

II

Les mots mêmes que nous utilisons en la matière, «éthique» et «morale», signifient bien plus que ne l'indique leur origine étymologique. Nous n'avons pas affaire à des us et coutumes, à des habitudes, ni même à des vertus strictement parlant, puisque les vertus sont le résultat d'une formation ou d'un enseignement. Nous avons plutôt affaire à l'assertion, reprise par tous les philosophes qui ont abordé le sujet, selon laquelle, premièrement, il existe une distinction entre le juste et l'injuste, et que cette distinction est absolue, à la différence des distinctions entre grand et petit, lourd et léger, qui sont relatives; et selon laquelle, deuxièmement, tout être humain sain d'esprit est capable d'effectuer cette distinction. De ces postulats, il semblerait s'ensuivre qu'on ne peut faire de découvertes nouvelles en philosophie morale — qu'on a toujours su ce qui était juste et ce qui était injuste. Nous avons été surpris de constater que cette division de la philosophie n'ait jamais reçu un autre nom indiquant sa vraie nature, car nous étions d'accord pour dire que le postulat de base de toute la philosophie morale, à savoir qu'il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une, plus la conviction que cet énoncé est évident pour toute personne saine d'esprit, n'a pas passé l'épreuve du temps. Au contraire, notre expérience semble affirmer que les noms originaux

de ces sujets (*mores* et *ethos*), lesquels impliquent qu'il s'agit d'us et coutumes, et d'habitudes, peuvent en un certain sens être plus adéquats que ne le pensaient les philosophes. Et pourtant, nous n'étions pas prêts à jeter la philosophie morale par la fenêtre. Car nous prenions autant au sérieux l'accord de la philosophie et de la pensée religieuse en la matière que l'origine étymologique de ces mots et les expériences que nous avons faites.

Les très peu nombreuses propositions dont on peut supposer qu'elles résument tous les préceptes et commandements spéciaux, comme « Aime ton prochain comme toi-même », « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent » et finalement la célèbre formule de Kant : « Agis de sorte que la maxime de ton action puisse devenir une loi générale pour tous les êtres intelligents », toutes prennent comme norme le soi et donc la relation de l'homme avec lui-même. Dans le contexte qui est le nôtre, peu importe si la norme est l'amour de soi, comme dans les préceptes judéo-chrétiens, ou la crainte d'avoir à se mépriser, comme chez Kant. Si nous avons été surpris, c'est parce qu'après tout, la moralité est supposée gouverner la conduite de l'homme à l'égard des autres; quand nous parlons de la bonté des personnes qui, au cours de l'histoire, ont été bonnes et que nous pensons à elles — Jésus de Nazareth, saint François d'Assise, etc. —, c'est leur altruisme que nous louons, de même qu'en général, on associe la méchanceté humaine à une forme d'intéressement, d'égoïsme, et ainsi de suite.

Ici encore, le langage penche du côté du soi, tout comme il penchait du côté de ceux qui croient que toutes les questions de morale ne sont que des affaires d'us et coutumes. Dans toutes les langues, « conscience » [*conscience*] signifie originellement non pas la faculté de connaître et de juger le juste et l'injuste, mais ce que nous appelons désormais le conscient [*conscious-*

ness], c'est-à-dire la faculté par laquelle nous nous connaissons et prenons conscience de nous-mêmes [*awareness*]. En latin comme en grec, le mot *consciousness* était utilisé pour signifier aussi *conscience*; en français, le même mot de « conscience » est utilisé pour désigner le sens cognitif comme le sens moral; et en anglais, ce n'est que récemment que le mot *conscience* a acquis son sens moral particulier. On se souvient de l'antique *gnothi seauton* (« Connais-toi toi-même »), inscrit sur le temple d'Apollon à Delphes, qui, avec *meden agan* (« Rien de trop »), peuvent être considérés comme les premiers préceptes moraux généraux de nature préphilosophique.

