

Travaux dirigés de Philosophie Générale

Animés par Maxime Sacramento, dans le cadre du cours magistral de M. Cyrille Michon
Université de Nantes – Deuxième Semestre 2020

- EPICURE**, *Lettre à Ménécée*, traduction Marie-Morel, GF Flammarion, Paris, 2009. P.2
- PLATON**, *Gorgias*, [483a – 485c], (-480), traduction Chambry, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 2005. P.3
- DE ZURBARAN F.**, *Hercules tuant le Roi Geryon*, (1634), huile sur toile, Museo del Prado, Madrid. P.4
- PLATON**, *Gorgias*, [493d – 494a], (-480), traduction Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 2007. P.5
- WATERHOUSE J.W.**, *Les Danaïdes*, 1903, huile sur toile, 154,3 x 111 cm, Collection Particulière. P.6
- ARISTOTE**, *Ethique à Nicomaque*, Livre X, Chapitre 2, traduction Voilquin, GF Flammarion, Paris, 1994. P.7
- EPICTETE**, Manuel, (Ier siècle après Jésus Christ), traduction Cattin, GF Flammarion, Paris, 1997.
- SANCHEZ M.D.**, *Le suicide de Sénèque*, (1871), Huile sur toile, 270 x 450 cm, Madrid, Museo del Prado. P.8
- DESCARTES R.**, *Le Discours de la méthode*, (1637), GF Flammarion, Paris, 2016. P.9
- HOBBS T.**, *Le Citoyen*, (1647), I. La liberté, 3. Des autres lois de nature, XXXI et XXXII, traduction de Sorbière, Les Echos du Maquis, 2013. P.10 et 11
- BOUGUEREAU W.**, *Dante et Virgile*, (1850), Huile sur toile, 281 x 225 cm, Musée d'Orsay, Paris. P.12
- SPINOZA B.**, *Ethique*, (1677), Quatrième partie, préface et définitions, traduction Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965. P.14
- ROUSSEAU J.J.**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1755), GF Flammarion, Paris, 2011. P.14 et 15
- KANT E.**, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Section I – Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique, (1785), traduction Delbos, édition Les Echos du Maquis, 2013. P.16 et 17
- BENTHAM J.**, *Introduction aux principes de morale et de législation*, traduction Bozzo-Rey, Chapitre IV, Vrin, Analyse et philosophie, Paris, 2011. P.18
- MILL J.S.**, *L'Utilitarisme*, (1863), II. Ce qu'est l'utilitarisme, traduction Le Monnier, édition électronique Les Echos du Maquis, Paris, 2016. P.19
- NIETZSCHE F.**, *Généalogie de la morale*, (1887), Troisième Traité, § 7, traduction Blondel, GF Flammarion, Paris, 2002. P.20
- FREUD S.**, *Le Malaise dans la culture*, VIII, traduction Astor, GF Flammarion, Paris, 2010. P.21
- BOUGUEREAU W.A.**, *Les Remords d'Oreste ou Oreste poursuivi par les Furies*, (1862), Huile sur toile, 227 x 278 cm, Chrysler Museum of Art, Norfolk, Virginie. P.22
- BERGSON H.**, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, (1932), III – La religion dynamique, GF Flammarion, Paris, 2012. P.23

Epicure (- 341 ; - 270)

Lettre à Ménécée

Il faut en outre établir par analogie que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres sans fondement et que, parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi ceux qui sont nécessaires, les uns sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de dysfonctionnements dans le corps, et d'autres à la vie elle-même. En effet, une étude rigoureuse des désirs permet de rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de trouble dans l'âme, puisque c'est cela la fin de la vie bienheureuse. C'est en effet en vue cela que nous faisons tout, afin de ne pas souffrir et de ne pas éprouver de craintes. Mais une fois que cet état s'est réalisé en nous, toute la tempête de l'âme se dissipe, le vivant n'ayant pas besoin de se mettre en marche vers quelque chose qui lui manquerait, ni à rechercher quelque autre chose, grâce à laquelle le bien de l'âme et du corps trouverait conjointement sa plénitude. C'est en effet quand nous souffrons de l'absence du plaisir que nous avons besoin du plaisir ; mais, quand nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir. Voilà pourquoi nous disons que le plaisir est principe et fin de la vie bienheureuse. Nous savons en effet qu'il est un bien premier et apparenté, et c'est en partant de lui que nous commençons en toute circonstance, à choisir et à refuser, et c'est à lui que nous aboutissons, parce que nous discernons tout bien en nous servant de l'affection comme d'une règle.

En outre, puisqu'il est notre bien premier et connaturel, pour cette raison nous ne choisissons pas non plus tout plaisir. En réalité, il nous arrive de laisser de côté de nombreux plaisirs, quand il s'ensuit, pour nous, plus de désagrément. Et nous considérons que beaucoup de souffrances l'emportent sur des plaisirs, chaque fois que, pour nous, un plaisir plus grand vient à la suite des souffrances que l'on a longtemps endurées. Ainsi, tout plaisir, parce qu'il a une nature qui nous est appropriée, est un bien, et pourtant tout plaisir n'est pas à choisir. De même encore, toute souffrance est un mal, mais toute souffrance n'est pas toujours par nature à refuser. C'est toutefois par la mesure comparative et l'examen de ce qui est utile et de ce qui est dommageable qu'il convient de discerner tous ces états, car, selon les moments, nous usons du bien comme d'un mal ou, à l'inverse, du mal comme d'un bien.

EPICURE, *Lettre à Ménécée*, traduction Marie-Morel, GF Flammarion, Paris, 2009.

1) Quel est le critère de la vie heureuse ?

2) Décrivez en une quinzaine de lignes le genre de vie auquel nous invite Epicure :

Platon (- 428 ; - 348)

Gorgias

Calliclès :

[...] Ce n'est même pas le fait d'un homme, de subir l'injustice, c'est le fait d'un esclave, pour qui la mort est plus avantageuse que la vie, et qui, lésé et bafoué, n'est pas en état de se défendre, ni de défendre ceux auxquels il s'intéresse. Mais, selon moi, les lois sont faites pour les faibles et par le grand nombre. C'est pour eux et dans leur intérêt qu'ils les font et qu'ils distribuent les éloges ou les blâmes ; et, pour effrayer les plus forts, ceux qui sont capables d'avoir l'avantage sur eux, pour les empêcher de l'obtenir, ils disent qu'il est honteux et injuste d'ambitionner plus que sa part et que c'est en cela que consiste l'injustice, à vouloir posséder plus que les autres ; quant à eux, j'imagine qu'ils se contentent d'être sur le pied de l'égalité avec ceux qui valent mieux qu'eux.

