rejet mutuel. Si l'amour parfois est arrêté dans sa croissance normale, c'est parce qu'à un moment donné, on a fini par se regarder soi-même davantage au détriment de l'autre. On a fini par s'intéresser plus à soi-même qu'à l'autre. L'égoïsme progressant, il risque de faire obstacle au don de soi et au dépassement. La justice nous permet de lutter contre la menace de l'égoïsme. Si ce dernier n'existait pas, nous serions spontanément attentifs aux autres, et nous n'aurions pas besoin d'acquiescer la vertu de justice.

La justice et le respect des droits de l'autre

Or l'expérience nous montre que nous ne sommes pas spontanément justes. Nous avons plutôt tendance à nous intéresser à nous-mêmes en priorité. Il est donc essentiel, dans une démarche philosophique, de situer la justice par rapport à l'amour d'amitié, et de comprendre en quoi celui-ci exige l'acquisition de celle-là. La justice est une vertu que l'on acquiert, ce qui n'est pas le cas de l'amour. Et cette vertu concerne notre **volonté** elle-même, notre appétit spirituel. Elle vient perfectionner notre volonté pour nous permettre d'être respectueux des **droits de l'autre**. La justice nous apprend à regarder l'autre dans sa dignité personnelle, dans son caractère unique. La justice est donc très proche de l'amour, elle est déjà une certaine forme d'amour. Du reste il n'y aurait pas de justice s'il n'y avait pas déjà un certain amour. C'est un amour fondamental, qui reste limité, qui ne va pas au-delà du respect, mais le respect est déjà une certaine forme d'amour. La vertu de justice nous aide donc à lutter contre notre égoïsme pour que notre volonté s'ouvre aux droits de ceux qui sont proches de nous. C'est d'abord à l'égard

de ceux avec qui nous vivons, de ceux avec qui nous travaillons, de ceux que nous côtoyons, que nous exerçons la vertu de justice.

Cette vertu touche plus immédiatement la personne que les vertus de tempérance et de force. En effet, elle est plus enracinée dans la personne, car plus immédiatement au service de l'esprit. Les vertus de tempérance et de force s'enracinent dans nos appétits sensibles, qu'elles viennent réguler, alors que la vertu de justice qualifie notre volonté elle-même qu'elle cherche à orienter afin que celle-ci respecte plus spontanément les droits d'autrui. La justice s'enracine doublement dans la personne. Elle nous qualifie dans ce qui fait premièrement une personne et nous incite à regarder les autres en tant que personnes. Et pour que la vertu de justice soit acquise, il faut qu'existe la connaissance de la personne humaine. Cette connaissance est nécessaire, et c'est pour cela que les idéologies ne peuvent pas prédisposer à l'exercice de la justice. La vertu de justice s'exerce au sens d'un rapport interpersonnel, puisqu'elle me prédispose à respecter les droits d'autrui. Ces droits constitutifs de la personne doivent faire l'objet d'une connaissance. Ces droits appartiennent à la personne humaine : je ne peux les reconnaître chez l'animal. Il n'y a pas de justice au sens fort entre l'homme et l'animal. Il faut respecter les animaux, mais il ne s'agit pas d'un rapport de justice au sens strict. Il n'y a pas de rapport de justice non plus entre l'homme et l'outil. L'animal ou l'outil ne recèlent pas en eux-mêmes des **droits**.

Mais qu'est-ce que le droit (le "jus" en latin ou le "dikaion" en grec) dont l'homme a le privilège ? La réalité du droit s'enracine dans la personne et sa dimension spirituelle. La vie humaine, parce qu'elle est spirituelle, a quelque chose d'absolu. Le premier droit, c'est le droit à la vie. Le droit qui vient après, c'est le droit à la croissance de la vie humaine, c'est le droit à devenir une personne accomplie dans toutes ses dimensions. Ce droit fondamental doit être respecté. La vertu de justice nous éduque à reconnaître ce droit chez autrui. Cela n'est pas toujours facile : il y a bien des êtres humains chez qui le respect spontané de ce droit ne va pas de soi, je pense aux handicapés mentaux profonds. Mais ceci est vrai aussi chez des hommes qui, sans être affectés de handicaps, n'ont pas, pour diverses raisons, développé leur personnalité ou l'ont développée sans l'orienter dans un sens moral authentique. Il y a aussi les étrangers dont la langue, les coutumes, les croyances sont différentes. Dans tous ces cas le respect spontané des droits fondamentaux de la personne ne va pas de soi. Il faut bien le reconnaître.

La justice nous éduque à reconnaître et à respecter les autres comme **personnes**, c'est-à-dire comme des êtres spirituels, comme des êtres sujets de droits. La justice, en tant que vertu, opère à l'intérieur de la volonté (qui est un appétit spirituel) afin de l'incliner à se porter le plus spontanément possible vers les droits des autres. Dans ce respect de l'autre, la personne apprend à se respecter elle-même. Inversement, lorsque je ne tiens pas compte ou méprise les droits de l'autre, ce sont mes propres droits qui s'en trouvent affectés. La justice nous apprend à vivre cette réciprocité du respect des droits. C'est en respectant les droits de l'autre que je découvre mes propres droits. Il y a là quelque chose d'analogue à l'amour, mais il s'agit encore d'un amour "fondamental" et qui reste caché.

L'égalité inhérente à la justice n'est pas celle de l'égalitarisme

Il y a un autre aspect de la justice que l'on met souvent en lumière. On dit que la justice exprime une **égalité**, que la justice donne le sens de l'égalité. Cela peut donner lieu à toutes sortes d'excès. L'égalitarisme est une idéologie. A vrai dire celle-ci trahit ce qu'est la vraie justice. Ces excès

expliquent que certains ont un a priori contre la justice. Cela peut entraîner dans une idéologie tout aussi néfaste, l'inégalitarisme, dont Nietzsche s'est fait l'un des hérauts. Il est vrai que dans l'amour il n'y a pas d'égalité, si par égalité on entend "identité", mais similitude.