Les propositions morales, comme toutes les propositions s'affirmant comme vraies, doivent ou bien être évidentes par elles-mêmes ou bien être justifiées par des preuves ou des démonstrations. Si elles sont évidentes, elles sont de nature coercitive; l'esprit humain ne peut faire autrement que de les admettre, de se plier au diktat de la raison. L'évidence est contraignante et il n'est pas besoin d'arguments pour les justifier, ni de discours sinon d'élucidation et de clarification. Assurément, ce qui est présupposé ici, c'est la « droite raison », et on peut objecter que tous les hommes n'en sont pas également dotés. Dans le cas de la vérité morale par opposition à la vérité scientifique, cependant, on peut supposer que l'homme le plus commun et l'homme le plus sophistiqué sont tout aussi ouverts à l'évidence contraignante — c'est-à-dire que tout être humain est en possession de ce type de rationalité, de la loi morale en moi, comme disait Kant. Les propositions morales ont toujours été tenues pour évidentes en elles-mêmes et on a très tôt découvert qu'elles ne pouvaient se prouver, qu'elles sont axiomatiques. Il s'ensuivrait qu'une obligation — à l'impératif — est non nécessaire; j'ai tenté de montrer les raisons historiques de l'impératif catégorique de Kant, qui aurait aussi bien pu être une

affirmation catégorique — comme l'affirmation de Socrate : il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une, et non : tu subiras une injustice plutôt que d'en commettre une. Socrate croyait cependant qu'en présence de raisons suffisantes, on ne peut manquer d'agir selon ce principe, alors que Kant, qui savait que la volonté — faculté inconnue dans l'Antiquité — peut dire non à la raison, a estimé nécessaire d'introduire une obligation. Cependant, cette obligation n'est nullement évidente par elle-même, et on ne l'a jamais prouvée sans déployer tout l'éventail du discours rationnel. Derrière l'impératif, il y a un « sinon », il y a la menace d'une sanction imposée par le Dieu vengeur ou par le consentement de la communauté, ou encore par la conscience, laquelle fait peser la menace de l'autopunition qu'on appelle en général la repentance. Dans le cas de Kant, la conscience nous menace du mépris de nous-mêmes ; dans celui de Socrate, comme on le verra, de la contradiction avec nous-mêmes. Et ceux qui redoutent le mépris d'eux-mêmes ou la contradiction avec eux-mêmes sont ceux qui vivent avec eux-mêmes ; ils trouvent évidentes les propositions morales, ils n'ont pas besoin d'obligation.

Un exemple tiré de nos expériences récentes illustre ce point. Si on considère les rares, les très rares personnes qui, dans l'effondrement moral de l'Allemagne nazie, sont restées indemnes et exemptes de toute culpabilité, on découvrira qu'elles ne sont jamais passées par quelque chose comme un grand conflit moral ou une crise de conscience. Elles n'ont pas soupesé les divers problèmes — le problème du moindre mal ou de la loyauté à l'égard de leur pays ou de leur serment, ou quoi que ce soit d'autre qui ait pu être en jeu. Rien de cette sorte. Elles ont pu débattre des pour et des contre de leur action, et il y a toujours eu beaucoup de raisons s'opposant à leurs chances de réussir si elles allaient dans cette direction ; elles ont

pu avoir peur, et il y avait de quoi. Mais elles n'ont jamais douté du fait que des crimes restaient des crimes, même légalisés par le gouvernement, et qu'il valait mieux ne pas participer à ces crimes en quelque circonstance que ce soit. En d'autres termes, elles n'ont pas ressenti une obligation, elles ont agi d'après quelque chose qui était évident pour elles, même si cela ne l'était plus pour ceux qui les entouraient. Leur conscience n'avait pas de caractère obligatoire ; elle a dit : « Ça, je ne peux pas le faire », plutôt que : « Ça, je ne dois pas le faire. »