XXXIX. — Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, on déclare injuste et laide l'ambition d'avoir plus que le commun des hommes, et c'est ce qu'on appelle injustice. Mais je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire et le plus puissant que le plus faible. Elle nous montre par mille exemples qu'il en est ainsi et que non seulement dans le monde animal, mais encore dans le genre humain, dans les cités et les races entières, on a jugé que la justice voulait que le plus fort commandât au moins fort et fût mieux partagé que lui. De quel droit, en effet, Xerxès porta-t-il la guerre en Grèce et son père en Scythie, sans parler d'une infinité d'autres exemples du même genre qu'on pourrait citer ? Mais ces gens-là, je pense, agissent selon la nature du droit et, par Zeus, selon la loi de la nature, mais non peut-être selon la loi établie par les hommes. Nous formons les meilleurs et les plus forts d'entre nous, que nous prenons en bas âge, comme des lionceaux, pour les asservir par des enchantements et des prestiges, en leur disant qu'il faut respecter l'égalité et que c'est en cela que consistent le beau et le juste. Mais qu'il paraisse un homme d'une nature assez forte pour secouer et briser ces entraves et s'en échapper, je suis sûr que, foulant aux pieds nos écrits, nos prestiges, nos incantations et toutes les lois contraires à la nature, il se révoltera, et que nous verrons apparaître notre maître dans cet homme qui était notre esclave ; et alors le droit de la nature brillera dans tout son éclat. Il me semble que Pindare met en lumière ce que j'avance dans l'ode où il dit :

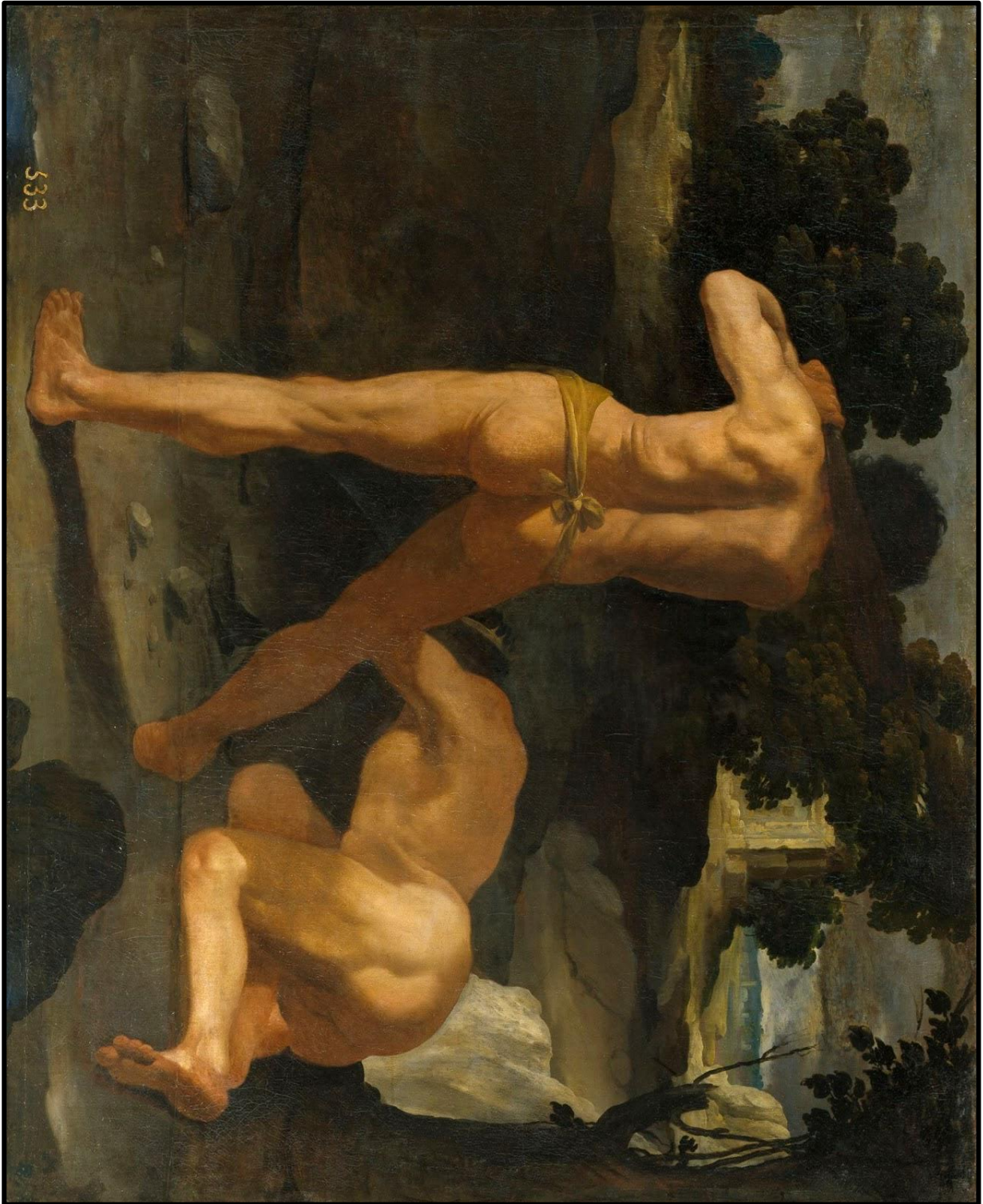
« La loi, reine du monde, des mortels et des immortels. Cette loi, ajoute-t-il, justifiant les actes les plus violents, mène tout de sa main toute-puissante. J'en juge par les actions d'Héraclès, puisque, sans les avoir achetés... »

Voici à peu près son idée, car je ne sais pas l'ode par cœur ; mais le sens est que, sans avoir acheté ni reçu en présent les bœufs de Géryon, Héraclès les emmena, estimant que le droit naturel était pour lui et que les bœufs et tous les biens des faibles et des petits appartiennent au meilleur et au plus fort.

PLATON, *Gorgias*, [483a – 485c], (-480), traduction Chambry, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 2005.

1) Quelle est la thèse défendue par Calliclès dans cet extrait ?

2) En quoi cette thèse s'oppose-t-elle à la justice, entendue comme instance de régulation des conflits humains ?



DE ZURBARAN F., Hercules tuant le Roi Geryon, (1634), huile sur toile, Museo del Prado, Madrid.