Il faut essayer de comprendre en quoi la vertu de justice qui regarde les droits de l'autre suppose une certaine égalité. Nous avons dit que lorsque nous respectons les droits de l'autre, nous le reconnaissons comme personne. Nous avons dit aussi que cette reconnaissance nous fait prendre conscience de notre propre statut de personne. Nous découvrons alors qu'il y a quelque chose de fondamental qui nous unit à toutes les autres personnes humaines. Cette universalité ne souffre pas d'exception. S'il nous arrive de mépriser telle ou telle personne, c'est notre propre dignité en tant que personne qui s'en trouve affectée ; nous nous diminuons. C'est en ce sens, je crois, que l'on peut parler d'égalité : reconnaissant la dignité d'une personne, nous découvrons simultanément que nous partageons cette même dignité. Il vaudrait mieux peut-être parler d'unité que d'égalité. La justice donne le sens de l'unité ; unité qui peut être proportionnelle, mais qui est d'abord fondamentale. Le mot d'égalité, comme chacun le sait, concerne normalement ce qui est quantitatif. Or la justice n'est pas de l'ordre de la quantité. Et c'est en cela qu'il peut être ambigu d'associer trop étroitement justice et égalité.

Ceci dit, cette unité profonde qui nous fait être, les uns et les autres, quelles que soient nos différences, des personnes à part entière, nous interdit de penser qu'une personne humaine puisse être **plus** personne qu'une autre. Il y a quelque chose d'absolu dans la réalité de la personne et cela ne souffre pas de degré. Il faut bien distinguer la réalité métaphysique de la personne, et la réalité morale de la **personnalité**. Nous faisons souvent la confusion entre ces deux niveaux.

La justice donne donc le sens, du côté affectif et volontaire, de l'unité fondamentale des hommes en tant qu'ils sont des personnes. Je préfère parler de "personne" plutôt que de "nature humaine". Ce qui fait la personne, c'est la capacité de donner sa vie, d'être responsable de ses activités. Il y a donc quelque chose de très grand dans la vertu de justice, car elle nous donne le sens de la dignité de la personne humaine. Elle nous permet de lutter contre cet égoïsme qui nous renferme sur nous-mêmes, et nous rend prisonniers de notre sensibilité et de tout ce qui est captatif en nous. On pourrait reprendre sur ce point le langage de Maritain qui dit que la justice est du côté de la personne, et l'égoïsme du côté de l'individu. Il y a quelque chose de vrai dans ce propos : le propre de l'esprit c'est de nous tourner vers l'autre. L'esprit, en tant qu'esprit, ne se replie pas spontanément sur lui-même. La vertu de justice a pour fonction de nous ouvrir sur les autres. Mais nous ne sommes pas des esprits purs. L'individu en nous nous replie sur notre sensibilité, sur notre propre intérêt et nous fait perdre le sens de l'autre.

La solidarité universelle entre les hommes

Les stoïciens avaient perçu cette dimension de la vie humaine ; pour eux, en effet, ce regard vers l'autre, vers tous les autres, est un des signes distinctifs de la personne. Les stoïciens ont été les premiers (dans la tradition philosophique) à concevoir cette universalité de la personne. Ils disaient que l'homme est citoyen de l'univers. Il y a une sorte de solidarité fondamentale entre tous les hommes. Il y a là quelque chose de très vrai : le sort d'un homme ne peut jamais nous être indifférent. Ceci s'explique par cette unité fondamentale qui lie les hommes entre eux. La justice nous ap-

prend à reconnaître et à respecter l'autonomie de l'autre comme personne. Et je me situe ici au plan purement humain. Les idéologies qui ne considèrent plus la personne dans son caractère absolu et n'en font qu'un moyen ne peuvent pas favoriser la vertu de justice.

La justice suppose donc de notre part un très grand réalisme, car elle exige que nous soyons pleinement attentifs à ce qu'est la réalité de l'autre. C'est pourquoi je crois que seule une philosophie réaliste peut nous montrer ce qu'est la vertu de justice, en nous faisant mieux comprendre ce qu'est l'autre.

Par ailleurs, si l'on considère ce qu'est la justice, on peut découvrir que celle-ci peut revêtir des formes diverses. La vertu de justice a quelque chose de général, et c'est en ce sens que l'on peut dire qu'elle est la vertu morale par excellence. Et cela je le dis au point de vue philosophique. Dans une perspective chrétienne, c'est la miséricorde qui aurait cette prééminence. Au plan philosophique, la justice ainsi que la prudence sont des vertus générales qui qualifient tous mes rapports avec autrui. Mais quelles sont les différentes formes de justice ?

Les différentes modalités de la justice

Il y a d'abord ce que l'on appelle la **justice commutative** : il s'agit de la justice des échanges. C'est une forme de justice élémentaire, qui suppose un contrat tacite entre deux personnes. A tel travail accompli doit correspondre tel salaire. C'est la forme de justice la plus objective qui soit. Elle implique une stricte égalité des choses que l'on échange. La justice commutative consiste à respecter le droit de l'autre dans son avoir. Elle nous apprend à respecter cet avoir. Si tu me donnes tant, je te dois tant. En cas de litige, on fait appel au juge. Je n'ai pas le temps de parler de cet aspect mais cela fait partie de la réflexion sur la justice.

La **justice distributive** est une autre forme de justice. Celle-ci est plus complexe. La justice commutative repose sur l'**égalité**, la justice distributive sur la **proportionnalité**. Il s'agit d'une forme de justice plus qualitative. Dans cette forme de justice, je suis attentif à la valeur ou la compétence de celui dont je suis débiteur. Je ne prends pas en compte ici la personne dans ce qu'elle a d'absolu, je la considère dans sa capacité de produire quelque chose. Je la considère dans telle ou telle de ses qualités. Dans cet ordre, il peut y avoir du plus et du moins, une certaine hiérarchisation. Cela explique qu'une certaine inégalité des salaires par exemple est légitime.

Tout ce qui va à l'encontre de la justice distributive peut contribuer à la désagrégation de la communauté politique. Il est essentiel donc d'acquérir le sens de la justice distributive. Elle exige que l'on reconnaisse les qualités diverses des uns et des autres, leurs compétences propres, que ce soit au plan intellectuel ou moral. La justice distributive prendra en compte les responsabilités et les charges de chacun. Tel est le cas du père de famille qui a charge d'enfants. La justice exige que l'on tienne compte de ces particularités.

La troisième forme de justice est la **justice légale**. C'est la justice qui regarde le "tout". La justice commutative s'inscrit dans le rapport de personne à personne et ce dans leur avoir. La justice distributive suppose une hiérarchisation des responsabilités de chacun. Elle vient donc d'en haut. Elle implique un ordre proportionnel. La justice légale s'inscrit dans le rapport qu'entretient chaque membre de la communauté à l'égard de la communauté

tout entière. La justice légale regarde donc le **bien commun**. Il s'agit de respecter les **lois** fondamentales, à condition bien sûr qu'elles soient en conformité avec le bien commun. Il s'agit d'un acte humain, et la justice légale nous apprend à le poser en conscience. La justice légale est la vertu du citoyen par excellence. Tout citoyen d'une communauté politique donnée est responsable du bien commun de cette communauté.

