

## Matinée philosophique du 22 janvier

« Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis. »

### **Introduction :**

- Dostoïevski
- Interprétation de la citation :
  - l'exemple des religions : 10 commandements, livre des proverbes, enseignements du Christ, sharia, le paradis et l'enfer : de la croyance au prescriptif
  - l'existence de Dieu comme fondement de la morale. sans lui, tout est permis (déonto) et l'on peut inventer son bonheur comme l'on veut. D'où le second sens :
  - l'existence de Dieu comme lieu d'une convergence du déontologique et du téléologique
- 3 paradoxes principaux :
  - A) un fondement d'autant plus solide qu'il est impalpable ! la transcendance (théonomie) au secours de l'immanence ou l'immanence comme repère gnoséologique : la force de l'expérience. Ici on élargit, pas seulement Dieu même si Dieu est une bonne représentation de la transcendance. Mais une alternative insatisfaisante : sans Dieu, aucun fondement ou bien spectre du pur rapport de force. Et ici s'aperçoit le lien entre éthique et politique
  - C) quel ressort si fondement divin: affectif ou rationnel ou autre? Par peur, pas très authentique (la peur du gendarme vs le désintéressement de la morale). Par raison, pas accessible à tous (la morale ne saurait être élitiste puisqu'elle concerne tout le monde). Par foi, pas donné à tous (l'universalité du cœur vs ses ambiguïtés vs Grâce non donnée à tous). Problème du moyen.
  - D) concerne devoir et bonheur. Suppose donc une liaison des deux vs l'honnêteté et la vertu ne font pas toujours le bonheur. Cf : enfer sur Terre, paradis dans le ciel
- 1 problématique centrale :
  - La transcendance est-elle nécessaire et suffisante pour fonder la morale ? (détailler nécessaire et suffisant)

### **I. La téléologie spontanée ou le risque de l'absurde**

L'aspiration spontanée au bonheur ; le sentiment que cela suffit

#### **I.1. L'éthique désir**

- le monde comme monde de nourritures. (Texte 1 de Bergson)
- la logique du plus et du moins. Texte 2 de Hobbes
- l'idée de conatus
- l'origine du conatus (lien éthique/métaphysique). (Texte 3 de Spinoza)
- l'immédiateté de l'immanence. Ne croire que ce qu'on sent. Prudence et justification. (lien éthique/épistémologie)

#### **I.2. L'Etat comme moindre mal**

- le problème de la coexistence. Texte 4 de Hobbes
- la naissance de l'Etat
- éthique et morale. Texte 5 de Deleuze.
- La morale comme intériorisation. (Texte 6 de Durkheim)
- « Faire comme si ». Voir la Justice selon Pascal. Texte 7.

### **I.3. L'absurde**

- les joies illusives. Texte 8 de Pascal
- l'authenticité épicurienne. La figure de Don Juan
- les lendemains de fête. Problème de Don Juan : il recherche l'absolu dans sa vie dissolue. Intelligence et erreur de Don Juan. Texte 9 de Kierkegaard
- le désespoir et le sentiment d'absurde. Texte de 10 Kierkegaard et 11 de Lévinas
- l'appel à l'infini : Pierre Gire Texte 12
- Gigès, tout est permis si je suis seul. Disparition de toute déontologie.

**Bilan :** une position trop partielle mais dont l'avantage est certain : l'immédiateté sensible de son fondement.

## **II. Une déontologie fondée en Dieu pour retrouver le bonheur**

### **1. Les vertus limitées d'une déontologie athée**

- La vertu du mariage selon Kierkegaard. Texte 13.
- La stabilité et le devoir. Est-ce un devoir. La fidélité comme autocontrainte
- Insuffisant et décevant. La nostalgie du donjuanisme ?
- Le problème de l'instabilité et de l'impersonnalité du devoir (critique de Kant et de Hegel). Texte 14. Le devoir sans l'amour de Dieu est pur sacrifice et mort de soi

### **2. La théonomie, fondement de toutes déontologie et téléologie**

- le stade religieux. - Religieux A et religieux B
- L'existence de Dieu comme occasion d'un fondement déontologique et d'une convergence déontologie/téléologie
- L'ascendance spirituelle supplémentaire (à la différence de Kant). Texte 15
- le devoir et l'individu, le bonheur

### **3. Les limites du stade religieux et la tentation du scepticisme**

- Problème de la croyance
- Problème de l'ascétisme. Texte de 16 de Nietzsche
- Le scepticisme moral : Texte 17 de Wittgenstein
- Impossibilité du scepticisme : mieux vaut le risque de l'erreur que la lâcheté du silence

### **Bilan :**

- retrouver les avantages d'une immédiateté sensible ! retour au palpable ! tout en préservant cette solidité et cette possibilité d'élévation spirituelle
- suppose des dualismes : homme/Dieu ; âme/corps face au monisme de I
- Mais un fondement transcendant n'est pas forcément un Dieu personnifié (retour à l'intro)

## **III. La nature humaine comme paradoxe d'une transcendance à soi.**

Il faut une transcendance mais celle-ci n'est pas forcément prescriptive. De surcroît, elle peut être « en nous ».

### **1. Travailler à son bonheur**

- un « empirisme moral » : la méthode d'Aristote. Texte 18

- Le bonheur comme fin reconnue et « sentie » par tous. Texte 19
- l'idée de vertu comme finalité accomplie. Texte 20
- Une téléologie exigeante : l'éthique comme réflexion sur les conditions de la perfection. Les impératifs téléologiques fondés dans l'essence. Pas si spontané que cela.

## 2. Une transcendance de la perfection

- la critique de la pure transcendance. Aristote : pas un pur « empirisme moral » immanent, mais aussi une critique de l'idéalisme ! Texte 21 Mais :
- la psychologie d'Aristote. la psychologie d'Aristote : *De Anima* II,1 : unité absolue de l'âme et du corps, comme la cire et l'empreinte Un dualisme pensé d'abord à partir de la pratique. Forme et matière. Tout être naturel, notamment l'homme, est un sunolon : composé de forme et de matière. On est bien dans une immanence duale : matière, cela se touche, et immatériel.
- La transcendance de l'essence sur la matière. La perfection comme exigence transcendante. Texte 22 Deleuze : l'éthique d'Aristote est une morale en fait !!! (cours du 9/12/80) car on pose l'essence comme fin, et c'est ça la valeur. Il y a une transcendance de la valeur. Chez Spinoza, le monisme de Dieu empêche cela.
- La transcendance mais MA transcendance : Il faut une transcendance mais celle-ci n'est pas forcément et peut être « en nous ». Relativité des point de vue : une pure immanence ou un dualisme ? La transcendance de l'essence sur la matière. La perfection comme exigence transcendante. Mais mon essence à accomplir, c'est encore moi ! La transcendance en moi. Transcendance de ma nature comme exigence pour soi, bien qu'en moi. Certes, on part de l'immanence mais avec un **dualisme assez fort** (à la différence de Hobbes ou d'Epicure) pour qu'il nous mette sur la route de la transcendance.
- 2 pratiques heureuses qui confirment cela : La vie contemplative et l'amitié vertueuse. Texte 22 L'interprétation d'Aubenque.