Platon (- 428 ; - 348)

Gorgias

« Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ? » Tu sais, en réalité, nous sommes morts. Je l'ai déjà entendu dire par des hommes qui s'y connaissent : ils soutiennent qu'à présent nous sommes morts, que notre corps est notre tombeau et qu'il existe un lieu dans l'âme, là où sont nos passions, un lieu ainsi fait qu'il se laisse influencer et balloter d'un côté et de l'autre. Eh bien, ce lieu de l'âme, un homme subtil, Sicilien ou Italien, je crois, qui exprime la chose sous la forme d'un mythe, en a modifié le nom. Etant donné que ce lieu dépend de ce qui peut sembler vrai et persuader, il l'a appelé passoire. Par ailleurs, des êtres irréflechis, il affirme qu'ils n'ont pas été initiés. En effet, chez les hommes qui ne réfléchissent pas, il dit que ce lieu de l'âme, siège des passions, est comme une passoire percée, parce qu'il ne peut rien contrôler ni rien retenir – il exprime ainsi l'impossibilité que ce lieu soit jamais rempli.

Tu vois c'est tout le contraire de ce que tu dis, Calliclès. D'ailleurs, un sage fait remarquer que, de tous les êtres qui habitent l'Hadès, le monde des morts – là, il veut parler du monde invisible –, les plus malheureux seraient ceux qui, n'ayant pu être initiés, devraient à l'aide d'une écumoire apporter de l'eau dans une passoire percée. Avec cette écumoire, toujours d'après ce que disait l'homme qui m'a raconté tout cela, c'est l'âme que ce sage voulait désigner. Oui, il comparait l'âme de ces hommes à une écumoire, l'âme des êtres irréflechis est donc comme une passoire, incapable de rien retenir à cause de son absence de foi et de sa capacité d'oubli.

Ce que je viens de te dire est, sans doute, assez étrange ; mais, pourtant, cela montre bien ce que je cherche à te faire comprendre. Je veux te convaincre, pour autant que j'en sois capable, de changer d'avis et de choisir, au lieu d'une vie dérégulée, que rien ne comble, une vie d'ordre, qui est contente de ce qu'elle a et qui s'en satisfait.

Eh bien, est-ce que je te convaincs de changer d'avis et d'aller jusqu'à dire que les hommes, dont la vie est ordonnée, sont plus heureux que ceux dont la vie est dérégulée ? Sinon, c'est que tu ne changeras pas d'avis, même si je te raconte toutes sortes d'histoires comme cela !

PLATON, *Gorgias*, [493d – 494a], (-480), traduction Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 2007.



WATERHOUSE J.W., *Les Danaïdes*, (1903), huile sur toile, 154,3 x 111 cm, Collection Particulière.

Aristote (- 384 ; - 322)

Ethique à Nicomaque

Eudoxe identifiait donc le plaisir avec le bien, en se basant sur la constatation que tous les êtres, qu'ils soient ou non doués de raison, le recherchent. Or, en toutes circonstances, ce qu'on préfère est ce qui convient et ce qu'on désire le plus est ce qu'il y a de meilleur. Cette inclination générale vers le même objet signifie que cet objet est pour tous le bien suprême – chacun ne trouve-t-il pas le bien qui lui est propre, comme il découvre la nourriture qui lui convient ? Donc ce qui est un bien pour tous, ce que tous convoitent ne peut manquer d'être le bien par excellence. Ces paroles d'Eudoxe inspiraient confiance, en raison de la vertu morale de leur auteur plus que pour leur valeur propre. Aux yeux de tous il passait pour un homme d'une tempérance extraordinaire ; aussi ses paroles semblaient-elles n'exprimer aucune propension au plaisir, mais correspondre exactement à la réalité.

L'évidence de son affirmation était, à son avis, confirmée par l'argument du contraire : Si la douleur est à fuir pour tous les êtres, son contraire est à rechercher par tous. Or ce qu'on préfère par-dessus tout, c'est ce qu'on ne recherche pas pour autre chose ou en vue d'une autre chose. Or, du consentement général, tel est bien le caractère du plaisir. Nul, en effet, ne se demande en vue de quoi il éprouve du plaisir, car on a l'impression que le plaisir est en lui-même désirable. Enfin, venant s'ajouter à un bien, quel qu'il soit, par exemple à une conduite juste et tempérante, le plaisir rend ce bien plus désirable encore, or le bien s'accroît par le bien. Sans doute ce raisonnement semble démontrer que le plaisir appartient à l'ordre des biens, mais non pas qu'il est supérieur à tout autre bien. Tout bien a quoi vient s'ajouter un autre bien mérite davantage qu'on le recherche que si on l'envisage seul. Le même argument sert précisément à Platon lui aussi pour contester l'identité du plaisir et du bien, puisqu'une vie agréable à laquelle vient s'ajouter la sagesse est préférable à une vie qui en est dépourvue. Si donc ce composé a plus de valeur, c'est que le plaisir et le bien sont différents. Car le bien ne peut devenir préférable par l'adjonction de quoi que ce soit. Il est évident qu'aucune autre chose ne saurait être le bien, s'il suffisait de lui ajouter quoi que ce fût pour la rendre plus désirable.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre X, Chapitre 2, traduction Voilquin, GF Flammarion, Paris.

- 1) De quelle façon peut-on rapprocher la thèse d'Eudoxe de celle d'Epicure et de Lucrèce ?
- 2) Pour quelle(s) raison(s) Eudoxe affirme-t-il que « tous les êtres, qu'ils soient ou non doués de raison, le [le bien] le recherchent » ?
- 3) Par quelle démonstration, Aristote démontre-t-il que le plaisir n'est pas le Bien ?

Epictète

Manuel

[I] Partage des choses : ce qui est à notre portée, ce qui est hors de notre portée. A notre portée le jugement, l'impulsion, le désir, l'aversion : en un mot, tout ce qui notre œuvre propre ; hors de notre portée le corps, l'avoir, la réputation, le pouvoir : en un mot, tout ce qui n'est pas notre œuvre propre. Et si ce qui est à notre portée par nature libre, sans empêchement, sans entrave, ce qui est hors de notre portée est inversement faible, esclave, empêché, étranger. Donc, rappelle-toi : si tu estimes libre ce qui par nature est esclave, et propre ce qui est étranger, tu seras entravé, tu prendras le deuil, le trouble t'envahira, tu feras des reproches aux dieux comme aux hommes, mais si tu estimes tien cela seul qui est tien, étranger, comme il l'est en effet, ce qui est étranger, personne, jamais, ne te contraindra, personne ne t'empêchera, à personne tu ne feras de reproche, tu n'accuseras personne, jamais, non, jamais tu n'agiras contre ton gré, d'ennemi, tu n'en auras pas, personne ne te nuira, car rien de nuisible non plus ne t'affectera. Donc, toi qui as de si hautes visées, rappelle-toi : il ne faut pas modérer ton mouvement pour les atteindre, mais complètement laisser aller certaines choses, et pour l'heure en ajourner d'autres. Mais si avec ces biens tu veux encore et le pouvoir et la richesse, d'abord tu n'obtiendras peut-être pas même ceux-ci, parce que tu vises aussi ceux-là, et de toute façon il est sûr que tu manqueras les biens qui seuls donnent liberté et bonheur. Donc, applique-toi à dire immédiatement à l'adresse de toute représentation pénible : « Tu es représentation, et non pas tout à fait le représenté. » Puis examine-la, et mets-la à l'épreuve des règles que tu détiens, surtout la première d'entre elles : concerne-t-elle ce qui est à notre portée ou ce qui est hors de notre portée ? Et si jamais elle concerne l'une des choses qui sont hors de notre portée, que la réponse soit à portée de main : « Ce n'est rien pour moi. »