Ces trois formes de justice se tiennent et sont complémentaires. On ne peut pratiquer l'une et rejeter l'autre. Remarquons enfin à quel point la justice est une vertu communautaire. Elle s'inscrit totalement dans le rapport à autrui. On ne peut pas vouloir être juste et simultanément chercher à s'abstraire de la communauté.

CHAPITRE XI

LA VERTU DE PRUDENCE, VERTU FONDATRICE DE TOUTES VERTUS MORALES

Si vous le voulez, je vais d'abord montrer l'importance de la vertu de prudence, et puis nous essayerons, au terme, de la définir et de voir ce que représente cet habitus que nous devons acquérir.

Un enfant n'est pas prudent, les parents le savent bien ! Le jeune enfant a une telle curiosité ! Serait-ce que la prudence est d'abord une vertu restrictive ? Ne dit-on pas habituellement qu'un homme prudent est un homme qui ne prend aucun risque et qui est incapable de s'engager ? Mais je pense qu'il s'agit là d'une caricature de la prudence. En effet, un homme vraiment prudent est un homme qui sait s'engager au moment où il le faut. C'est celui qui sait donner un bon conseil quand il le faut. C'est celui qui sait choisir, et bien choisir.

La prudence et l'art

Il faut donc essayer de comprendre que la prudence, loin d'être un frein, une inhibition, relève du dynamisme de l'intelligence, qui est inventive par nature. Un homme intelligent veut toujours en savoir plus, cherche toujours à se dépasser. Par nature l'intelligence relève de l'esprit, dont les potentialités sont illimitées. Or la prudence est de l'ordre de l'**intelligence pratique**. Pratique ne doit pas être pris au sens d'**utilitaire**. Souvent, nous identifions le sens pratique à l'efficacité. En fait un homme pratique, au sens philosophique, c'est un homme qui cherche à épanouir en lui sa capacité d'aimer. Il sait que son bonheur est principalement là. Et l'intelligence est pratique lorsqu'elle se met explicitement au service de l'amour, cherchant à lui conférer la plus grande plénitude possible.

Ainsi la prudence est au service de l'amour. Saint Thomas nous dit que

la prudence nous permet d'aller jusqu'au bout de notre finalité. Or cette finalité c'est l'épanouissement de notre faculté d'aimer, qu'elle se réalise dans la contemplation ou dans l'amour de celui qui est proche de nous. La prudence va opérer, si j'ose dire, entre l'amour et tout ce qui nous permet d'aimer davantage. L'amour en tant que tel n'est pas prudent, au sens où il n'est pas mesuré par la prudence. Saint Bernard disait que le propre de l'amour est de ne pas avoir d'autre mesure que l'amour. Il y a là quelque chose de très profond. L'amour est à lui-même sa propre mesure. Il parlait évidemment de l'amour spirituel, et non pas de l'amour passionnel. Dans une perspective qui envisage l'humain dans sa totalité et dans son unité propre, on doit affirmer que le terme ultime de l'amour ne peut être que spirituel. L'amour personnel n'est pas mauvais en soi, mais il est insuffisant et ne reflète pas ce qu'il y a de plus profond en l'homme. La prudence mesure tout ce qui est en-dessous de l'amour, tout ce qui peut lui être ordonné. C'est notre manière concrète de vivre et d'aimer qui est concernée. La prudence nous donne un style de vie. L'amour lui-même ne nous donne pas un style de vie. L'amour est beaucoup plus intérieur. Il peut transformer progressivement notre manière de vivre, mais comme une source cachée.

La prudence oriente notre vie d'une tout autre façon que l'art. C'est pour cela que le mode de vie de l'artiste est si souvent éloigné de la prudence. L'artiste - cela peut être le cas de l'intellectuel et du savant - est plus attentif à l'oeuvre, la réussite ou la découverte qu'à la source d'un style de vie. La prudence ne se cantonne pas à l'intelligence, elle marque toute notre sensibilité. Les anciens disaient que la prudence était une **sagesse pratique**. Je crois qu'il est important aujourd'hui de retrouver le sens d'une telle sagesse dont l'effet est de nous donner une certaine manière de vivre, un certain regard sur les choses et surtout sur les personnes. C'est principalement à l'égard de nos relations personnelles, de nos engagements politiques, de nos attitudes économiques que nous pourrions reconnaître l'homme prudent.

Non seulement nous n'avons pas la prudence du point de départ, mais nous ne pouvons cesser de l'acquérir. Personne d'entre nous n'oserait dire qu'il est suffisamment prudent. En tant que sagesse pratique, on peut dire qu'il y a quelque chose d'illimité dans la prudence. C'est pour cela que la prudence des saints va être autre chose que la simple prudence humaine. Celle-là vient de l'Esprit Saint lui-même, du don de conseil. L'Esprit Saint peut avoir des audaces extraordinaires qui relèvent encore de la prudence. Elle sera peut-être pour nous une folie. Mais en réalité il s'agira de la prudence divine. Cela montre toute la richesse de la prudence. Elle peut être appréhendée à plusieurs niveaux. Je sais que les autres vertus de tempérance et de force peuvent être transformées par les dons de crainte et de force, mais leur gamme est beaucoup moins étendue que celle de la prudence. Car la prudence est une sagesse et qui dit sagesse dit quelque chose qui est ultime. Or pour l'homme c'est l'amour d'amitié ainsi que la contemplation. La vraie prudence est donc étroitement solidaire de l'amour d'amitié et de la contemplation.

La prudence au service de l'amour spirituel

Mais essayons de comprendre maintenant la nécessité d'acquérir la prudence. Elle doit permettre à l'amour d'aller jusqu'à un certain terme et pour cela d'être fidèle, quelles que soient les circonstances. Je suis persuadé que s'il y a tant de manques à la fidélité, c'est en raison de l'absence d'une vraie prudence et donc d'une sagesse pratique. Alors, on se laisse séduire par un amour plus sensible. Dans une certaine mesure, un amour exclusivement

sensible ne peut que compromettre un amour spirituel. Un amour vraiment spirituel exige la fidélité. Un amour spirituel porte en effet sur une personne. Or il y a quelque chose d'infini dans une personne. Il y a quelque chose qui en elle, si je l'aime comme personne, est capable de m'attirer indéfiniment.