## 3. Le modèle divin

- ni un Dieu prescripteur, ni un Dieu de foi : un dieu moteur et modèle.
- Son existence est indispensable mais il n'est pas le fondement direct d'une prescription : il ne l'est que par la médiation de l'essence.
- Dieu, analogue de notre propre perfection. Texte 23
- **pour être heureux, tout n'est pas permis sans Dieu mais seulement indirectement.** Texte 24 : le « divin en nous »
- Retour de la déontologie, seconde sur la téléologie : **Dieu n'impose pas de commandements**
- l'exemple de la justice, « vertu des vertus » ; la continuité de l'éthique et de la politique. De même perfection par la Cité et l'amitié : des hommes de chair face à moi pour être accompli sur Terre.

**Bilan** : une synthèse, « le divin en nous »

Où est la transcendance ? Transcendance 1 : forme sur la matière ; transcendance 2 : Dieu et l'homme

Où est l'immanence ? je reste dans le monde car mon essence a besoin de ma matière ; je pense Dieu plus que je n'y crois. Je reste dans la Cité et avec mes amis vertueux. Empirisme de la méthode

**limites** :

- Le sensible Et la transcendance pour fonder une téléologie et une déontologie

- dès lors ces deux dernières ne s'opposent pas
  - reste entier le problème de l'idée de nature et de sa permanence
- 

1. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p 35.

Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. *Primum vivere*. Mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin, ne sont pas là « pour rien, pour le plaisir ». Il semble vraiment, à entendre certains théoriciens, que l'esprit soit tombé du ciel avec une subdivision en fonctions psychologiques dont il y a simplement à constater l'existence : parce que ces fonctions sont telles, elles seraient utilisées de telle manière. Nous croyons au contraire que c'est parce qu'elles sont utiles, parce qu'elles sont nécessaires à la vie, qu'elles sont ce qu'elles sont : aux exigences fondamentales de la vie il faut se référer pour expliquer leur présence et pour la justifier s'il y a lieu.

2. Hobbes, *De la nature humaine*, ch. IX , 21.

La vie humaine peut être comparée à une course, et quoique la comparaison ne soit pas juste à tous égards, elle suffit pour nous remettre sous les yeux toutes les passions dont nous venons de parler. Mais nous devons supposer que dans cette course on n'a d'autre but et d'autre récompense que de devancer ses concurrents.

S'efforcer, c'est appéter ou désirer.

Se relâcher, c'est sensualité.

Regarder ceux qui sont en arrière, c'est gloire. Regarder ceux qui précèdent, c'est humilité.

Perdre du terrain en regardant en arrière, c'est vaine gloire.

Être retenu, c'est haine.

Retourner sur ses pas, c'est repentir.

Être en haleine, c'est espérance.

Être excédé, c'est désespoir.

Tâcher d'atteindre celui qui précède, c'est émulation.

Le supplanter ou le renverser, c'est envie.

Se résoudre à franchir un obstacle prévu, c'est courage.

Franchir un obstacle soudain, c'est colère.

Franchir avec aisance, c'est grandeur d'âme.

Perdre du terrain par de petits obstacles, c'est pusillanimité.

Tomber subitement, c'est disposition à pleurer.

Voir tomber un autre, c'est disposition à rire.

Voir surpasser quelqu'un contre notre gré, c'est pitié.

Voir gagner le devant à celui que nous n'aimons pas, c'est indignation.

Serrer de près quelqu'un, c'est amour.

Pousser en avant celui qu'on serre, c'est charité.

Se blesser par trop de précipitation, c'est honte.

Être continuellement devancé, c'est malheur.

Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est félicité.

Abandonner la course, c'est mourir.

3. Spinoza, *Ethique*, III, 6.

### **PROPOSITION VI**

*Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.*

**Démonstration :** En effet, les choses particulières sont des modes qui expriment les attributs de Dieu d'une certaine façon déterminée (par le Corollaire de la Propos. 25, partie 1), c'est-à-dire (par la Propos. 34, partie 1) des choses qui expriment d'une certaine façon déterminée la puissance divine par qui Dieu est et agit. De plus, aucune chose n'a en soi rien qui la puisse détruire, rien qui supprime son existence (par la Propos. 4, partie 3) ; au contraire, elle est opposée à tout ce qui peut détruire son existence (par la Propos. précéd.), et par conséquent, elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son être. C. Q. F. D.

4. Hobbes, *Le Léviathan*, chapitre 13.

"Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. Car la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et dans les combats effectifs, mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée: on doit par conséquent tenir compte, relativement à la nature de la guerre, de la notion de durée, comme on en tient compte relativement à la nature du temps qu'il fait. De même en effet que la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance qui va dans ce sens, pendant un grand nombre de jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne réside pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas assurance du contraire. Tout autre temps se nomme *Paix*.

(...) Il peut sembler étrange à celui qui n'a pas bien pesé ces choses que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres: c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme désirera la voir confirmée par l'expérience. Aussi, faisant un retour sur lui-même, alors que partant en voyage il s'arme et cherche à être bien accompagné, qu'allant se coucher il verrouille ses portes, que dans sa maison même il ferme ses coffres à clef, et tout cela sachant qu'il existe des lois et des fonctionnaires publics armés pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits: qu'il se demande quelle opinion il a de ses compatriotes quand il voyage armé, de ses concitoyens quand il verrouille ses portes, de ses enfants et de ses domestiques quand il ferme ses coffres à clef. N'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles? Mais ni lui, ni moi n'incriminons la nature humaine en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas davantage ne le sont les actions qui procèdent de ces passions tant que les hommes ne connaissent pas de loi qui les interdise; et il ne peuvent connaître de loi tant qu'il n'en a pas été fait; or aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas entendus sur la personne qui doit la faire".

## 5. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*

c'est-à-dire *déterminera les parties du corps d'Adam* (et parallèlement l'idée du fruit déterminera les parties de son âme) à *entrer sous de nouveaux rapports qui ne correspondent plus avec sa propre essence*. Mais, parce qu'Adam est ignorant des causes, il croit que Dieu lui interdit moralement quelque chose, tandis que Dieu lui révèle seulement les conséquences naturelles de l'ingestion du fruit. Spinoza le rappelle avec obstination : tous les phénomènes que nous groupons sous la catégorie du Mal, les maladies, la mort, sont de ce type : mauvaise rencontre, indigestion, empoisonnement, intoxication, décomposition de rapport <sup>9</sup>.