L'aspect positif de ce « je ne peux pas » tient au fait qu'il correspond à l'évidence de la proposition morale ; il signifie : je ne peux assassiner des innocents, de même que je ne peux dire : « Deux et deux font cinq. » On peut toujours estimer que cet impératif se résume à : je ne veux pas ou je ne peux pas pour certaines raisons. Mais moralement parlant, les seules personnes fiables dans les moments cruciaux sont celles qui disent : « Je ne peux pas¹⁵. » Le défaut de cette adéquation complète de l'évidence ou de la vérité morale supposée, c'est qu'elle doit rester entièrement négative. Elle n'a rien à voir avec l'action, elle dit seulement : « Je préférerais souffrir que de faire cela. » Politiquement parlant — c'est-à-dire du point de vue de la communauté ou du monde dans lequel nous vivons —, c'est irresponsable ; ses normes sont le soi et non le monde, ni son amélioration ni son changement. Ces personnes ne sont ni des héros ni des saints, et si elles deviennent des martyrs, ce qui peut bien sûr arriver, cela se produit contre leur volonté. De plus, dans le monde, où le pouvoir compte, elles sont impuissantes. On peut les appeler des personnalités morales, mais nous verrons plus loin que c'est presque redondant ; la qualité qui fait une personne, par opposition à un simple être humain, ne figure pas parmi les propriétés, les dons, les atouts ou les défauts individuels avec lesquels les hommes sont

nés et dont ils peuvent user ou abuser. La qualité personnelle d'un individu est précisément sa qualité « morale », si on ne prend ce mot ni dans son sens étymologique ni dans son acception conventionnelle, mais dans le sens de la philosophie morale.

Il y a enfin la perplexité qu'occasionne le fait que la pensée philosophique aussi bien que religieuse élude d'une certaine manière le problème du mal. Selon notre tradition, toute la méchanceté humaine s'expliquerait par la cécité et l'ignorance humaines ou par la faiblesse humaine, l'inclination à céder à la tentation. L'homme — d'après le raisonnement induit — n'est capable ni de faire le bien automatiquement ni de faire le mal délibérément. Il est tenté de faire le mal et il a besoin d'accomplir un *effort* pour faire le bien. Cette idée est si profondément enracinée que — en vertu non des enseignements de Jésus de Nazareth, mais des doctrines de la philosophie morale chrétienne — on en est venu à considérer que le juste est ce que l'on n'aime pas faire et l'injuste ce qui nous tente. L'énoncé philosophique le plus célèbre et le plus marquant de ce préjugé ancestral, on le trouve chez Kant, pour qui tout penchant est par définition une tentation, le simple penchant à faire le bien tout comme la tentation de faire le mal. La meilleure illustration en est une anecdote peu connue. Kant accomplissait sa proverbiale promenade quotidienne dans les rues de Königsberg à exactement la même heure chaque jour et il cédait à l'habitude de faire l'aumône aux mendiants qu'il rencontrait. À cette fin, il prenait avec lui des pièces nouvelles, de façon à ne pas insulter les mendiants en leur donnant des pièces de monnaie usées et miteuses. Il avait aussi l'habitude de donner trois fois plus que tout le monde, ce qui avait pour résultat, bien sûr, qu'il était assiégé par les mendiants. Il dut finalement changer son heure de promenade quotidienne, mais il avait trop honte de lui pour dire la vérité et inventa

qu'il avait été agressé par un garçon boucher. Parce que sa vraie raison pour changer sa promenade était bien sûr que cette habitude de donner ne pouvait nullement se concilier avec sa formule morale, l'impératif catégorique. Quelle loi générale, valide pour tous les mondes possibles et tous les êtres intelligents, dériverait de la maxime : « Donne à tous ceux qui te le demandent » ?