EPICTETE, Manuel, (Ier siècle après Jésus Christ), traduction Cattin, GF Flammarion, Paris, 1997.



SANCHEZ M.D., *Le suicide de Sénèque*, (1871), Huile sur toile, 270 x 450 cm, Madrid, Museo del Prado.

René Descartes (1596 – 1650)

Le Discours de la méthode

Je ne vois point qu'il soit possible de disposer mieux [de notre volonté], que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleurs, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître. C'est en cela seul que consistent toutes les vertus ; c'est cela seul, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire ; enfin c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide consentement de la vie. Ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le souverain bien.

[...]

Considérant avec soin en quoi consiste la volupté ou le plaisir, et généralement toutes les sortes de contentement qu'on peut avoir, je remarque, en premier lieu qu'il n'y en a aucun qui ne soit entièrement en l'âme bien que plusieurs dépendent du corps ; de même que c'est aussi l'âme qui voit, bien que ce soit par l'entremise des yeux. Puis je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien, et que souvent cette opinion n'est en elle qu'une représentation fort confuse, et même que son union avec le corps est cause qu'elle se représente ordinairement certains bien incomparablement plus grands qu'ils ne sont ; mais que, si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son contentement serait toujours proportionné à la grandeur du bien dont il procéderait. Je remarque aussi que la grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous ; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder. Aussi voit-on, par exemple, que le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire le mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquiescer, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs.

DESCARTES R., *Le Discours de la méthode*, (1637), GF Flammarion, Paris, 2016.

Thomas Hobbes (1588 – 1679)

Le Citoyen

XXXI. Tous les auteurs demeurent d'accord en ce point, que la loi de nature est la même que la loi morale. Voyons quelles sont les raisons qui prouvent cette vérité. Il faut donc savoir que ces termes de bien et de mal sont des noms imposés aux choses, afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donnent ce titre. Or les appétits des hommes sont très divers, suivant que leurs tempéraments, leurs coutumes, et leurs opinions se rencontrent divers; comme il est tout manifeste aux choses qui tombent sous les sens, sous le goût, sous l'odorat, ou sous l'attouchement; mais encore plus en celles qui appartiennent aux actions communes de la vie, en laquelle ce que l'un loue et nomme bon, l'autre le blâme et le tient pour mauvais; voire, le même homme en divers temps approuve le plus souvent, et condamne la même chose. Mais de cette discordance il est nécessaire qu'il arrive des dissensions, des querelles et des batteries. Les hommes donc demeurent en l'état de guerre, tandis qu'ils mesurent diversement le bien et le mal, suivant la diversité des appétits qui domine en eux. Et il n'y en a aucun qui ne reconnaisse aisément que cet état-là, dans lequel il se voit, est mauvais, et par conséquent que la paix est une bonne chose. Ceux donc qui ne pouvaient pas convenir touchant un bien présent, conviennent en ce qui est d'un autre à venir ; ce qui est un effet de la ratiocination : car les choses présentes tombent sous les sens, mais les futures ne se conçoivent que par le raisonnement. De sorte que la raison nous dictant que la paix est une chose désirable, il s'ensuit que tous les moyens qui y conduisent ont la même qualité, et qu'ainsi la modestie, l'équité, la fidélité, l'humanité, la clémence (que nous avons démontrées nécessaires à la paix) sont des vertus et des habitudes qui composent les bonnes mœurs. Je conclus donc que la loi de nature commande les bonnes mœurs et la vertu, en ce qu'elle ordonne d'embrasser les moyens de la paix, et qu'à juste titre elle doit être nommée loi morale.

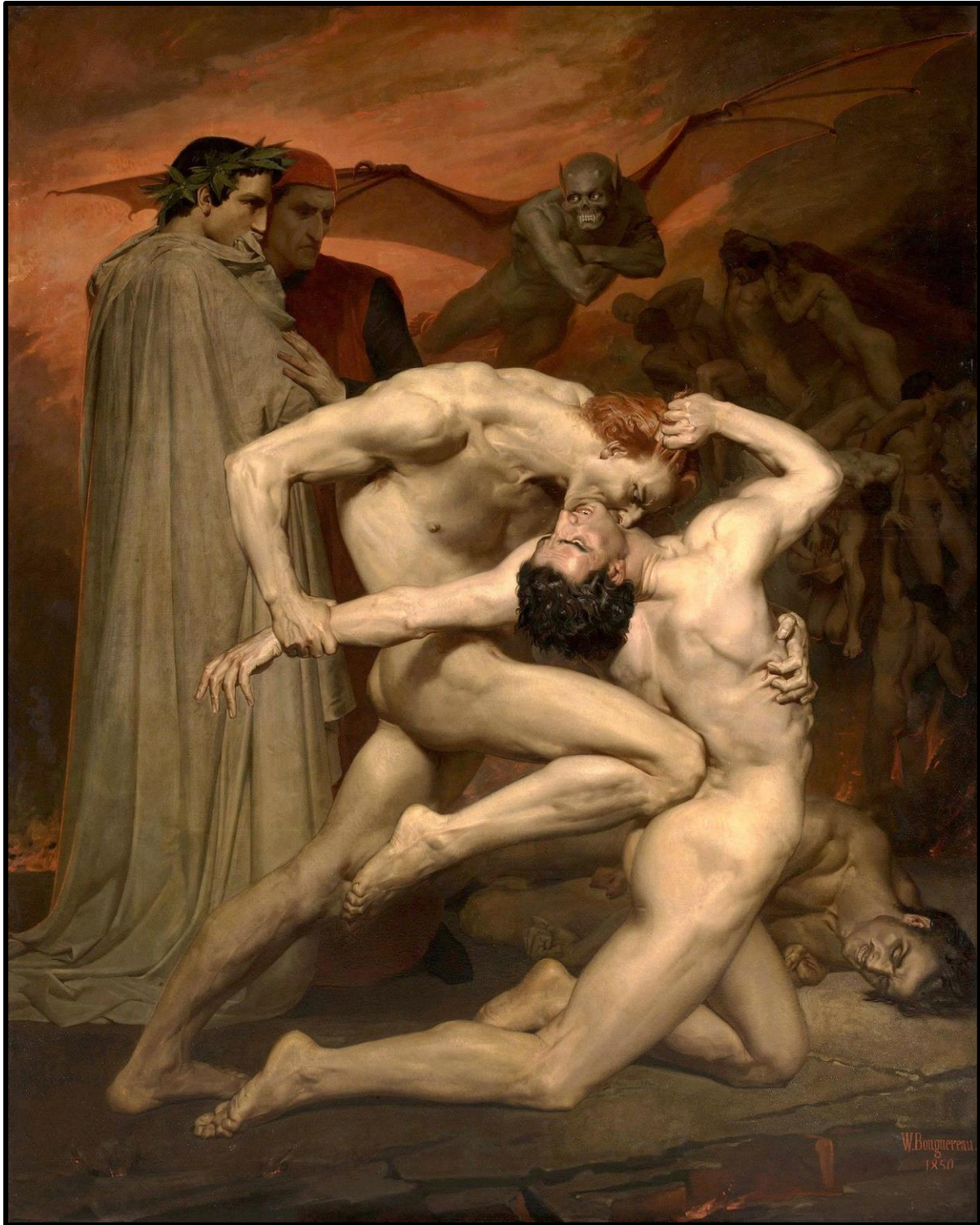
HOBBS T., *Le Citoyen*, (1647), I. La liberté, 3. Des autres lois de nature, XXXI, traduction de Sorbière, Les Echos du Maquis, 2013.