De toute manière, il y a toujours des rapports qui se composent dans leur ordre, conformément aux lois éternelles de la nature entière. Il n'y a pas de Bien ni de Mal, mais il y a du *bon* et du *mauvais*. « Par-delà le Bien et le Mal, cela du moins *ne veut pas dire* : par-delà le bon et le mauvais <sup>10</sup>. » Le bon, c'est lorsqu'un corps compose directement son rapport avec le nôtre, et, de tout ou partie de sa puissance, augmente la nôtre. Par exemple, un aliment. Le mauvais pour nous, c'est lorsqu'un corps décompose le rapport du nôtre, bien qu'il se compose encore avec nos parties, mais sous d'autres rapports que ceux qui correspondent à notre essence : tel un poison qui décompose le sang. Bon et mauvais ont donc un premier sens, objectif, mais relatif et partiel : ce qui convient avec notre nature, ce qui ne convient pas. Et, par voie de conséquence, bon et mauvais ont un second sens, subjectif et

<sup>9</sup>. *Traité théologico-politique*, chap. 4. Et *Lettre XIX*, à Blyenbergh

<sup>10</sup>. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 1<sup>re</sup> dissertation, § 17.

modal, qualifiant deux types, deux modes d'existence de l'homme : sera dit *bon* (ou libre, ou raisonnable, ou fort) celui qui s'efforce, autant qu'il est en lui, d'organiser les rencontres, de s'unir à ce qui convient avec sa nature, de composer son rapport avec des rapports combinables, et, par là, d'augmenter sa puissance. Car la bonté est affaire de dynamisme, de puissance, et de composition de puissances. Sera dit *mauvais*, ou esclave, ou faible, ou insensé, celui qui vit au hasard des rencontres, se contente d'en subir les effets, quitte à gémir et à accuser chaque fois que l'effet subi se montre contraire et lui révèle sa propre impuissance. Car, à force de rencontrer n'importe quoi sous n'importe quel rapport, croyant qu'on s'en tirera toujours avec beaucoup de violence ou un peu de ruse, comment ne pas faire plus de mauvaises rencontres que de bonnes ? Comment ne pas se détruire soi-même à force de culpabilité, et ne pas détruire les autres à force de ressentiment, propageant partout sa propre impuissance et son propre esclavage, sa propre maladie, ses propres indigestions, ses toxines et poisons ? On ne sait même plus se rencontrer soi-même <sup>11</sup>.

Voilà donc que l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes. La morale, c'est le jugement de Dieu, le *système du Jugement*. Mais l'Éthique renverse le système du jugement. A l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des modes d'existence (bon-mauvais). L'illusion des valeurs ne fait qu'un avec l'illusion

<sup>11</sup>. Cf. le texte sur le suicide, *Éthique*, IV, 20 sc.

## 6. E. Durkheim, *Éducation et sociologie*, p 15.

Si, comme nous avons essayé de l'établir, l'éducation a, avant tout, une fonction collective, si elle a pour objet d'adapter l'enfant au milieu social où il est destiné à vivre, il est impossible

que la société se désintéresse d'une telle opération. Comment pourrait-elle en être absente, puisqu'elle est le point de repère d'après lequel l'éducation doit diriger son action ? C'est donc à elle qu'il appartient de rappeler sans cesse au maître quelles sont les idées, les sentiments qu'il faut imprimer à l'enfant pour le mettre en harmonie avec le milieu dans lequel il doit vivre. Si elle n'était pas toujours présente et vigilante pour obliger l'action pédagogique à s'exercer dans un sens social, celle-ci se mettrait nécessairement au service de croyances particulières, et la grande âme de la patrie se diviserait et se résoudrait en une multitude incohérente de petites âmes fragmentaires en conflit les unes avec les autres. On ne peut pas aller plus complètement contre le but fondamental de toute éducation. Il faut choisir: si l'on attache quelque prix à l'existence de la société - et nous venons de voir ce qu'elle est pour nous - il faut que l'éducation assure entre les citoyens une suffisante communauté d'idées et de sentiments sans laquelle toute société est impossible ; et pour qu'elle puisse produire ce résultat, encore faut-il qu'elle ne soit pas abandonnée totalement à l'arbitraire des particuliers.

7. Pascal, *Les pensées*.  
Justice, force.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

8. Pascal, *Les pensées*.

Quand je m'y suis mis quelquefois, à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. On n'achètera une charge à l'armée si cher, que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville; et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir. Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près. Quelque condition qu'on se figure, si l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde, et cependant qu'on s'en imagine, accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher. S'il est sans divertissement, et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point, il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver, et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables ; de sorte que, s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux et plus malheureux que le moindre de ses sujets, qui joue et se divertit.

9. Kierkegaard, *Le journal du Séducteur*

Les amoureux considèrent d'ordinaire un rendez-vous comme l'instant le plus beau. Je me rappelle moi-même, aujourd'hui encore comme si c'était hier, la première fois où je volai vers

l'endroit convenu, avec le cœur plein des joies inconnues qui m'attendaient, je me rappelle la première fois où une fenêtre s'ouvrit, la première fois où le portillon du jardin fut ouvert par la main invisible d'une jeune fille qui se cachait en l'ouvrant, la première fois où, dans la nuit claire d'été, je cachai une jeune fille sous mon manteau. Pourtant, beaucoup d'illusions se mêlent à cette opinion. La tierce personne qui est calme ne trouve pas toujours que les amoureux soient des plus beaux à ces instants-là. J'ai été le témoin de plusieurs rendez-vous où, bien que la jeune fille fût charmante et le jeune homme beau, l'impression d'ensemble était presque rebutante et le rendez-vous lui-même loin d'être beau; bien que les amoureux aient sans doute pensé le contraire. On gagne en un sens par l'expérience; car il est vrai qu'on perd la douce inquiétude que vous donne le désir impatient, mais on gagne cette attitude qui contribue à rendre l'instant réellement beau. Je suis vexé parfois de voir un homme en pareille circonstance tellement troublé que par pur amour il est pris de *delirium tremens*. Au lieu d'avoir assez de pondération pour jouir de l'inquiétude de la belle, pour laisser cette inquiétude enflammer sa beauté et la chauffer, il ne produit qu'une confusion disgracieuse, mais rentre néanmoins heureux chez lui en s'imaginant qu'il a vécu quelque chose de merveilleux.

10.