Si j'ai raconté cette histoire, c'est pour indiquer une vision de la nature humaine qu'on trouve très rarement exprimée en termes théoriques dans l'histoire de la pensée morale. C'est, je crois, un simple fait que les gens sont au moins aussi souvent tentés de faire le bien et doivent accomplir un *effort* pour faire le mal que l'inverse. Machiavel le savait bien quand il disait dans *Le Prince* que les gouvernants doivent apprendre « comment *ne pas* faire le bien » ; il ne voulait pas dire qu'on devait leur apprendre comment être mauvais et méchants, mais tout simplement comment éviter ces penchants et agir selon des principes politiques, et non moraux ou religieux, ou encore criminels. Pour Machiavel, la norme d'après laquelle juger est le monde et non le soi — à savoir que la norme est exclusivement politique —, et ce qui le rend si important pour la philosophie morale. Il se soucie davantage de Florence que du salut de son âme, et il pense que les gens qui se préoccupent plus du salut de leur âme que du monde ne devraient pas faire de politique. À un niveau moindre de réflexion, quoique plus marquante, on trouve l'assertion de Rousseau selon laquelle l'homme est bon et devient méchant dans et par la société. Mais Rousseau veut seulement dire que la société rend les hommes indifférents aux souffrances de leurs prochains, alors que l'homme a par nature une « répugnance innée à voir les autres souffrir » — il parle donc de certaines propriétés naturelles et presque physiques que nous pourrions avoir en commun avec d'autres espèces et

dont le contraire est la perversion, laquelle n'en est pas moins physique et n'en fait pas moins partie de notre nature animale, et non du mal ou de la méchanceté délibérée.

Mais revenons un moment à cette question du penchant et de la tentation, et au problème de savoir pourquoi Kant a eu tendance à les considérer comme équivalentes, pourquoi il a vu dans tout penchant une tentation de se détourner du droit chemin. Tout penchant est tourné vers l'extérieur, il fait pencher le soi dans la direction de ce qui, dans le monde extérieur, peut m'affecter. C'est précisément par inclination, par le fait de me pencher comme je pourrais me pencher par la fenêtre pour regarder dans la rue, que j'établis un contact avec le monde. En aucune circonstance mon penchant ne peut être déterminé par ma relation avec moi-même; si je me mets en jeu, si je réfléchis sur moi-même, je perds l'objet de mon penchant. L'idée ancienne et cependant étrange selon laquelle je peux m'aimer présuppose que je peux me pencher vers moi comme je m'incline vers les autres, que ce soient des objets ou des personnes. Dans le langage de Kant, un penchant signifie être affecté par les choses qui sont en dehors de moi, choses que je peux désirer et pour lesquelles je peux ressentir une affinité naturelle; cette capacité à être affecté par quelque chose qui ne sort pas de moi, de ma raison ou de ma volonté est pour Kant irréconciliable avec la liberté humaine. Je suis attiré ou repoussé par quelque chose et je ne suis donc plus un agent libre. Au contraire, la loi morale, valide, comme vous vous en souvenez, pour tous les êtres intelligents, y compris les éventuels habitants d'autres planètes ou les anges, est libre de n'être affectée que par elle-même. Et puisque la liberté est définie par le fait de *ne pas* être déterminée par des causes externes, seule une volonté libre de tout penchant peut être dite bonne ou libre. Si cette philosophie élude le mal, c'est parce qu'elle

présuppose que la volonté ne peut être libre et méchante à la fois. La méchanceté, dans les termes de Kant, est un *absurdum morale*, une absurdité morale¹⁶.