Thomas Hobbes (1588 – 1679)

Le Citoyen

XXXII. Mais d'autant que les hommes ne peuvent dépouiller entièrement cet appétit brutal, qui leur fait préférer les biens présents (quoique suivis infailliblement de plusieurs accidents imprévus) aux futurs, il leur arrive qu'encore qu'ils s'accordent tous en la louange des vertus mentionnées, toutefois ils ne demeurent pas d'accord de leur nature, et de ce en quoi chacune d'elles consiste. Car dès qu'une bonne action de quelqu'un déplaît à un autre, celui-ci lui impose le nom du vice auquel elle a quelque rapport : comme au contraire les méchancetés pour lesquelles on a de la complaisance sont revêtues du nom de quelque vertu qui en approche, et qui en a de l'air, s'il le faut ainsi dire. De là vient qu'une même action est louée de ceux-ci, et est nommée vertu, pendant que ces autres lui font le procès et la nomment un vice. Mais ce qui est de plus fâcheux, c'est que les philosophes n'ont jusqu'ici point trouvé de remède à ce désordre. Car ne prenant pas garde que la bonté des actions consiste en cet égard, et en cette ordination qu'elles retiennent au bien de la paix ; que la malice au rebours et la défectuosité des actions se trouvent en ce qu'elles tendent à la discorde, ils ont bâti une philosophie morale, diverse de la loi morale, et toute pleine de honteuses contradictions. Ils ont voulu que la nature des vertus fût posée dans une certaine médiocrité entre deux vices extrêmes ; et que les vices logeassent au bout de ces extrémités ; ce qui est évidemment faux¹. Car on loue la hardiesse, et on la tient pour une vertu sous le nom de vaillance, quelque extrême qu'elle puisse être, pourvu que la cause en soit approuvée. Pareillement la quantité de ce qu'on donne, grande, petite ou médiocre, n'est pas ce qui fait la libéralité, mais la cause pour laquelle on l'exerce. Ce n'est pas aussi une injustice, si je donne du mien à un autre plus que je ne dois. Je il y a divers autres préceptes du bon sens outre ceux-ci, desquels se puisent quantité d'autres vertus excellentes. Par exemple, la tempérance est fondée sur une maxime de la droite raison, à cause que par l'intempérance on tombe dans des indispositions, et on abrège le cours de la vie. La vaillance aussi, qui est une faculté de résister puissamment aux dangers présents, auxquels il serait plus malaisé d'esquiver qu'il n'est difficile de les vaincre, est une vertu qui s'appuie toute sur la raison ; car elle sert de moyens pour la conservation de celui qui use de résistance.

HOBBS T., *Le Citoyen*, (1647), I. La liberté, 3. Des autres lois de nature, XXXII, traduction de Sorbière, Les Echos du Maquis, 2013.



BOUGUEREAU W., *Dante et Virgile*, (1850), Huile sur toile, 281 x 225 cm, Musée d'Orsay, Paris.

« Mais ni les fureurs de Thèbes, ni celles de Troie,
Ne se montrèrent jamais aussi cruelles
A tourmenter les bêtes et les corps humains
Que je vis deux ombres pâles et nues
Qui couraient en mordant comme un porc
Quand il est lâché hors de la porcherie.

DANTE A., *Divine Comédie*, Enfer, Chant XXX, traduction Risset, GF Flammarion, Paris, 2004.

Baruch Spinoza (1632 – 1677)

Ethique

[Les hommes] sont en effet, je l'ai dit souvent, conscients de leurs actions et appétits, mais ignorants des causes par où ils sont déterminés à appéter quelque chose. Pour ce qu'on dit vulgairement, que la Nature est en défaut, ou pêche parfois et produit des choses imparfaites, je le range au nombre des propos que j'ai examinés dans l'Appendice de la Première Partie. La perfection donc et l'imperfection ne sont, en réalité, que des modes de penser, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre ; à cause de quoi, j'ai dit plus haut par perfection et réalité j'entendais la même chose. [Mais] rien en effet n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente arrive nécessairement.

Quant au bon et au mauvais, ils n'indiquent également rien de positif dans les choses, considérées du moins en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles. Une seule et même chose peut être dans le même temps bonne et mauvaise et aussi indifférente. Par exemple la Musique est bonne pour le Mélancolique, mauvaise pour l'Affligé ; pour le Sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Bien qu'il en soit ainsi, cependant il nous faut conserver ces vocables. Désirant en effet former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables dans le sens que j'ai dit. J'entendrai donc par bon, dans ce qui va suivre, ce que nous savons avec certitude qui est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude qui nous empêche de reproduire ce modèle. Nous dirons, en outre, les hommes plus ou moins parfaits, suivant qu'ils se rapprocheront plus ou moins de ce même modèle. Il faut l'observer avant tout en effet, si je dis que quelqu'un passe d'une moindre à une plus grande perfection, ou inversement, je n'entends point par là que d'une essence ou forme il se mue en une autre. Un cheval, par exemple, est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte ; c'est sa puissance d'agir, en tant qu'elle est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons comme accrue ou diminuée. Par perfection en général, j'entendrai, comme je l'ai dit, la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit quelque effet en une certaine manière.