Il faut donc bien saisir ici le caractère très particulier de la prudence au service de l'amour. La prudence permet à l'intelligence pratique de se garder des irruptions trop violentes de l'imaginaire lié à nos passions et à nos instincts. C'est, je crois, pour cette fonction qu'existe la prudence en premier lieu. La prudence doit permettre un choix qui soit véritable : un choix qui pourra porter sur l'orientation fondamentale de notre vie, au-delà de ce qui peut nous séduire de façon éphémère. Elle doit nous aider à choisir ce qui pour nous est le meilleur et cela en vue de l'accomplissement de notre fin proprement humaine : l'amour d'amitié et la contemplation. Quel est donc le moyen le plus approprié ? L'imagination risque en permanence de nous plonger dans une agitation qui va nous pousser à agir avec précipitation, sans que nous ne tenions compte des conséquences de nos agissements présents sur notre vie future. Un choix demande toujours un certain recul. La prudence nous aide à prendre ce recul. Grâce à cette indépendance à l'égard des impératifs immédiats, l'homme prudent n'est pas lié par les passions.

On dira que son attitude est celle d'une certaine **indifférence**. Comprenez bien qu'il ne s'agit pas d'une indifférence de désintéressement, d'absence de motivation pour agir. Cette indifférence provient de cette capacité qu'il a de dépasser, de transcender les mobiles purement passionnels pour se situer à un niveau proprement spirituel. Cette sorte de distance que l'intelligence confortée par la prudence nous permet de prendre par rapport aux situations immédiates a pour effet d'apaiser nos élans passionnels. Et lorsque les passions s'apaisent, on voit beaucoup mieux où se trouve notre bien véritable.

Je crois que c'est par rapport au choix que nous saisissons le mieux ce qu'est la prudence. Un homme prudent, c'est un homme qui sait choisir ce qu'est son bien, ce qu'est le meilleur bien. Et cela ne va pas de soi, car on a toujours à choisir entre un moyen qui nous est plus accessible et un moyen qui nous grandira davantage. Il y a parfois des choix qui sont héroïques. La prudence ne porte pas d'emblée sur ce qui est le plus facile, mais sur ce qui nous permet le mieux d'atteindre notre fin, sur ce qui nous en rend le plus proches, donc sur ce qui nous permet d'aimer plus. Sans un minimum de recul on reste prisonnier de l'agitation passionnelle, et ce sont les passions les plus fortes qui l'emportent. La prudence aura donc pour fonction de discerner au-delà des diverses sollicitations passionnelles.

Nous avons vu que le choix était un acte nécessaire, sans lequel notre amour ne peut pas devenir effectif. Le choix des moyens permet donc l'incarnation de l'amour. Et comme ce choix est difficile à opérer, en raison des conditionnements passionnel et imaginaire, nous avons besoin de conforter notre intelligence pratique, qui est au service de l'amour pour lui permettre de discerner avec toujours plus de justesse les moyens qui vont incarner davantage notre amour. La prudence montre le rôle de l'intelligence dans l'amour. Celle-ci lui permet d'être vraiment libre.

La prudence porte sur des moyens, et non sur l'absolu. L'absolu est au-delà du choix, il est du côté de la fin. Ceux qui n'arrivent jamais à choisir confondent en fait **intention** et **choix**. La prudence nous permet de comprendre leur différence. Qu'il s'agisse de telle ou telle personne, cela on le choisit, mais qu'une personne soit digne d'être aimée, et que ma réalisation en tant

que personne passe nécessairement par l'amour, cela je ne le choisis pas : c'est de l'ordre de la fin, car cela est inscrit dans l'être humain.

L'acte fondamental de la prudence : l'acceptation de l'amour initial

Une question particulière se pose ici, et nous pouvons pendant quelques instants l'envisager car elle est intéressante. Y a-t-il un acte de prudence qui fasse que l'amour que j'éprouve pour telle personne devienne une intention de vie ? Vous vous souvenez, un amour qui naît peut très bien devenir velléitaire sous l'influence de l'imaginaire. La prudence peut-elle l'éviter et permettre qu'un amour spirituel soit accepté et devienne une intention de vie, qui a en elle-même quelque chose d'absolu, alors que le choix lui demeure relatif ? L'acceptation d'un amour demande d'être libre. Mais relève-t-il de la prudence ? C'est une question à laquelle il n'est pas facile de répondre. Et bien je crois qu'étant donné que l'acceptation de cet amour est libre, je peux l'accepter ou le refuser. Accepter le premier amour est je crois un acte de prudence. On l'accepte parce qu'il est conforme à ce qu'il y a de plus profond en nous. Il peut devenir notre fin. Et vous voyez, accepter qu'un amour prenne possession de notre cœur, c'est sans doute ce qu'il y a de plus profond dans la prudence. Ensuite cette personne que l'on aime, on va la choisir comme ami. La prudence intervient aussi dans le choix de l'ami. Il y a une nouvelle étape si j'ose dire : elle suppose une incarnation plus grande de l'amour initial. Il y a un nouvel acte d'amour et un nouvel acte de prudence.

Je crois que l'on peut dire que le premier acte de prudence est d'accepter un amour spirituel. Je dis "je crois" car c'est une question qui jusque-là n'a pas vraiment été étudiée. Ordinairement on dit que la prudence n'est présente que dans le **choix**. Ce qui est tout à fait juste. Mais je pense que le rôle de la prudence va plus loin, et que celle-ci qualifiant l'intelligence pratique, elle est présente dans l'acceptation de l'amour initial. Et c'est pour cela que cet amour est libre. Cette liberté procède de l'intelligence pratique, qui reconnaît la bonté de cet amour pour moi, et qu'il peut être mon bien.

Tout cela montre comment se module l'action de la prudence pour essayer de neutraliser les pressions de l'imaginaire qui véhicule des éléments passionnels toujours susceptibles de destabiliser l'amour spirituel. Nous voyons là comment l'amour spirituel dans sa croissance exige l'acquisition progressive de la vertu de prudence. Il est très important d'être lucide sur le fait que l'on manque de prudence ! Cela nous oblige à l'acquiescer davantage. Pas du tout pour contrarier l'élan de l'amour, mais pour que ce soit l'élément spirituel qui prédomine sur l'élément passionnel et que celui-ci soit vraiment au service de celui-là. Telle est la grandeur du choix : celui-ci a toujours pour but d'ordonner en nous le passionnel vis à vis du spirituel. L'amour passionnel, qui peut revêtir une très grande impulsivité, doit toujours être ordonné à quelque chose de plus grand.