Dans ce cas, où don Juan peut-il bien puiser le principe de sa séduction ? Dans la force de sa passion, dans l'énergie du désir sensuel. En chaque femme ce qu'il désire c'est la féminité tout entière, et cette idéalisation sensuelle qu'il projette sur sa victime est la raison de sa victoire. Le feu de cette passion gigantesque illumine et agrandit l'objet du désir qui rougit à son contact et s'irradie d'une beauté supérieure. Si l'enthousiaste pare déjà de qualités flatteuses le premier venu qu'il rencontre sur sa route, de quelle clarté suprême le séducteur ne nimbera-t-il pas chaque jeune fille qu'il introduit dans une relation vraiment capitale ! C'est la raison pour laquelle toutes les différences particulières s'évanouissent devant ce fait

essentiel d'être une femme. Il rajeunit les vieilles en les ramenant au principe de leur sexe, il a tôt fait d'épanouir les bachelettes : tout ce qui est féminin, il en fait son affaire...

Non seulement don Juan a du succès auprès des jeunes filles, mais encore il les rend heureuses tout en faisant leur malheur : chose étrange, c'est pourtant bien là ce qu'elles désirent, et celle qui ne souhaiterait pas devenir malheureuse pour avoir été, fût-ce une seule fois, heureuse avec don Juan, serait une bien triste fille. Mais, si je continue à le traiter de séducteur, je suis loin d'entendre par là un individu sournois qui cherche à triompher par le moyen de quelque intrigue : si don Juan parvient à ses fins il ne le doit qu'au génie de la sensualité, dont il est comme l'incarnation. La pensée réfléchie n'est pas son lot, sa vie mousse comme le champagne qui le revigore, vibre comme la musique qui accompagne son joyeux repas, il vole de succès en succès. Pas besoin de stratégie, de plan ni de délai, car il est toujours sous les armes. Sa force vitale est toujours tendue, son désir toujours présent, et c'est seulement lorsqu'il désire qu'il est dans son élément. Le surprend-on à table, en train de festoyer la coupe en main comme un dieu, en un clin d'œil il est debout, prêt à l'attaque. Leporello l'éveille-t-il au milieu de la nuit, il est aussitôt sur pieds, toujours assuré de la victoire. Mais la parole ne peut pas exprimer cette force, cette puissance, la musique seule peut nous en donner une idée, car la réflexion et la pensée n'y sauraient atteindre...

Aussi n'essaierai-je point de te présenter le héros mais je me contenterai de te dire : « Écoute don Juan, et si en l'écoutant tu n'arrives pas à t'en faire une

idée, tu n'y parviendras jamais. Écoute le début de cette vie. Comme l'éclair pendant les nuées ténébreuses de l'orage, il crève les profondeurs du sérieux, plus rapide que la foudre, plus capricieux qu'elle et pourtant tout aussi précis. Écoute comment il s'élançe dans la vie multiple et diverse, comme il vient déferler sur son barrage inébranlable, écoute les sons légers et vibrants du violon, écoute l'appel du désir, les transports du plaisir, l'ivresse triomphale de la jouissance, écoute cette fugue éperdue et sa folle accélération, toujours plus rapide, toujours plus indomptable ; écoute l'exigence effrénée de la passion, écoute la respiration de l'amour, écoute le murmure de la tentation, écoute le silence de l'instant, écoute, écoute, écoute le *Don Juan* de Mozart ! »

(*L'alternative*, L'érotisme musical,  
§ 1, La génialité sensuelle  
comme principe de séduction.)

## 11. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

indifférente à toute responsabilité que, désormais, elle englobe, vire comme, dans l'insomnie, de cette neutralité et de cette égalité, en monotonie, en anonymat, en insignifiance, en bourdonnement incessant que rien ne peut plus arrêter et qui absorbe toute signification, jusqu'à celle dont ce remue-ménage est une modalité. L'essence s'étirant indéfiniment, sans retenue, sans interruption possible – l'égalité de l'essence ne justifiant, en toute équité, aucun instant d'arrêt – sans répit, sans suspension possible – c'est *l'il y a* horrifiant derrière toute finalité propre du *moi* thématissant et qui ne peut ne pas s'enliser dans l'essence qu'il thématise. C'est en tant que la signification de l'un pour l'autre se thématise et s'assemble, c'est par la simultanéité de l'essence, que l'un se pose comme un moi, c'est-à-dire comme présent ou comme commençant ou comme libre, comme sujet en face de l'objet précisément; mais aussi en tant qu'appartenant à l'essence qui, assemblée, ne peut rien laisser dehors, qui n'a pas de dehors, ne peut s'abîmer. Mais cette façon pour le sujet de se retrouver dans l'essence – dont l'essence elle-même, en tant qu'assemblée, aurait dû pourtant rendre possible le présent et la liberté – n'est pas une harmonieuse et inoffensive participation. Elle est précisément l'incessant bourdonnement qui remplit chaque silence où le sujet se détache de l'essence pour se poser comme sujet en face de son objectivité. Bourdonnement intolérable à un sujet qui se libère comme sujet, qui assemble l'essence en face de soi comme objet, mais où l'arrachement est injustifiable dans un tissu à trame égale, d'équité absolue. Bourdonnement de *l'il y a* – non-sens en lequel tourne l'essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la signification. Ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être, le sens tournant en non-sens. On ne saurait la prendre à la légère. De quel droit l'idéaliste arrache-t-il le *Moi* à l'être pour lui conférer un statut transcendantal alors qu'à l'être, dans la stabilité même de son statut, le sujet retourne? Mais l'oubli de l'ambiguïté serait tout aussi peu philosophique. C'est dans son exception et ex-pulsion de responsable que se laisse

254

penser un sujet hors l'être. Dans la signification – dans l'un-pour-l'autre, le soi n'est pas un être provisoirement transcendantal attendant une place dans l'être qu'il constitue; ni l'être absolu dont le phénomène n'exprimerait que le rêve cohérent. L'un dans l'un-pour-l'autre n'est pas un être hors l'être, mais signification, évacuation de l'essence de l'être pour l'autre, *soi*, substitution à l'autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un *tout supporter* et un *supporter le tout*. Le bourdonnement incessant de *l'il y a*, heurte d'absurdité le moi transcendantal actif – commençant, présent.