Dans le *Gorgias*, Socrate propose trois affirmations paradoxales : 1) il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une; 2) il vaut mieux pour le coupable être puni que ne pas l'être; 3) le tyran qui peut en toute impunité faire tout ce qu'il veut est un homme malheureux. Nous ne nous soucierons pas de la dernière de ces trois affirmations et n'aborderons que la deuxième. Nous avons oublié ce qui fait la nature paradoxale de ces affirmations. Pollux, l'un de ses interlocuteurs, souligne à Socrate qu'il « dit des choses comme personne au monde n'en voudrait soutenir de pareilles » (473e¹⁷), et celui-ci ne le nie pas. Au contraire, il est convaincu que tous les Athéniens seraient d'accord avec Pollux et qu'il se retrouve seul, incapable de leur « donner son adhésion » (472b); et pourtant, il croit que chaque homme est en réalité d'accord avec lui — sans le savoir —, de même que le Roi des rois et le méchant tyran n'ont jamais découvert qu'ils étaient les plus misérables des hommes. Tout au long du dialogue court la conviction que tout homme souhaite et fait ce qu'il pense le mieux pour lui; il semble assuré que ce qui est le mieux pour l'individu est bon aussi pour la communauté, et la question de savoir quoi faire en cas de conflit n'est nulle part explicitement soulevée. Ceux qui participent au dialogue doivent décider ce qui fait le bonheur et le malheur; en appeler à l'opinion de la multitude serait comme laisser des enfants former un tribunal en matière de santé et d'alimentation, alors que le médecin serait au banc des accusés et que le cuisinier jouerait les procureurs. Rien de ce que Socrate dit à l'appui des paradoxes qu'il avance ne convainc ses adversaires ne serait-ce qu'un instant, et toute l'entreprise

s'achève comme la tâche plus grande encore que représente *La République* : Socrate raconte un mythe dont il croit que c'est un *logos*, c'est-à-dire une argumentation raisonnée, et qu'il narre à Calliclès comme si c'était la vérité (*Gorgias*, 523a-527b). On lit alors cette fable, peut-être un conte de vieille bonne femme, sur la vie après la mort : la mort est la séparation du corps et de l'âme ; arrachée au corps, l'âme apparaît toute nue devant un juge lui-même dépourvu de corps, « avec sa seule âme » (523e¹⁸). Ensuite vient le carrefour divisant les chemins, l'un vers l'île des bienheureux, et l'autre vers le Tartare et la punition des âmes malhonnêtes, laides et marquées par les cicatrices de leurs crimes. Certaines s'amélioreront grâce à leur punition, alors que les pires tiendront lieu d'exemples à donner aux autres malheureux, dans une sorte de Purgatoire, afin que ceux-ci « soient pris de peur et s'améliorent » (525b¹⁹). Il est clair que le Tartare sera très peuplé et que l'île des bienheureux sera presque un désert, probablement habité par quelques philosophes « ayant employé [leur] vie à faire les choses qui sont les [leurs] au lieu d'être [des] touche-à-tout » (526b²⁰).

Les deux affirmations qui sont en jeu, à savoir qu'il vaut mieux pour un criminel être puni que ne pas l'être et qu'il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une, n'appartiennent pas à la même catégorie, et le mythe, strictement parlant, ne se réfère qu'au paradoxe qui concerne la punition. Il file une métaphore introduite plus haut dans le dialogue, celle d'une âme en bonne santé et d'une âme malade ou malhonnête, reprenant à son compte l'état du corps, ce qui permet à Platon de comparer la punition à la prise d'un remède. Il est peu probable que cette façon métaphorique de parler de l'âme ait été socratique. C'est Platon qui le premier a développé une doctrine de l'âme ; et il est tout aussi peu probable que Socrate, qui à la différence de Platon n'était pas poète, ait

jamais raconté des histoires amusantes. Pour notre propos, nous retiendrons seulement les points suivants du mythe : premièrement, que ces mythes apparaissent toujours une fois devenu assez évident que toutes les tentatives pour convaincre ont échoué et qu'ils constituent donc une sorte d'alternative à l'argumentation raisonnée ; deuxièmement, que leur teneur sous-jacente dit invariablement que si vous ne pouvez être convaincus par ce que je dis, il vaudrait mieux pour vous croire l'histoire suivante ; et troisièmement, que parmi tous, c'est le philosophe qui arrive à l'île des bienheureux.