La prudence et le conseil

L'acte de prudence va opérer aussi au niveau du **conseil**. Cela est beaucoup plus facile à comprendre. L'homme de bon conseil est un homme de prudence. C'est quelqu'un qui normalement a vécu un peu plus que nous. On a besoin de sages dans notre monde. Lorsque l'on donne un conseil à telle ou telle personne, on s'engage soi-même. Vous l'aidez à voir plus clair, et à discerner la meilleure orientation à donner à ses actes. Le conseil peut être négatif

mais il peut être aussi positif. Le conseil relève de la prudence et suppose l'expérience.

Nous faisons mieux le partage entre ce qui est nécessaire et ce qui est secondaire et contingent. On a alors un regard prudentiel plus aigu : la prudence suppose une grande expérience et un grand amour. Cet amour est essentiel, il faut chercher effectivement le bonheur de la personne que l'on va conseiller. Dans l'ordre de l'amour et du choix, on a besoin de conseils. L'artiste, lui, a tendance à ne demander conseil à quiconque. La mentalité propre à l'art explique cela. Le problème c'est que certains pensent que l'on peut être artiste dans l'ordre de l'amour. Il y a là une confusion qui peut avoir des conséquences dramatiques. On peut s'imaginer que parce que l'on aime une personne, on pourra la transformer. On se trompe : on ne la transformera pas parce qu'on l'aime. On pourra l'aider à se transformer, mais c'est elle-même qui pourra se transformer.

La prudence et l'imperium

Le troisième acte de la prudence concerne ce que l'on appelle l'imperium et que l'on exprime par la formule impérative "fais ceci". On pourrait évaluer le degré de prudence en fonction de la rapidité avec laquelle on répond à l'imperium. Vous le voyez lorsque vous êtes en face de quelqu'un qui a autorité sur vous et vous donne un ordre. Si vous avez la prudence, vous dites "oui" immédiatement. En face de l'imperium, la prudence me fait dire spontanément : "me voici". L'imperium, c'est cet acte qui mobilise toutes mes forces pour que je puisse réaliser pleinement ce que je dois, ce qui nous paraît être le meilleur pour nous-mêmes. La difficulté de l'imperium, c'est qu'il s'accomplit au vu et au su de tout le monde : on est en face d'une incarnation. Tant que l'on est dans le choix ou le conseil, on reste dans l'intimité. Dès que l'on passe à l'imperium, on exécute, on pose un acte qui nous impliquera dans la communauté où nous sommes. Il faut donc un acte de prudence. Un homme véritablement prudent est celui qui sait s'engager au bon moment, c'est-à-dire qui sait assumer les exigences de l'imperium. C'est pour cela qu'il faut toujours se rappeler que la qualité de l'imperium qui procède de la prudence, c'est la rapidité, c'est la célérité. Quand on a décidé quelque chose, on doit l'exécuter rapidement (dans saint Jean, quand Jésus dit à Judas : "Fais-le vite", Juda a décidé de trahir). Saint Thomas dit que le conseil demande du temps, c'est vrai. Il faut voir le pour et le contre. Le danger, c'est de ne pas aboutir à un choix et de ne jamais passer à exécution. L'application immédiate ne dépend que de nous, de notre intelligence. Et l'imperium demande que cela se fasse rapidement. La prudence permet à l'imperium de se réaliser rapidement.

La vraie prudence nous rend libres à l'égard de la réaction des autres. Quand on est obsédé par l'opinion des autres (c'est le défaut fréquent des intellectuels), on n'accède jamais à l'imperium. Un des effets de la prudence, c'est de relativiser l'opinion des autres à notre égard. L'opinion des autres, c'est très bien, mais c'est de notre salut, c'est de notre amour qu'il s'agit ; c'est de ce choix unique et personnel qu'il s'agit. Si les autres ne comprennent pas, cela doit nous être égal. Si nous avons bien réfléchi et si nous devons le faire, alors nous devons le faire. Le sage est toujours un peu solitaire ; et l'homme prudent doit accepter d'être un peu solitaire.

Je crois que dans notre monde d'aujourd'hui où l'opinion des autres joue un tel rôle, cela risque d'inhiber constamment l'imperium, l'engagement ultime et dernier, l'engagement prudentiel. On se laisse prendre par des choses secondaires. Quand il s'agit de l'amour, c'est notre propre personne

dans ce qu'elle a de plus individuel qui est concernée. Il en est de même pour celui qui choisit de s'engager avec moi. Certes, on doit respecter l'opinion des autres, mais on ne doit pas en faire une chose prépondérante ; elle ne doit pas altérer le caractère personnel et inaliénable de notre décision. C'est l'intelligence pratique de la prudence qui permet à notre décision d'aller jusqu'au bout des exigences de l'imperium. Je veux faire cela, car je sais que c'est cela que je dois faire. Je veux aller au-delà de l'opinion des autres, car celle-ci n'exprime pas nécessairement ce qu'il y a de meilleur pour moi.

La prudence tient compte des circonstances particulières

Pour que cette rapidité soit possible, il faut que l'acte de l'imperium suppose une grande vigilance. Et il faut même voir qu'à l'égard de l'imperium, il est nécessaire de prendre un peu de distance ; en effet, quand il s'agit de la décision dernière (d'une décision qui va orienter notre vie), il faut une très grande vigilance. C'est-à-dire qu'il faut être capable de choisir le moment opportun. Il ne faut pas choisir à n'importe quel moment n'importe quoi. On est lié au temps et au lieu. L'homme prudent attendra parfois avant de prendre sa décision : il saura tenir compte des circonstances particulières. Il faut savoir veiller, pour la justesse de l'exécution. Mais une fois que l'on a décidé, l'acte doit être rapide et doit aller jusqu'au bout. Et cela doit me permettre d'aimer plus et d'atteindre une certaine perfection.