Mais l'absurdité de *l'il y a* – en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée – signifie. L'insignifiance de son ressassement objectif, recommençant derrière toute négation, m'accablant comme le destin d'une sujétion à tout l'autre auquel je suis sujet, est le surplus du non-sens sur le sens, par lequel, pour le *Soi*, l'expiation est possible – expiation que le soi-même signifie précisément. *L'il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas. Qu'on ne dise pas que *l'il y a* résulte d'une « impression subjective ». Dans ce débordement du sens par le non-sens, la sensibilité – le *Soi* – s'accuse seulement, dans sa passivité sans fond, comme pur point sensible, comme dés-intéressement, ou subversion d'essence. De derrière le bruissement anonyme de *l'il y a* la subjectivité atteint la passivité sans assomption. L'assomption mettrait déjà en corrélation avec l'acte, cette passivité de l'*autrement qu'être*, cette substitution d'en deçà l'opposition de l'« actif » et du passif, du subjectif et de l'objectif, de l'être et du devenir. Dans la subjectivité du *Soi*, la substitution est l'ultime rétraction de la passivité, à l'opposé de l'assomption où s'achève – ou que présuppose – la *réceptivité* qui décrit la finitude d'un *je pense* transcendantal. L'identité de l'élu – c'est-à-dire de l'assigné – qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'essence que la négativité elle-même détermine. Pour *supporter* sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'éccœurant remue-ménage et encombrement de *l'il y a*. La

255

## 12. Pierre Gire, *Les Fondements de la morale*

l'être de l'homme ou le principe de son existence dans le monde et dans l'histoire. En cela, nous reconnaissons l'acte d'être de l'homme comme existant spirituel. Mais il nous faut résoudre, pour avancer dans la fondation de l'éthique, la question de l'origine de cette aspiration infinie à l'être, constitutive de l'existence spirituelle de l'homme.

A la question : l'homme tient-il son être tel qu'il est dévoilé, de lui-même ou d'un Autre ? Deux réponses hypothétiques nous semblent possibles. Elles ont été données dans l'histoire de la pensée. Mais nous devons les retrouver ici pour évaluer leur niveau de vérité.

La première hypothèse est celle que propose l'humanisme athée<sup>97</sup>. Elle a été explicitée depuis la Renaissance par les humanistes, les libres penseurs, les encyclopédistes, les « maîtres du soupçon », et certains philosophes appartenant à de récents courants d'idées (cf. psychanalyse, structuralisme, existentialisme athée, etc.). Sa formulation est simple : l'aspiration à l'infini, présente en l'homme, a son fondement dans le monde. Elle procède de la possibilité de transformer de manière illimitée l'univers des hommes. Il est toujours possible d'aller plus loin dans la réorganisation du monde, en incarnant au cœur de la réalité des projets successifs. Ainsi traduite, cette hypothèse nous paraît critiquable par le seul recours à l'intelligence.

Elle affirme que l'indéfini du monde est source de l'infini en l'homme. Or, l'indéfini, en toute rigueur de terme, est ce à quoi il est possible de toujours ajouter ou retrancher. Qu'il soit à soustraire ou à additionner, l'indéfini n'a rien de l'infini<sup>98</sup>. Celui-ci est ce qui fait aller toujours plus loin, c'est-à-dire ce qui fait éclater toute limitation, ce par quoi il y a dépassement actuel du fini. Ainsi, prétendre que l'indéfini produit l'infini revient, en définitive, à méconnaître que l'infini est logiquement antérieur à toute expression de limitation, ainsi que l'a observé Descartes. L'indéfini est ce sur quoi s'exercent des opérations. L'infini est ce par quoi ces opérations sont toujours possibles.

Ainsi formulée, cette hypothèse nous paraît mêler dans l'opération l'acte et son champ d'exercice. Affirmer que le monde est indéfiniment transformable suppose la référence permanente aux résultats

97. Cf. H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Coll. 10-18, Paris, 1965, pp. 15-101. Analyse succincte et suggestive des thèses de l'humanisme athée au XIX<sup>e</sup> siècle.

\* Il existe trois niveaux de l'infini :

a. l'infini relatif vulgaire au sens de l'infiniment variable ;  
b. l'infini relatif vrai, s'étendant entre l'infiniment grand et l'infiniment petit (cf. Leibniz) ;

c. l'infini absolu de Hegel ou le transfini de Cantor : possibilité actuelle de l'illimitation. Nous évoquons ici les deux derniers niveaux de la manière suivante : infini relatif = indéfini ; infini absolu = infini.

visibles dans l'histoire, additionnés les uns aux autres. Mais ces effets de l'agir humain n'auraient aucune existence sans le principe qui les a produits. Or, ce principe n'est pas le monde qui est l'horizon où ils apparaissent, mais l'infinité de l'action qui les pose dans l'espace et le temps.

Enfin, il faut se garder de confondre l'histoire collective et l'histoire individuelle. Repérer des acquisitions sociales globales et successives ne revient pas à expliquer l'aspiration à l'infini présente en chaque homme exempt de ces données lors de sa venue au monde. Les acquisitions obtenues ne font pas disparaître l'insatisfaction fondamentale qui les conteste. L'homme n'est pas en adéquation avec le monde qui l'englobe ; en ce sens, nous pourrions dire qu'il est un être métaphysique capable de toujours se dépasser vers l'au-delà de lui-même.

La seconde hypothèse nous paraît plus satisfaisante pour l'esprit que la première. Elle a été proposée par les religions, par le christianisme, par la métaphysique occidentale d'inspiration théologique. Nous l'énonçons de la façon suivante : ce pouvoir d'infini ne procède ni du monde, indéfiniment transformable, ni de l'être humain, incapable de se donner l'exister et enfermé dans la finitude ; il a son origine dans un Autre que l'homme, présent à celui-ci par une relation d'existence. Cet Autre est nécessaire dans son être, c'est-à-dire existant par soi, sans aucune dépendance. Il est acte infini d'être, faisant exister les êtres comme tels dans leur actualité. Sa relation à l'homme est ontologique, logiquement antérieure à tout rapport historique relatif aux modalités et aux conditions de l'existence humaine. Cette relation d'être a reçu dans l'histoire de la pensée diverses schématisations (création, émanation, rayonnement, expression, etc.) en fonction des contextes culturels dominants<sup>98</sup>. Quoi qu'il en soit, cet Autre doit être Esprit, puisque c'est l'homme, en tant qu'être spirituel, qu'il a à expliquer ; il ne peut pas être moins que ce qu'il rend possible.

Cette hypothèse a plus de force que la précédente. Elle reconnaît le caractère transformable du monde comme horizon de l'action humaine et écarte la confusion conceptuelle de l'indéfini et de l'infini. Elle ne méconnaît pas la condition finie de l'homme existant dans une multiplicité de limitations qui ne peuvent produire cette capacité de dépassement. Elle énonce, en filigrane, que l'Absolu se prouve lui-même en l'homme où il existe comme aspiration fondamentale à l'infini.

98. Cf. *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, p. 64 et sq. Article de Stanislas Breton sur *La Création* : excellente analyse des modèles du rapport de l'Absolu à l'être contingent.

13.

*La vérité morale de l'homme normal  
c'est le premier amour épanoui dans le mariage*

Mais revenons au premier amour. Il est la synthèse de la liberté et de la nécessité. L'un des amants se sent attiré vers l'autre par une force irrésistible, mais justement il puise dans cet état la conscience de sa liberté. Cet amour est la synthèse du général et du particulier, et il les contient tous les deux jusqu'à la limite du hasard. D'ailleurs il ne tire pas tous ces traits d'une analyse réflexive : il les possède immédiatement. A cet égard plus le premier amour est précis et plus il est sain, plus il a de chances d'être un premier amour authentique. Ces deux êtres sont mus

l'un vers l'autre par une force irrésistible et malgré cela ils jouissent dans leur rencontre de toute leur liberté...