Définitions.

- I. J'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude nous être utile.
- II. J'entendrai par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude empêcher que nous possédions un bien.

SPINOZA B., *Ethique*, (1677), Quatrième partie, préface et définitions, traduction Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965.

Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)

Discours sur l'origine de l'inégalité

Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles. Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce ; il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture ; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe. On voit avec plaisir l'auteur de la fable des Abeilles, forcé de reconnaître l'homme pour un être compatissant et sensible, sortir, dans l'exemple qu'il en donne, de son style froid et subtil, pour nous offrir la pathétique image d'un homme enfermé qui aperçoit au-dehors une bête féroce arrachant un enfant du sein de sa mère, brisant sous sa dent meurtrière les faibles membres, et déchirant de ses ongles les entrailles palpitantes de cet enfant. Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel ? Quelles angoisses ne souffre-t-il pas à cette vue, de ne pouvoir porter aucun secours à la mère évanouie, ni à l'enfant expirant ?

Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné tel, qui, s'il était à la place du tyran, aggraverait encore les tourments de son ennemi ; semblable au sanguinaire Sylla, si sensible aux maux qu'il n'avait pas causés, ou à cet Alexandre de Phère qui n'osait assister à la représentation d'aucune tragédie, de peur qu'on ne le vît gémir avec Andromaque et Priam, tandis qu'il écoutait sans émotion les cris de tant de citoyens qu'on égorgeait tous les jours par ses ordres :

Mollissima corda
Humano generi dare se natura fatetur,
Quæ lacrymas dedit.¹

Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé, mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force ? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et

l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent ; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : c'est la canaille, ce sont les femmes des halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger.

¹ « La Nature a fait tendre et bon le cœur humain, Puisqu'elle nous donna les pleurs : »

JUVENAL, *Satires*, XV, vers 131, (début du II^e siècle) traduction de Martignac, Classiques de Poche, Paris, 2002.

ROUSSEAU J.J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1755), GF Flammarion, Paris, 2011.

Emmanuel Kant (1724 – 1804)

Fondement de la métaphysique des mœurs

Il faut donc développer le concept d'une volonté souverainement estimable en elle-même, d'une volonté bonne indépendamment de toute intention ultérieure, tel qu'il est inhérent déjà à l'intelligence naturelle saine, objet non pas tant d'un enseignement que d'une simple explication indispensable, ce concept qui tient toujours la plus haute place dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions et qui constitue la condition de tout le reste : pour cela nous allons examiner le concept du devoir, qui contient celui d'une bonne volonté, avec certaines restrictions, il est vrai, et certaines entraves subjectives, mais qui, bien loin de le dissimuler et de le rendre méconnaissable, le font plutôt ressortir par contraste et le rendent d'autant plus éclatant.

Je laisse ici de côté toutes les actions qui sont au premier abord reconnues contraires au devoir, bien qu'à tel ou tel point de vue elles puissent être utiles : car pour ces actions jamais précisément la question ne se pose de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu par devoir, puisqu'elles vont même contre le devoir. Je laisse également de côté les actions qui sont réellement conformes au devoir, pour lesquelles les hommes n'ont aucune inclination immédiate, qu'ils n'en accomplissent pas moins cependant, parce qu'une autre inclination les y pousse. Car, dans ce cas, il est facile de distinguer si l'action conforme au devoir a eu lieu par devoir ou par vue intéressée. Il est bien plus malaisé de marquer cette distinction dès que l'action est conforme au devoir, et que par surcroît encore le sujet a pour elle une inclination immédiate. Par exemple, il est sans doute conforme au devoir que le débitant n'aille pas surfaire le client inexpérimenté, et même c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc loyalement servi : mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand s'est ainsi conduit par devoir et par des principes de probité ; son intérêt l'exigeait, et l'on ne peut pas supposer ici qu'il dût avoir encore par surcroît pour ses clients une inclination immédiate de façon à ne faire, par affection pour eux en quelque sorte, de prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. Voilà donc une action qui était accomplie, non par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.

Au contraire, conserver sa vie est un devoir, et c'est en outre une chose pour laquelle chacun a encore une inclination immédiate. Or, c'est pour cela que la sollicitude souvent inquiète que la plupart des hommes y apportent n'en est pas moins dépourvue de toute valeur intrinsèque et que leur maxime n'a aucun prix moral. Ils conservent la vie conformément au devoir sans doute, mais non par devoir. En revanche, que des contrariétés et un chagrin sans espoir aient enlevé à un homme tout goût de vivre, si le malheureux, à l'âme forte, est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu, s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale.

Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui, en tant qu'il est leur œuvre.

Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations, avec

l'ambition par exemple qui, lorsqu'elle tombe heureusement sur ce qui est réellement en accord avec l'intérêt public et le devoir, sur ce qui par conséquent est honorable, mérite louange et encouragement, mais non respect ; car il manque à la maxime la valeur morale, c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais par devoir.

Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir alors seulement son action a une véritable valeur morale. Je dis plus : si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui, peut-être parce qu'ayant lui-même en partage contre les siennes propres un don spécial d'endurance et d'énergie patiente, il suppose aussi chez les autres ou exige d'eux les mêmes qualités ; si la nature n'avait pas formé particulièrement cet homme (qui vraiment ne serait pas son plus mauvais ouvrage) pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas encore en lui de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant ? À coup sûr ! Et c'est ici précisément qu'apparaît la valeur du caractère, valeur morale et incomparablement la plus haute, qui vient de ce qu'il fait le bien, non par inclination, mais par devoir.

KANT E., *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Section I – Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique, (1785), traduction Delbos, édition Les Echos du Maquis, 2013.

Jérémie Bentham (1748 – 1832)

Introduction aux principes de morale et de législation

I. Ainsi les plaisirs et l'évitement des peines sont les fins qui guident le législateur ; il lui appartient, par conséquent, d'en comprendre la valeur. Plaisirs et peines sont les instruments avec lesquels il doit travailler : il lui appartient, par conséquent, d'en comprendre la force, laquelle est, en outre d'un autre point de vue, la valeur.