Une autre question essentielle (que je n'ai pas le temps de traiter) est la suivante : la prudence personnelle est-elle la même que la prudence politique ? Autrement dit, la prudence d'un homme dans sa vie privée est-elle la même que celle d'un père de famille ? La prudence personnelle donne-t-elle nécessairement la prudence maternelle ? La prudence individuelle donne-t-elle nécessairement la prudence politique à l'égard du bien commun ? L'homme honnête sera-t-il nécessairement un grand politique ? On est un homme politique par la prudence politique, un homme qui sait choisir, conseiller et prendre des décisions. Est-ce la même prudence ? C'est une question très délicate. Il s'agit ici de mieux comprendre les liens entre l'éthique personnelle et l'éthique politique. Je vous laisse devant cette question, il faudrait la traiter un jour : la prudence de l'époux ou de l'épouse c'est la prudence personnelle, car elle s'inscrit dans l'amitié. Mais lorsqu'il s'agit de la mère ou du père, le contexte est différent : la famille est déjà une communauté. Le lien social exige l'acquisition d'une prudence d'un type particulier qui supposera toujours la prudence personnelle mais qui impliquera un nouveau développement.

CHAPITRE XII

COMMENT DISCERNER LES DIVERS DEGRES DE RESPONSABILITE MORALE ?

Avant d'aborder le sujet de ce soir, je me permets de répondre à une question qui me paraît intéressante : "Les vertus de force et de tempérance ont été surtout considérées par rapport à l'irascible et au concupiscible qui sont des passions sensibles. Or n'existe-t-il pas des passions au niveau de la vie propre de l'intelligence ainsi qu'au niveau de l'amour spirituel ? Pourriez-vous préciser comment ces vertus peuvent influencer sur le développement des facultés proprement spirituelles ?".

Il est tout à fait vrai de dire que les vertus de force et de tempérance, dans l'analyse que nous avons établie, ne concernent proprement que les passions sensibles. La vie passionnelle reste essentiellement sensible. On ne peut parler de "passions spirituelles" que d'une façon métaphorique. Au sens propre, il n'y a pas de passions spirituelles. Il y a un appétit spirituel, un appétit de la vérité, mais ce n'est pas au sens où les passions sont des appétits. Les passions se mouvant dans le champ du sensible demeurent toujours étroitement liées à l'imaginaire.

Lorsque l'on parle de l'appétit de vérité, on veut désigner par là un désir profond de vérité et non pas une passion sensible. Il n'y a pas, au sens strict, de passion de la vérité. Vous pouvez dire, c'est vrai, que sainte Thérèse d'Avila était une passionnée de Dieu, mais là encore, c'est en un sens métaphorique. L'amour spirituel est beaucoup plus qu'un sentiment passionnel. Ces distinctions bien sûr sont très délicates à opérer car notre vie affective est complexe et nos diverses tendances sont toujours en interaction. La différenciation des degrés de vie ne peut s'établir qu'à partir de la vie cognitive, et non de la vie affective.

L'unité des tendances en l'homme provient de leur hiérarchisation

Du côté affectif, il y a une unité profonde du sujet qui aime. Dès que s'exerce en moi une passion sensible, s'éveille normalement un désir spirituel. Et l'inverse est aussi vrai. De sorte que je peux dire effectivement que je suis passionné de Dieu : mais il faut bien voir qu'il s'agit d'une attitude qui dépend de quelque chose de plus radical que notre sensibilité. L'"agapè", qui suppose une relation éminemment spirituelle entre l'homme et Dieu, s'enracine toujours dans notre sensibilité. Il assume notre appétit spirituel et nos passions. Dans l'ordre affectif, les diverses facultés sont très intriquées dans leur exercice. Elles n'agissent jamais isolément. Je ne peux jamais aimer d'une façon purement spirituelle sans qu'il y ait une certaine participation du sensible, et réciproquement notre sensibilité demande à être assumée par l'amour spirituel. L'homme, malgré sa complexité, implique une unité profonde de son être. Et lorsqu'il agit, toutes les parties de son être s'exercent simultanément. Il ne faut pas confondre l'ordre de l'analyse et l'ordre de l'exercice. Lorsque nous aimons, nous le faisons avec tout ce que nous sommes, même si c'est avec une note dominante, à savoir notre appétit spirituel lorsqu'il est orienté vers Dieu. Notre amour de Dieu est donc toujours incarné.

Le "pur amour" qui consisterait à aimer d'une façon totalement désintéressée n'existe pas. L'aspect sensible est présent dans tout amour. Bien sûr l'amour spirituel ne doit pas être submergé par notre sensibilité : celle-ci doit se purifier progressivement, ce qui est loin d'aller de soi. En effet l'amour sensible est **captatif**. Seul l'amour spirituel est vraiment **oblatif**. En tant que tel, l'amour spirituel est désintéressé car il est don de soi à l'autre. Mais comme à un amour spirituel est toujours associé un amour sensible, il est inévitable qu'il y ait une certaine lutte entre ces deux modalités de l'amour : la captative et l'oblatif. Cela explique pourquoi l'amour humain, pour accéder à une certaine perfection, exige une éducation et une purification constantes. L'éducation de l'amour a pour but d'assurer à l'amour spirituel une primauté constante. L'amour passionnel risque à tout moment de lui ravir cette première place, et cela est d'autant plus fort qu'il est plus proche du sujet considéré dans son individualité. L'amour spirituel est plus noble et donc plus humain, mais il est plus difficilement accessible, moins immédiatement vécu.

Nous voilà donc au terme de notre cycle de conférences consacré à la philosophie morale. Traiter ce sujet aujourd'hui n'est pas chose facile. Cependant nous ne pouvons pas ne pas relever ce défi, car nous avons affaire à une exigence fondamentale de l'homme. Et la modernité, comme l'on dit, n'y change rien, si ce n'est qu'elle nous oblige à reprendre les choses d'une façon plus radicale que ne le faisait la morale traditionnelle. Nous avons vu cela à propos de la critique opérée par Nietzsche de la morale de Kant. Cette critique ne suffit pas : il faut redécouvrir ce qui est fondement de la philosophie morale, à savoir la **finalité** de l'agir humain. L'homme, en raison de sa dimension spirituelle, est capable de s'orienter vers un bien spirituel susceptible de capter et de mobiliser toutes ses forces, et par là-même de le finaliser.

On ne peut être finalisé à proprement parler que par un bien susceptible de nous ennoblir. Ce qui est spirituel en nous ne peut être attiré que par un bien de nature spirituelle, autrement dit un bien qui lui soit proportionné. Seule donc une autre personne humaine peut vraiment me finaliser. C'est pour cette raison que nous avons essayé de mieux comprendre, à la lumière de ce que l'homme vit dans l'amour-*philia*, en quoi consiste la finalité première de l'homme. Comprenons bien que ce n'est pas l'unique finalité. Ce

que nous avons étudié, cette année, c'est le premier moment de la philosophie morale. Nous considérerons, l'année prochaine, le deuxième moment : la philosophie morale religieuse. Il est tout à fait vrai que l'amour d'amitié lie notre coeur et notre volonté à une autre personne humaine. Nous pouvons comprendre comment peut naître d'une telle relation une exigence morale.