Portons maintenant notre attention sur cette inaptitude à convaincre, d'un côté, et sur la conviction ferme chez Socrate qu'il a raison même s'il admet que tout le monde est contre lui, d'un autre côté. Vers la fin du dialogue, il admet même davantage : il concède sa stupidité et son ignorance (*apaideusia*) (527d-e), et ce sans ironie aucune. Nous parlons de ces questions, dit-il, comme des enfants qui ne peuvent jamais conserver la même opinion sur un même problème pendant un bon moment, mais changent constamment d'avis. (« Il est en effet honteux que des gens, qui sont en vérité dans l'état évident où nous sommes à cette heure, se mettent ensuite à discourir en petits fats, comme si nous étions quelque chose qui compte, nous qui, sur les mêmes sujets, ne restons jamais du même avis, et cela à propos de tout ce qu'il y a de plus considérable. » 527d²¹). Mais les affaires en question ici ne sont pas un jeu d'enfant ; au contraire, ce sont des affaires « de la plus haute importance ». Cette reconnaissance du fait que nous changeons d'avis en matière morale est très sérieuse. Socrate semble ici tomber d'accord avec ses adversaires, lesquels soutiennent que seule est « naturelle » la doctrine stipulant que tout ce qu'on peut faire est bien, que tout le reste, en particulier toutes les lois, ne sont que conventions, et que les conventions

changent selon l'endroit et le moment. Dès lors, « les choses justes, bien loin de l'être aucunement par nature, ces choses-là, les hommes passent leur vie à en disputer entre eux et à les changer incessamment; [...] d'autre part, quels que soient l'espèce et le moment des changements opérés par eux, chacun de ces changements, qui s'est effectué artificiellement et par des lois, non point certes par aucune opération naturelle, est, de ce jour, investi d'une autorité souveraine » (*Les Lois*, 889e-890a²²).

Je cite la dernière œuvre de Platon, dans laquelle Socrate n'apparaît pas, mais qui fait clairement allusion au *Gorgias*. Ici, Platon a abandonné à la fois la croyance socratique dans l'effet tout puissant du discours et sa propre conviction antérieure selon laquelle on doit inventer un mythe avec lequel faire peur à la multitude. La persuasion, dit-il, ne sera pas possible, parce que ces choses semblent difficiles à comprendre, « sans compter qu'il faudrait énormément de temps ». Il propose donc que « les lois soient écrites », parce qu'alors, elles seront « toujours posées ». Bien sûr, ce seront les hommes qui feront les lois et elles ne seront pas « naturelles », mais elles se conformeront à ce que Platon appelait les Idées; et alors que les hommes sages sauront que les lois ne sont pas « naturelles » mais toujours là — ce qui est une imitation humaine —, la multitude, elle, finira par croire qu'elles le sont, parce qu'elles sont « posées » et ne changent pas. Ces lois ne sont pas la vérité, mais ce ne sont pas non plus des conventions. Les conventions adviennent par consentement, en vertu du consensus du peuple, et on se souviendra que, dans le *Gorgias*, les adversaires de Socrate sont décrits comme des « amoureux du *demos*, du peuple », c'est-à-dire comme de vrais démocrates pourrait-on dire, en face desquels Socrate se décrit comme l'amoureux de la philosophie, qui ne dit pas une chose aujourd'hui et une autre demain, mais toujours la même chose. Mais c'est la

philosophie, et non Socrate, qui ne change pas et est toujours la même, et bien que Socrate confesse être amoureux de la sagesse, il nie avec emphase être sage : sa sagesse ne consiste que dans le fait de savoir qu'aucun mortel ne peut être sage.