II. Pour une personne considérée en elle-même, la valeur d'un plaisir considéré en lui-même ou d'une peine considérée en elle-même, sera plus ou moins grande en fonction des quatre facteurs suivants :

- 1°) son intensité ;
- 2°) sa durée ;
- 3°) sa certitude ou son incertitude ;
- 4°) sa proximité ou son éloignement ;

III. Tels sont les facteurs qui doivent être pris en compte pour estimer un plaisir ou une peine considérés, chacun, en soi-même. Mais quand on considère la valeur de quelque plaisir ou de quelque peine dans le but d'estimer la tendance d'un acte quelconque par lequel il (ou elle) se produit, il faut prendre en compte deux autres facteurs, qui sont :

- 5°) sa fécondité, ou la probabilité qu'il (qu'elle) soit suivi(e) de sensations de même espèce ; c'est-à-dire de plaisirs, s'il s'agit d'un plaisir ; de peines, s'il s'agit d'une peine ;
- 6°) sa pureté, ou la probabilité qu'il (ou qu'elle) ne soit pas suivi(e) de sensations d'une espèce opposée ; c'est-à-dire de peines s'il s'agit d'un plaisir, de plaisirs s'il s'agit d'une peine. [...]

IV. Pour plusieurs personnes, dont on considère, en se référant à chacune d'entre elles, la valeur d'un plaisir ou d'une peine, elle peut être plus ou moins grande en fonction de sept facteurs, savoir les six précédents [...]. Auxquels il faut ajouter :

- 7°) sa portée, c'est-à-dire le nombre de personnes auquel il s'étend ; ou en d'autres termes, qu'il affecte. [...]

- Additionnez toutes les valeurs de l'ensemble des plaisirs d'un côté, et celles de l'ensemble des peines de l'autre. Si la balance penche du côté du plaisir, elle indiquera la bonne tendance générale de l'acte, du point de vue des intérêts de telle personne individuelle ; si elle penche du côté de la peine, elle indiquera la mauvaise tendance générale de l'acte ;

- Tenez compte du nombre de personnes dont les intérêts semblent en jeu ; et réitérez le procédé précédent pour chacune d'entre elles. Additionnez les nombres qui expriment les degrés de la bonne tendance qu'un acte possède du point de vue de chaque individu pour lequel sa tendance est globalement bonne ; recommencez à propos de chaque individu pour lequel sa tendance globale est mauvaise. Faites le bilan ; si la balance penche du côté du plaisir, elle indiquera la bonne tendance générale de l'acte, compte tenu du nombre total ou de la communauté des individus concernés ; si elle penche du côté de la peine, elle indiquera la mauvaise tendance générale de l'acte, compte tenu de cette même communauté.

BENTHAM J., *Introduction aux principes de morale et de législation*, traduction Bozzo-Rey, Vrin, Analyse et philosophie, Paris, 2011.

John Stuart Mill (1806 – 1873)

L'Utilitarisme

Il vaut mieux être un homme malheureux qu'un porc satisfait, être Socrate mécontent plutôt qu'un imbécile heureux. Et si l'imbécile et le porc sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question.

On peut dire alors que beaucoup de ceux qui sont capables de plaisirs élevés, les abandonnent occasionnellement, sous l'influence de la tentation, pour des plaisirs inférieurs. Mais cet abandon est compatible avec l'appréciation complète de la supériorité intrinsèque des plaisirs élevés. Souvent les hommes, par faiblesse de caractère, fixent leur choix sur le bien le plus proche quoiqu'ils connaissent la valeur moindre de l'objet de leur choix ; ils agissent ainsi non seulement lorsqu'il faut choisir entre les plaisirs du corps, mais aussi lorsqu'il faut se décider entre les plaisirs corporels et les plaisirs de l'esprit. Par leur sensualité ils nuisent à leur santé quoiqu'ils sachent que la santé est un bien plus grand que la satisfaction de leur sensualité. On peut dire encore que ceux qui commencent la vie avec l'enthousiasme de la jeunesse pour tout ce qui est noble tombent dans l'indolence et l'égoïsme lorsqu'ils avancent en âge. Mais je ne pense pas que ceux qui arrivent à ce changement ordinaire choisissent volontairement les plaisirs inférieurs plutôt que les plaisirs supérieurs. Je crois qu'avant de se laisser aller aux uns ils étaient devenus incapables des autres. La disposition aux nobles sentiments est, dans beaucoup de natures, une plante délicate, facilement flétrie par les influences hostiles et surtout par le manque de nourriture. Chez la majorité des jeunes gens cette plante meurt facilement si leurs occupations, la société dans laquelle ils se trouvent jetés, ne sont pas favorables à l'exercice de leurs facultés nobles. Les hommes perdent leurs aspirations nobles comme ils perdent leurs goûts intellectuels, parce qu'ils n'ont pas le temps ou l'occasion de les cultiver ; et ils s'adonnent aux plaisirs bas non parce qu'ils les préfèrent, mais parce que ce sont les seuls facilement atteints ; et bientôt ce sont aussi les seuls qu'ils soient capables de chercher. On peut se demander si une personne capable de choisir entre les deux classes de plaisirs a jamais préféré la plus basse, froidement et en connaissance de cause. Bien des hommes, de tout âge, ont été brisés pour avoir essayé de combiner les deux espèces de plaisir.

MILL J.S., *L'Utilitarisme*, (1863), II. Ce qu'est l'utilitarisme, traduction Le Monnier, édition électronique Les Echos du Maquis, Paris, 2016.

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)

Généalogie de la morale

§ 7

Tout animal, y compris la *bête philosophe*, aspire instinctivement à un optimum de conditions favorables, dans lesquelles il peut déployer toute sa force et atteindre le maximum de son sentiment de puissance ; tout animal, instinctivement et avec une finesse de flair qui « dépasse toute intelligence », repousse également avec horreur les gêneurs et les obstacles de toute espèce qui se mettent ou pourraient se mettre en travers de son chemin vers l'optimum (je ne parle *pas* de son chemin vers « le bonheur », mais de son chemin vers la puissance, vers l'action, vers l'action la plus puissante, qui, dans la plupart des cas, est en fait son chemin vers le malheur.