La relation à Dieu fonde une nouvelle approche de la morale

Mais l'homme peut vivre un autre type de relation. En effet l'homme est fondamentalement un être religieux. Il a naturellement le sens du sacré. Quand on cherche à le nier, on suscite l'un des refoulements les plus frustrants. L'appétit de Dieu est ce qu'il y a de plus radical en l'homme, même si l'homme n'en a pas une conscience claire, et même si l'homme met tout en oeuvre à nier la réalité d'une telle aspiration. En fait, ce refus est encore le signe du caractère naturel de la religiosité. C'est une des interprétations que l'on pourrait faire de l'athéisme. Comme toutes les autres créatures, la créature cherche à s'unir à sa Source. Cette tendance est tellement profonde et cachée en nous, qu'un conditionnement extérieur peut nous la masquer. Certains psychologues, à l'aide de leurs méthodes propres d'investigation, le reconnaissent maintenant.

Il faut donc bien distinguer ces deux relations qui fondent deux exigences morales : la relation de l'homme à l'égard d'un autre homme ; la relation de l'homme à l'égard de Dieu. S'ajoute à ces deux relations, celle qui relie le chrétien au Dieu Sauveur et incarné en Jésus-Christ. Dans la mesure où pour la plupart d'entre nous, nous avons été éduqués dans un milieu chrétien, il est bien évident que nous avons été d'emblée sensibilisés à la troisième approche de la morale. Celle-ci assume les deux autres niveaux, mais en leur donnant toute leur plénitude. Ceci dit dans une culture qui tend à se déchristianiser, la chute est d'autant plus rude. La fin de l'Empire Romain est peu de chose comparée à la fin d'une culture chrétienne. La corruption de ce qu'il y a de meilleur est ce qu'il y a de pire ("corruptio optimi pessima"). Cette morale chrétienne acquise, nous avons compris progressivement qu'elle nécessitait une morale humaine. Habituellement, c'est dans l'Ancien Testament et le point de vue de la loi que nous découvrons cette approche. La loi se situe au niveau de l'adoration et de la justice. Si nous abordons les choses dans le cadre d'une démarche philosophique, il nous faut essayer de mettre en lumière ce qui fait naître l'exigence morale en nous. Qu'est-ce qui éveille en nous, de façon fondamentale, la conscience morale ? Telle est la question du philosophe.

Le philosophe constate que dès qu'il y a une relation d'une personne avec une autre personne, la référence à l'éthique apparaît. L'éthique n'apparaît pas directement lorsque l'on considère l'homme dans son rapport avec la nature ou avec tel ou tel outil, avec telle ou telle méthode. Nous savons que la relation interpersonnelle a son accomplissement dans l'**amour-philia**. Or celui-ci suppose l'exercice de la vertu de **justice**, tout en allant au-delà de celle-ci.

La relation au Christ fonde une troisième approche de la morale

L'année prochaine, nous considérerons l'homme dans son rapport avec le Créateur, et nous verrons que cette situation particulière fonde une nouvelle éthique, au-delà de l'"éthique humaine" dont nous avons tracé les grandes lignes cette année. Ce que nous appellerons l'"éthique religieuse" se situe en effet au niveau de l'adoration et de la création. Enfin, il y a un troisième

type de rapport qui fonde une autre morale. En effet, à travers le Christ, Dieu nous sauve et nous recrée. Cette nouvelle situation fonde la "morale chrétienne". A partir de telles considérations on peut donc comprendre qu'il y a divers niveaux de responsabilité. Si l'on est chrétien, on porte en soi ces trois niveaux.

L'homme est un "animal éthique", c'est-à-dire que sont inscrites en lui certaines exigences morales. Le jour où il n'accepte plus celles-ci, il se met dans l'incapacité de vivre l'amour d'amitié, et risque de contribuer à ce que se développe l'esprit grégaire. Ceci ne peut que favoriser le pouvoir tyrannique. En effet, dans une telle situation, la personne ne peut plus exercer ses responsabilités et ne peut plus s'affirmer vraiment comme personne. Dès lors on est prêt à subir tous les conformismes, toutes les tyrannies. On se trouve ici devant une situation limite bien sûr, mais dont l'éventualité est tout à fait réelle. Lorsque l'homme perd la conscience de ses responsabilités, la vie communautaire est en péril, car celle-ci repose sur la vertu de justice. Et c'est dans l'amour d'amitié que l'on respecte le plus les droits fondamentaux de l'homme. Le jour où l'amour d'amitié n'existe plus, la justice devient impossible. Seule subsistera une justice formelle et totalitaire. Ce lien entre la justice et l'amitié est essentiel et constitue l'un des thèmes principaux de la philosophie morale. On retrouvera ce type de lien en politique lorsqu'on envisagera la justice et la confiance ou la concorde (qui est une sorte d'amitié). Quand la confiance n'existe plus entre les citoyens d'un même pays, la tyrannie risque à tout moment de l'emporter. Justice et amitié définissent donc la sagesse de ce premier niveau de l'éthique. On peut parler **philosophiquement** et **théologiquement** de l'éthique chrétienne. Celle-ci peut faire l'objet d'une double considération. L'année prochaine, nous traiterons cette question en restant dans une perspective philosophique.

Responsabilité et respect de la dignité humaine

Afin de pouvoir discerner de façon précise comment s'articulent les divers niveaux de responsabilité morale, il faut définir ce qu'est la **responsabilité morale**. Que veux-je dire lorsque je dis que suis responsable de tel ou tel acte que j'ai accompli ? Ainsi le cours que je fais maintenant, j'en porte toute la responsabilité. Je considère que moralement il est un bien pour vous, car il vous aide à réfléchir sur ce qui caractérise l'homme en profondeur. Si mon action contribuait à diminuer la dignité de l'homme, mon enseignement serait immoral. Le critère de la moralité se situe ici, je crois : le respect ou le non-respect de la dignité humaine. Pour montrer ce sur quoi se fonde cette dignité, cela présuppose évidemment qu'une certaine conception de l'homme soit établie. Mon enseignement ne peut donc être pleinement moral que s'il se conforme à ces exigences.