C'est précisément sur ce point que Platon s'est séparé de Socrate. Dans la doctrine des Idées, qui est exclusivement platonicienne et non socratique, et dont vous trouverez pour les besoins présents le meilleur exposé dans *La République*, Platon a affirmé l'existence séparée du monde des Idées, ou Formes, dans lequel des choses comme la Justice, le Bien, etc., « existent par nature avec un être qui leur est propre ». Ce n'est pas par le discours, mais en contemplant ces Formes, visibles avec l'œil de l'esprit, que le philosophe est informé de la Vérité, et par le biais de son âme, qui est invisible et non périssable — au contraire du corps, qui est à la fois visible et périssable, et sujet à un constant changement —, il a part à la Vérité invisible, non périssable et qui ne change pas. Il a part à elle, c'est-à-dire qu'il la voit et la possède, mais non pas par le biais du raisonnement et de l'argumentation. Quand je vous parlais de l'évidence des affirmations morales générales, de leur nature contraignante pour ceux qui les perçoivent et de l'impossibilité de prouver leur vérité axiomatique pour ceux qui ne les perçoivent pas, je parlais en termes platoniciens plutôt que socratiques. Socrate croyait, lui, en la parole, c'est-à-dire en l'argumentation à laquelle on peut parvenir par le raisonnement, et ce raisonnement ne peut venir que d'une suite d'énoncés parlés. Ces énoncés doivent se suivre logiquement et ne doivent pas se contredire. Le but, comme il le dit dans le *Gorgias*, est de « les fixer et de les lier par des liens de fer si puissants que ni vous ni personne ne pourrez les rompre ». Tous ceux qui savent parler et connaissent les règles de la contradiction seraient alors liés par la conclusion finale. Les premiers dialogues

platoniciens pourraient aisément se lire comme une grande série de réfutations de cette croyance ; le problème est précisément que les mots et les arguments ne peuvent être « fixés par des liens de fer ». Ce n'est pas possible parce qu'ils remuent (*Euthyphron*), parce que le processus du raisonnement lui-même n'a pas de fin. Dans le domaine des mots, et toute la pensée en tant que processus est un processus de parole, on ne trouvera jamais de règle de fer grâce à laquelle déterminer ce qui est juste et ce qui est faux avec la même certitude que celle avec laquelle on détermine — pour recourir encore à des exemples socratiques ou platoniciens — ce qui est petit et ce qui est grand en nombre, ce qui est lourd et léger en poids, là où la norme ou la mesure est toujours la même. Or, la doctrine platonicienne des Idées a introduit de telles normes et mesures en philosophie, et tout le problème de savoir comment dire ce qui est juste et ce qui est injuste revient désormais à savoir si je suis en possession de la norme ou « Idée » que je dois appliquer dans les cas particuliers. Pour Platon, toute la question de savoir qui se comportera et qui ne se comportera pas selon des préceptes moraux est au bout du compte décidée par le type d'« âme » que possède un homme, et cette âme est supposée pouvoir devenir meilleure par le biais d'une punition.

C'est très explicitement dit dans *La République*, où Socrate rencontre chez Thrasymaque les mêmes difficultés qu'il a connues avec Calliclès dans le *Gorgias*. Thrasymaque soutient que c'est ce qui est dans l'intérêt du gouvernant qui s'appelle le « juste » ; « juste » n'est rien d'autre que le nom donné par ceux qui détiennent le pouvoir à toute action qu'ils exercent sur leurs sujets en vertu d'une loi. Calliclès, au contraire, a expliqué que les lois, qui ne sont que de simples conventions, sont faites par la majorité des faibles pour se protéger contre la minorité des forts. Ces deux théories ne s'opposent qu'en apparence : la question