§ 8

On le voit, ces philosophes ne sont pas des témoins et des juges intègres de la *valeur* de l'idéal ascétique ! Ils pensent à *eux* – que leur importe « le saint » ! Cela les fait penser à ce qui *pour eux* est précisément le plus indispensable : être débarrassé de la contrainte, des tracasseries, du bruit, des affaires, des devoirs et des soucis ; tête claire ; danse, élan et envol des pensées ; air sain, limpide, clair, pur, sec, comme l'air des cimes, qui donne davantage d'esprit et d'envol à toute existence animale ; silence dans tous les souterrains ; tous les chiens bien attachés à la chaîne ; aucun aboi d'inimitié et de rancune malpropre ; point de vers rongeurs nés de l'orgueil blessé ; les entrailles modestes et soumises, réglées comme des moulins, mais lointaines ; le cœur étranger, par-delà les choses futures, posthumes, - dans l'idéal ascétique, ils pensent somme toute, à l'ascétisme joyeux d'un animal divinisé volant de ses propres ailes, et qui plane sur la vie plus qu'il ne s'y pose. On sait que les trois grands mots d'ordre de l'idéal ascétique sont : pauvreté, humilité, chasteté ; et maintenant, regardons de près la vie de tous les grands esprits féconds et inventifs, - nous les retrouverons toujours toutes les trois jusqu'à un certain point. *Nullement*, cela va de soi, comme s'il s'agissait en quelque sorte de leurs « vertus », - qu'est-ce que cette sorte d'homme a à faire des vertus ! -, mais comme les conditions les plus propres et les plus naturelles de l'existence la *meilleure*, de la fécondité *la plus belle* pour eux. Il est bien possible en cela que leur spiritualité prédominante ait du d'abord brider une fierté sans bornes et ombrageuse ou une sensualité espiègle, ou qu'elle avait bien assez de peine à contenir sa volonté de « désert », contre quelque penchant au luxe et au raffinement, et aussi contre une libéralité prodigue du cœur et de la main. Mais elle le fit précisément comme l'instinct *dominant* qui imposa ses exigences à tous les autres instincts – elle continue de la faire ; et si cela n'était pas, elle ne serait pas dominante. La « vertu » n'a donc rien à faire là-dedans.

NIETZSCHE F., *Généalogie de la morale*, (1887), Troisième Traité, § 7, traduction Blondel, GF Flammarion, Paris, 2002.

Sigmund Freud (1856 – 1939)

Le Malaise dans la culture

Le surmoi est une instance déduite par nous, la conscience morale une fonction que nous lui attribuons parmi d'autres, qui doit surveiller et juger les actions et les visées du moi, et qui exerce une activité de censure. Le sentiment de culpabilité, la dureté du surmoi, est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale ; il est la perception, impartie au moi, de la surveillance à laquelle celui-ci est ainsi soumis. Il est l'évaluation de la tension entre les tendances du moi et les exigences du surmoi, et l'angoisse devant cette instance critique qui est à la base de toute la relation, le besoin de punition, est une manifestation pulsionnelle du moi qui est devenu masochiste sous l'influence du surmoi sadique, c'est-à-dire qu'il utilise, aux fins d'une liaison érotique avec le surmoi, une part de la pulsion à la destruction interne qui est présente en lui. On ne devrait pas parler de conscience morale avant qu'un surmoi ne soit susceptible d'être mis en évidence ; quant à la conscience de culpabilité, il faut concéder qu'elle existe antérieurement au surmoi, donc aussi à la conscience morale. Elle est alors l'expression immédiate de l'angoisse devant l'autorité externe, la reconnaissance de la tension existant entre le moi et cette dernière, le rejeton direct du conflit entre le besoin d'être aimé par cette autorité et cette poussée vers la satisfaction pulsionnelle dont l'inhibition engendre le penchant à l'agression. La superposition de ces deux strates du sentiment de culpabilité – par peur de l'autorité extérieure et de l'autorité intérieure – nous a souvent rendu difficile la compréhension des relations de la conscience morale. Remords est un terme global pour désigner la réaction du moi dans le cas d'un sentiment de culpabilité, il contient, peu transformé, le matériel affectif de la peur qui est à l'œuvre là-dedans, il est lui-même une punition et peut inclure le besoin de punition ; il peut donc être lui aussi plus ancien que la conscience morale.

FREUD S., *Le Malaise dans la culture*, VIII, traduction Astor, GF Flammarion, Paris, 2010.

- 1) Quelle religion, dans son orientation morale, exploite le sentiment de culpabilité, inhérent à l'homme selon Freud ? Justifiez votre réponse.
- 2) Explicitez les deux types d'autorité dont parle Sigmund Freud dans ce texte.



BOUGUEREAU W.A., *Les Remords d'Oreste ou Oreste poursuivi par les Furies*, 1862, Huile sur toile, 227 x 278 cm, Chrysler Museum of Art, Norfolk, Virginie.

Henri Bergson (1859 – 1941)

Les deux sources de la morale et de la religion

Si le mysticisme doit transformer l'humanité, ce ne pourra être qu'en transmettant de proche en proche, lentement, une partie de lui-même. Les mystiques le sentent bien. Le grand obstacle qu'ils rencontreront est celui qui a empêché la création d'une humanité divine. L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front : en d'autres termes, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? Si c'est possible, ce ne pourra être que par l'emploi simultané ou successif de deux méthodes très différentes. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination. Moyen dangereux, car la mécanique, en se développant, pourra se retourner contre la mystique : même, c'est en réaction apparente contre celle-ci que la mécanique se développera le plus complètement. Mais il y a des risques qu'il faut courir : une activité d'ordre supérieur, qui a besoin d'une activité plus basse, devra la susciter ou en tout cas la laisser faire, quitte à se défendre s'il en est besoin ; l'expérience montre que si, de deux tendances contraires mais complémentaires, l'une a grandi au point de vouloir prendre toute la place, l'autre s'en trouvera bien pour peu qu'elle ait su se conserver : son tour reviendra, et elle bénéficiera alors de tout ce qui a été fait sans elle, qui n'a même été mené vigoureusement que contre elle. Quoi qu'il en soit, ce moyen ne pouvait être utilisé que beaucoup plus tard, et il y avait, en attendant, une tout autre méthode à suivre. C'était de ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate, évidemment impossible, mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. Telle est la méthode que les grands mystiques ont suivie. C'est par nécessité, et parce qu'ils ne pouvaient pas faire davantage, qu'ils dépensèrent surtout à fonder des couvents ou des ordres religieux leur énergie surabondante. Ils n'avaient pas à regarder plus loin pour le moment. L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient les instruments. Tout leur effort devait donc se concentrer sur une tâche très grande, très difficile, mais limitée. D'autres efforts viendraient, d'autres étaient d'ailleurs déjà venus ; tous seraient convergents, puisque Dieu en faisait l'unité.

BERGSON H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, (1932), III – La religion dynamique, GF Flammarion, Paris, 2012.