Le premier amour comporte ainsi la sûreté de l'immédiat ; mais les individus qui l'éprouvent reçoivent par surcroît un développement religieux. J'ai bien le droit et même le devoir de le présumer puisque j'ai entrepris de prouver que le premier amour et le mariage peuvent coexister. La question se présente d'ailleurs sous un jour différent lorsqu'un premier amour malheureux apprend aux individus à avoir recours à Dieu et à chercher la sécurité dans le mariage ; le premier amour est alors dénaturé, quoiqu'il soit possible de le retrouver. Or en toute hypothèse les amants ont l'habitude de tout rapporter à Dieu, sous les modes les plus divers. Mais à l'ordinaire ce n'est pas au jour de la tristesse qu'ils s'adresseront à Dieu, et ce n'est pas la crainte ni l'angoisse qui les poussent à la prière : quand leur cœur, quand tout leur être déborde de joie, quoi de plus naturel que d'en rendre grâce à Dieu ? Ces deux êtres ne craignent rien, car les dangers du dehors n'ont pas de prise sur eux, et quant à ceux du dedans, le premier amour ignore jusqu'à leur existence. Mais cette action de grâce n'altère pas le premier amour ; nulle réflexion n'est intervenue pour le troubler, il est simplement passé dans une sphère supérieure. Pourtant cette action de grâce comporte, comme toute prière, un élément d'action tourné non vers le dehors, mais vers le dedans, et qui est en l'occurrence la volonté de persévérer dans l'amour...

Il reste donc avéré entre nous que l'amour conjugal envisagé comme moment n'est pas seulement aussi

beau que le premier amour, mais plus beau encore, puisqu'il contient dans son immédiateté la synthèse de plusieurs contraires. Il ne faut donc pas considérer le mariage comme une personne extrêmement honorable, mais qui nous ennuie avec toute sa morale, tandis que l'amour n'est que poésie : bien au contraire c'est le mariage qui est éminemment poétique... Le premier amour manque en effet du second idéal esthétique, l'idéal historique : il ne comporte pas la loi du mouvement. Si la foi en la vie personnelle pouvait être aussi immédiate, la foi correspondant au premier amour se croirait, en vertu de la promesse, capable de soulever des montagnes et de multiplier les miracles à vue de pays. Elle y réussirait peut-être, mais n'aurait pas d'histoire pour autant, car le chaquet de tous ces miracles ne constitue pas une histoire, tandis que l'assimilation de la foi dans la vie personnelle est l'histoire de la foi. Or l'amour conjugal possède ce mouvement, car sa résolution est orientée vers l'intérieur. Dans le domaine religieux il laisse pour ainsi dire à Dieu le soin du monde entier ; mais dans sa résolution il veut, en collaboration avec Dieu, combattre pour lui-même, se conquérir lui-même avec le temps de la patience. Et tandis que la conscience du péché introduisait l'idée d'une infirmité radicale de la nature humaine, nous la voyons ici vaincue par la résolution des époux.

(*L'alternative,*

*La valeur esthétique du mariage, passim.*)

#### 14. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, page 109-111

« Dans la conception morale de la vie, il s'agit donc pour l'Individu de se dépouiller de son intériorité, pour l'exprimer dans quelque chose d'extérieur. Chaque fois qu'il y répugne, chaque fois qu'il se retient à quelque sentiment, disposition, etc., d'ordre intérieur ou qu'il y retombe, il pèche contre lui-même, il se met dans un état de crise anxieuse. (...)

La philosophie nouvelle s'est permis de substituer purement et simplement l'immédiat à «la foi ». Quand on agit ainsi, il est ridicule de nier que la foi a été de tout temps. Elle entre ainsi dans la compagnie assez vulgaire du sentiment, de l'humeur, des vapeurs, etc. En ce sens, la philosophie peut avoir raison de dire qu'il ne faut pas s'en tenir à la foi. Mais rien ne l'autorise à prendre les mots dans cette acception.(. . .)Il faut d'abord que l'individu se soit épuisé dans l'infini, pour qu'il en soit au point où la foi peut surgir.

Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'Individu est supérieur au général, de sorte que, pour rappeler une distinction dogmatique aujourd'hui rarement usitée, l'Individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l'absolu par son rapport au général. On peut encore formuler le paradoxe en disant qu'il y a un devoir absolu envers Dieu ; car, dans ce devoir, l'Individu se rapporte comme tel absolument à l'absolu. Dans ces conditions, quand on dit que c'est un devoir d'aimer Dieu, on exprime par là autre chose que précédemment ; car, si ce devoir est absolu, la morale se trouve rabaissée au relatif. Toutefois, il ne suit pas de là que la morale doive être abolie, mais elle reçoit une toute autre expression, celle du paradoxe, de sorte que, par exemple, l'amour envers Dieu peut amener le chevalier de la foi à donner à son amour envers le prochain l'expression contraire de ce qui, au point de vue moral, est le devoir. (...)

Nous trouvons un paradoxe de ce genre dans l'histoire d'Abraham. Au point de vue moral, le rapport qu'il soutient avec Isaac s'exprime en disant que le père doit aimer son fils. Ce rapport moral est ainsi ramené au relatif et s'oppose au rapport absolu avec Dieu. (...) D'une part, la foi a l'expression du suprême égoïsme : elle accomplit le terrifiant, qu'elle accomplit pour l'amour d'elle-même ; d'autre part, elle est l'expression de l'abandon le plus absolu, elle agit pour l'amour de Dieu. Elle ne peut entrer par médiation dans le général ; car,

par-là, elle est détruite. La foi est ce paradoxe, et l'Individu ne peut absolument se faire comprendre de personne. »

Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, page 109-111

15.

« On voit facilement par là ce que le stade précédent entend par *être-ce-qu'on-appelle-un-sujet*, à savoir l'imprévu, le biscornu, l'égoïste, le bizarre, etc. Tout cela chaque homme n'en porte que trop en lui-même, et qu'il faille s'en débarrasser, ce n'est certainement pas le christianisme qui le conteste, lui qui n'a jamais beaucoup prisé les plaisanteries de mauvais goût. Mais la différence entre christianisme et hégélianisme consiste plutôt en ce point précis que la spéculation prétend nous enseigner que la voie à suivre est de devenir objectif, tandis que le christianisme nous enseigne que la voie à suivre est de devenir subjectif, c'est-à-dire de devenir vraiment sujet. Disons, pour qu'on ne croie pas qu'il s'agit d'une querelle de mots, que le christianisme veut potentialiser la passion et la porter à son plus haut point ; mais la passion c'est précisément la subjectivité, et celle-ci, objectivement parlant, est absolument dépourvue d'existence. »

(*Post-scriptum final non scientifique  
aux miettes philosophiques,  
II<sup>e</sup> Partie, II<sup>e</sup> Section,  
Chapitre Premier : « Devenir subjectif ».*)

16. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, §20.