Ce petit exemple peut nous aider à mieux comprendre ce qu'est la responsabilité. La responsabilité jaillit directement de la conscience de la conformité d'un acte à la fin recherchée. Vous allez me dire que la **finalité** est au-delà de la conscience morale, comme l'amour initial se situe au-delà de notre liberté ! Cependant nous pouvons accepter ou non celui-ci. Dès que ce choix existe, la responsabilité s'exerce. Nous sommes donc responsables des différents amours que nous portons en nous, et que nous avons acceptés. Et nous faisons en sorte que cet amour soit conforme à la fin que nous poursuivons. La responsabilité morale implique la conscience et la lucidité. Ma responsabilité tend à décliner lorsque mes actes sont davantage sous la mouvance de mes passions. Lorsque nous dormons, nous ne commettons plus d'actes moraux, car nous ne sommes plus liés à notre finalité. L'homme qui est ivre ne peut plus agir de façon responsable ; ceci dit, avant de le devenir,

il a choisi de se laisser aller à l'alcool. Les hommes ivres sont soit très coléreux, soit d'une très grande piété. Celui qui est responsable de son ivresse sera quand même responsable, indirectement, des conséquences qui pourront surgir. Nous comprenons combien l'imaginaire et la passion peuvent entamer notre responsabilité. Cela explique qu'un acte humain, pour être pleinement moral, requiert toujours la présence de l'intelligence et de la volonté. Celles-ci nous relient à notre finalité !

Les critères de distinction des degrés de responsabilité

On peut donc distinguer des degrés de responsabilité selon un double point de vue : celui de l'intensité et celui de l'extension. Selon le premier, il est évident que plus la fin poursuivie est grande, plus la responsabilité est forte. Vous voyez ici qu'il y a trois finalités différentes : l'amour humain, l'adoration du Dieu Créateur, la communion au Dieu Sauveur. De ce fait, le degré d'intensité de la conscience qui accompagne nos actes variera en fonction de la fin recherchée. La moralité et la responsabilité d'un acte sont plus grandes chez le chrétien (s'il est fidèle à sa foi) ; puis ensuite chez l'homme qui reconnaît qu'il est dépendant du Créateur ; enfin, chez l'homme qui s'engage à l'égard d'un autre homme dans la relation d'amitié. A partir de là, je peux mieux comprendre aussi en quoi consiste la responsabilité au niveau politique et de la justice sociale, au niveau de cette amitié qui me relie aux membres d'une communauté.

Au fond, on peut dire qu'il y a quatre degrés de responsabilité discernables dans une analyse philosophique : le chrétien, le religieux, celui qui concerne la relation d'amitié, celui qui concerne la vie politique. La hiérarchisation de ces types de responsabilité se fonde sur la qualité de la relation personnelle qui est vécue. Dans la relation d'amitié, je suis plus immédiatement en rapport avec une personne que dans la relation communautaire. Quand je suis en relation avec le Christ, Dieu Sauveur, j'atteins mieux la réalité profonde de la personne de Dieu que dans l'attitude religieuse qui n'atteint Dieu qu'au niveau de sa Toute-Puissance. La miséricorde exprime mieux que la justice la noblesse de Dieu. Bien entendu on ne peut séparer ces choses-là en Dieu. Ces distinctions résultent de notre incapacité d'avoir une vision immédiate et totale de la réalité divine.

Par ailleurs, on peut dire que l'une des propriétés de l'exercice de la responsabilité, c'est la **conscience** ou si vous voulez la **lucidité**. Lorsque je pose un acte ordonné au Christ, un acte d'adoration vis-à-vis du Créateur, un acte d'amitié vis-à-vis d'une personne ou un acte de justice légale vis-à-vis du bien commun, j'en ai une conscience très claire. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'intensité plus ou moins grande de la responsabilité découle de la finalité que l'on recherche. Cette lucidité dépend de l'intelligence et de la volonté, toutes deux nécessaires à la responsabilité. Quand les passions et l'imaginaire dominant, ils m'empêchent de poser un acte dont je sois pleinement conscient. A ce moment-là on assiste à une diminution de la responsabilité, c'est évident.

Regardez la démarche de l'avocat qui cherche toujours à atténuer la responsabilité de l'accusé : il met toujours en avant l'aspect passionnel, l'ignorance ou l'imaginaire. Tout cela réduit de fait notre responsabilité. Lorsqu'on envisage le problème de la responsabilité et de ses différents degrés, on peut très bien, dans un premier temps, n'envisager que les deux premiers, ce que nous avons fait cette année. Nous étudierons les deux autres l'année prochaine.

On peut aussi considérer chacun des degrés de responsabilité au niveau de l'intention, du conseil, du choix et de la décision. La responsabilité se module selon chacune de ces phases de l'acte humain. Ainsi au niveau du **conseil**, celui qui prête son conseil partage d'une certaine manière la responsabilité de celui qui agit, il est co-responsable de celui qui l'a sollicité.

Au niveau du **choix**, les choses sont quelque peu différentes : la responsabilité ne peut pas être partagée, car personne ne peut choisir à votre place. Le choix demeure toujours un acte purement personnel. C'est la raison pour laquelle le choix est sans doute le lieu où s'exerce le plus la responsabilité. Dans l'intention, la responsabilité est affective mais d'une façon plus sourde et donc moins consciente. Mais elle est essentielle, car c'est l'intention qui oriente souvent de façon décisive toute une vie. Lorsqu'il s'agit de l'"imperium", nous nous trouvons dans l'ultime moment de la responsabilité morale. Nous nous trouvons alors seuls face à nous-mêmes. Par rapport au choix, il y a cependant une nuance : je crois que la responsabilité y est moindre.

Nous pouvons donc constater, grâce à ce type d'analyse, que chaque forme de responsabilité se module de quatre manières particulières selon les divers aspects de l'acte humain. L'"imperium" se manifeste par un commandement, une parole intérieure par laquelle nous nous exhortons à agir de telle ou telle manière. Sommes-nous plus louables dans cette parole que dans le choix ? L'"imperium" a sans doute quelque chose de plus explicite, mais je crois que la responsabilité s'y exerce moins, car l'on est alors plus dépendant du milieu. Dans le choix, on est davantage face à soi-même, et ce malgré les influences qui peuvent s'exercer. La responsabilité y est donc plus grande. L'"imperium" est ultime, le conseil est second et l'intention est fondamentale. Si vous voulez comprendre ce qu'est réellement la responsabilité morale, il faut l'envisager dans toute sa diversité. Il faudrait aussi prendre en compte l'agir politique, où l'on retrouve des responsabilités analogues. Nous aurons l'occasion de l'étudier une autre année.