La conscience d'être en faute contre la divinité, l'histoire nous l'enseigne, n'a nullement pris fin avec le déclin de la forme d'organisation de la « communauté » reposant sur les liens de sang ; de la même façon qu'elle a hérité des notions de « bon et mauvais » de la noblesse de race (y compris son penchant psychologique foncier à établir des hiérarchies), l'humanité a également reçu en partage, avec l'héritage des divinités de la race et de la tribu, celui de la pression de dettes encore impayées et du désir de les liquider. (La transition est assurée par ces vastes populations d'esclaves et de serfs qui se sont conformées aux cultes des dieux de leurs maîtres, soit par la contrainte, soit par soumission et *mimicry*<sup>1</sup> : à partir d'elles cet héritage se répand ensuite de toutes parts.) Le sentiment de culpabilité à l'égard de la divinité n'a cessé de croître pendant plusieurs millénaires, et cela toujours dans l'exacte mesure où la notion de Dieu et le sentiment du divin ont grandi sur terre et ont été transportés aux cieux. (Toute l'histoire des combats, des victoires, des réconciliations, des mélanges ethniques, tout ce qui précède la hiérarchie définitive de tous les éléments du peuple dans toute grande synthèse de races se reflète dans l'imbroglio des généalogies de leurs dieux, dans les sagas de leurs combats, de leurs victoires et de leurs réconciliations ; le développement des empires universels coïncide toujours avec celui des divinités universelles, le despotisme et son

---

<sup>1</sup> « Imitation », en particulier pour les animaux (mimétisme).

assujettissement de la noblesse indépendante fraie toujours aussi la voie à un quelconque monothéisme.)

L'avènement du Dieu chrétien, comme le plus grand des dieux jusqu'ici atteints, a fait également naître pour cette raison le plus grand degré de sentiment de culpabilité sur terre. Si l'on admet que nous venons tout juste d'entrer dans le mouvement *inverse*, on pourrait déduire, selon toute vraisemblance, du déclin inexorable de la foi dans le Dieu chrétien, qu'il y a désormais aussi un déclin sensible de la conscience humaine de la faute ; et l'on ne saurait écarter l'idée que la victoire complète et définitive de l'athéisme pourrait affranchir l'humanité de tout le sentiment d'être en dette envers son origine, envers sa *causa prima*". L'athéisme va de pair avec une sorte de *seconde innocence*.

17. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

2.171 – L'image peut représenter toute réalité dont elle a la forme.

L'image spatiale tout ce qui est spatial, l'image en couleurs tout ce qui est coloré, etc.

2.172 – Mais sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter; elle la montre.

2.173 – L'image figure son corrélat de l'extérieur (son point de vue est sa forme de figuration), c'est pourquoi elle présente son corrélat correctement ou incorrectement.

2.174 – Mais l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration.

2.18 – Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la repré-

39

6.4 – Toutes les propositions ont même valeur.

6.41 – Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive; il n'y a *en lui* aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur.

S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel.

18. Aristote, *Ethique à Nicomaque, I, 3*

N'oublions pas la différence qui existe entre les raisonnements qui partent des principes et ceux qui remontent aux principes. C'est en effet à juste titre que PLATON se posait la

question, et qu'il recherchait si a marche à suivre est de partir des principes ou de remonter aux principes, tout comme dans le stade les coureurs vont des athlètes à la borne, ou inversement. Il faut, en effet, partir des choses connues, et une chose est dite connue en deux sens, soit pour nous, soit d'une manière absolue. Sans doute devons- nous partir des choses qui sont connues pour nous. C'est la raison pour laquelle il faut avoir été élevé dans des moeurs honnêtes, quand on se dispose à écouter avec profit un enseignement portant sur l'honnête, le juste, et d'une façon générale sur tout ce qui a trait à la Politique (car ici le point de départ est le fait, et si le fait était suffisamment clair, nous serions dispensés de connaître en sus le pourquoi) Or l'auditeur tel que nous le caractérisons, ou bien est déjà en possession des principes, ou bien est capable de les recevoir facilement. Quant à celui qui ne les possède d'aucune de ces deux façons qu'on le renvoie aux paroles d'HÉSIODE

*Celui-là est absolument parfait qui de lui-même réfléchit sur toutes choses.*

*Est sensé encore celui qui se rend aux bons conseils qu'on lui donne.*

*Quant à celui qui ne sait ni réfléchir par lui-même, ni, en écoutant les leçons d'autrui,*

*Les accueillir dans son coeur, celui-là en revanche est un homme bon à rien.*

## 19. Aristote, Métaphysique, Delta 2.

§ 1. En un premier sens, Cause signifie l'élément intrinsèque dont une chose est faite ; [25] c'est en ce sens qu'on peut dire de l'airain qu'il est cause de la statue dont il est la matière; de l'argent, qu'il est cause de la coupe qui en est faite; et de même pour tous les cas de ce genre.

§ 2. En un autre sens, la cause est la forme et le modèle des choses, c'est-à-dire leur raison d'être, qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont, avec toutes les variétés de genres que les choses présentent. Par exemple, la raison d'être de l'octave c'est le rapport de deux à un; et d'une manière générale, c'est le nombre, avec les parties différentes qui composent le rapport.

## 20.

dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statuaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le " réussi ", on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme s'il est vrai qu'il y ait une certaine fonction spéciale à l'homme. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute oeuvre à accomplir? Ou bien encore de même qu'un oeil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée? Mais alors en quoi peut-elle consister? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive mais celle- là encore apparaît commune avec le cheval, le boeuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée

L'expression: *vie rationnelle* étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien

donner au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste, et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du bon cithariste d'en bien jouer) s'il en est ainsi; si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre: — dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles

#### 21. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 4

En outre puisque le Bien s'affirme d'autant de façons que l'Être (car il se dit dans la substance, par exemple DIEU et l'intellect, dans la qualité, comme les vertus, dans la quantité, comme la juste mesure, dans la relation, comme l'utile, dans le temps, comme l'occasion, dans le lieu, comme l'habitat, et ainsi de suite) il est clair qu'il ne saurait être quelque chose de commun, de général et d'un: car s'il l'était, il ne s'affirmerait pas de toutes les catégories, mais d'une seule.

De plus, puisque des choses tombant sous une seule Idée il n'y a aussi qu'une seule science, de tous les biens sans exception il ne devrait y avoir également qu'une science unique: or, en fait, les biens sont l'objet d'une multiplicité de sciences, même ceux qui tombent sous une seule catégorie: ainsi pour l'occasion, dans la guerre il y a la stratégie, et dans la maladie, la médecine; pour la juste mesure, dans l'alimentation c'est la médecine, et dans les exercices fatigants c'est la gymnastique.

On pourrait se demander encore ce qu'en fin de compte les PLATONICIENS veulent dire par la *Chose* en soi, s'il est vrai que l'Homme en soi et l'homme répondent à une seule et même définition, à savoir celle de l'homme, car en tant qu'il s'agit de la notion d'homme il n'y aura aucune différence entre les deux cas. Mais s'il en est ainsi, il faudra en dire autant du Bien Et ce n'est pas non plus parce qu'on l'aura rendu éternel que le Bien en soi sera davantage un bien, puisque une blancheur de longue durée n'est pas plus blanche qu'une blancheur éphémère A cet égard les PYTHAGORICIENS donnent l'impression de parler du Bien d'une façon plus plausible en posant l'Un dans la colonne des biens et c'est d'ailleurs eux que SPEUSIPPE semble avoir suivis. Mais tous ces points doivent faire l'objet d'une autre discussion.

Quant à ce que nous avons dit ci-dessus une incertitude se laisse entrevoir, du fait que les PLATONICIENS n'ont pas visé dans leurs paroles tous les biens, mais que seuls dépendent d'une Idée unique les biens qui sont poursuivis et aimés pour eux-mêmes, tandis que les biens qui assurent la production des premiers, ou leur conservation d'une façon ou d'une autre, ou encore qui empêchent l'action de leurs contraires, ne sont appelés des biens qu'à cause des premiers, et dans un sens secondaire. Évidemment alors, les biens seraient entendus en un double sens d'une part, les choses qui sont des biens par elles-mêmes, et, d'autre part, celles qui ne sont des biens qu'en raison des précédentes. Ayant donc séparé les biens par eux-mêmes des biens simplement utiles examinons si ces biens par soi sont appelés biens par référence à une Idée unique. Quelles sont les sortes de choses que nous devons poser comme des biens en soi? Est-ce celles qu'on poursuit même isolées de tout le reste comme la prudence, la vision, certains plaisirs et certains honneurs? Ces biens-là, en effet, même si nous

les poursuivons en vue de quelque autre chose, on n'en doit pas moins les poser dans la classe des biens en soi. Ou bien est-ce qu'il n'y a aucun autre bien en soi que l'Idée du Bien? Il en résultera dans ce cas que la forme du Bien sera quelque chose de vide. Si on veut, au contraire que les choses désignées plus haut fassent aussi partie des biens en soi, il faudra que la notion du Bien en soi se montre comme quelque chose d'identique en elles toutes, comme dans la neige et la céruse se retrouve la notion de la blancheur. Mais l'honneur, la prudence et le plaisir ont des définitions distinctes, et qui diffèrent précisément sous le rapport de la bonté elle-même. Le bien n'est donc pas quelque élément commun dépendant d'une Idée unique.

## 22. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, X, 8

Que le parfait bonheur soit une certaine activité théorique, les considérations suivantes le montreront encore avec clarté. Nous concevons les dieux comme jouissant de la suprême félicité et du souverain bonheur. Mais quelles sortes d'actions devons nous leur attribuer? Est-ce les actions justes? Mais ne leur donnerons-nous pas un aspect ridicule en les faisant contracter des engagements, restituer des dépôts et autres opérations analogues? Sera-ce les actions courageuses, et les dieux affronteront-ils les dangers et courront-ils des risques pour la beauté de la chose? Ou bien alors ce sera des actes de libéralité? Mais à qui donneront-ils? Il serait étrange aussi qu'ils eussent à leur disposition de la monnaie ou quelque autre moyen de paiement analogue! Et les actes de tempérance, qu'est-ce que cela peut signifier dans leur cas? N'est-ce pas une grossièreté de les louer de n'avoir pas d'appétits dépravés? Si nous passons en revue toutes ces actions, les circonstances dont elles sont entourées nous apparaîtront mesquines et indignes de dieux.

Et pourtant on se représente toujours les dieux comme possédant la vie et par suite l'activité, car nous ne pouvons pas supposer qu'ils dorment, comme Endymion. Or, pour l'être vivant, une fois qu'on lui a ôté l'action et à plus forte raison la production que lui laisse-t-on d'autre que la contemplation? Par conséquent, l'activité de Dieu, qui en félicité surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorique. Et par suite, de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur.

Un signe encore, c'est que les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur, du fait qu'ils sont totalement démunis d'une activité de cette sorte. Tandis qu'en effet chez les dieux la vie est tout entière bienheureuse, comme elle l'est aussi chez les hommes dans la mesure où une certaine ressemblance avec l'activité divine est présente en eux, dans le cas des animaux, au contraire, il n'y a pas trace de bonheur, parce que, en aucune manière, l'animal n'a part à la contemplation. Le bonheur est donc coextensif à la contemplation, et plus on possède la faculté de contempler, plus aussi on est heureux, heureux non pas par accident, mais en vertu de la contemplation même car cette dernière est par elle-même d'un grand prix. Il en résulte que le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation.

## 23. Aristote, *Ethique à Eudème*, VIII, 3

La divinité ne gouverne pas en donnant des ordres mais elle est la fin en vue de quoi la sagesse donne des ordres [à la partie inférieure en nous] (...) puisque la divinité du moins n'a besoin de rien. Aussi ce mode de choix et d'acquisition des biens naturels – biens du corps, richesse, amis ou autres – qui favorisera au mieux la contemplation de la divinité, ce mode est le meilleur.

## 24. H. Hair, *Le bien selon l'éthique d'Aristote*

Les toutes dernières lignes soulignant surtout le côté inutile de la position de Platon et le besoin de retourner à l'individu, on n'a pas manqué d'y voir la rupture consommée avec l'Académie. Mais, si Aristote a consacré autant de temps à critiquer le Bien transcendant, ce n'est pas pour retomber dans la pure immanence. Le Bonheur, s'il doit être atteint dans la réalité du vécu, ne peut pas pour autant naître et vivre dans le simple terre à terre. Il sera l'activité la plus haute à la fois parce qu'émanant de ce qu'il y a de plus divin en nous et parce que portant sur l'Être le plus haut. Le Bien n'est plus immanent mais finalité transcendante. C'est l'Idée du Bien qui est refusée, non point sa transcendance. L'archétype est inutile, non pas le Dieu contemplé par l'activité vertueuse de la partie la plus haute de notre âme, réalité substantielle et non pas Idée vide et contradictoire, sans répercussion aucune dans la vie telle qu'elle existe pour l'homme de tous les jours<sup>43</sup>.

Howard HAIR.