du juste et de l'injuste est dans les deux cas une question de pouvoir, et on peut passer sans difficulté du *Gorgias* à *La République* à cet égard (même si ce n'est en aucune façon possible à propos des autres questions). Dans *La République*, deux disciples de Socrate participent au dialogue entre celui-ci et Thrasymaque : Glaucon et Adimante ; et ils ne sont pas plus convaincus par les arguments de Socrate que Thrasymaque lui-même. Ils plaident donc la cause de celui-ci. Après les avoir écoutés, Socrate s'exclame : « Ce sont des sentiments divins qui vous animent, pour ne pas vous être laissé convaincre que l'injustice vaut mieux que la justice, ayant été incapables de vous en défendre comme vous avez fait » (367e²³). N'ayant pas réussi à convaincre ses propres disciples, Socrate ne sait plus quoi faire. Et il passe de cette quête strictement morale (comme on dirait aujourd'hui) à la question politique de savoir quel est le meilleur gouvernement, en disant pour s'excuser qu'il est plus facile de lire de grandes lettres que de petites et en supposant qu'il découvrira dans un examen de l'État les mêmes traits que ceux qu'il voulait analyser chez les personnes — puisque ce n'est que l'homme écrit en plus gros. Dans notre contexte, il est décisif que ce soit leur nature qui ait convaincu Glaucon et Adimante du fait qu'il est vrai que la justice vaut mieux que l'injustice ; mais lorsqu'on raisonne sur cette question, ils ne sont pas convaincus par les arguments de Socrate et montrent qu'ils peuvent argumenter très bien et de façon très convaincante contre ce qu'ils savent être vrai. Ce n'est pas le *logos* qui les convainc, mais ce qu'ils ont vu avec l'œil de leur esprit ; la parabole de la caverne raconte aussi l'impossibilité de traduire de façon convaincante en mots et en arguments de telles évidences vues.

Si on approfondit ces questions, on verra facilement la solution platonicienne : que les rares personnes dont la nature, la nature de leur âme, leur fait

voir la vérité n'ont pas besoin d'obligation, parce que ce qui compte est évident. Et puisque ceux qui ne peuvent voir la vérité ne peuvent être convaincus par des arguments, des moyens ont été découverts pour les faire se comporter, pour les forcer à agir, sans être convaincus — c'est-à-dire comme si eux aussi avaient « vu ». Ces moyens sont bien sûr les mythes sur l'au-delà dont Platon se sert pour conclure beaucoup de ses dialogues traitant de questions morales et politiques — des histoires qu'il présente au début avec un certain embarras, peut-être seulement des contes de vieilles bonnes femmes, et que finalement il abandonne complètement dans sa dernière œuvre (*Les Lois*).

Si je me suis étendu sur l'enseignement de Platon, c'était pour vous montrer comment les choses se passent — ou devrait-on dire se passaient ? — si on ne fait pas confiance à la conscience [*conscience*]. Malgré son origine étymologique (c'est-à-dire son identité originale avec le conscient [*consciousness*]), la conscience n'a acquis son caractère moral que lorsqu'on l'a comprise comme un organe par le biais duquel l'homme entend la parole de Dieu plutôt que ses propres mots. Si on veut parler de ces choses en termes profanes, on ne peut guère que revenir à la philosophie antique préchrétienne. Mais n'est-il pas étonnant qu'on retrouve ici, au milieu d'une pensée philosophique qui n'est liée par aucun dogme religieux, une doctrine de l'enfer, du purgatoire et du paradis, complétée par un jugement dernier, des récompenses et des punitions, la division entre péchés véniels et capitaux, et ainsi de suite ? La seule chose qu'on cherchera en vain, c'est l'idée qu'on peut pardonner les péchés.

Quelle que soit la façon dont on veut interpréter ce fait étonnant, soyons clairs sur une chose : que notre génération est la première depuis la montée du christianisme en Occident dans laquelle les masses, et pas

seulement une petite élite, ne croient plus en des « états futurs » (comme les Pères fondateurs l'ont encore formulé) et qui sont portées (semble-t-il) à penser que la conscience est un organe qui réagira sans espoir aux récompenses et sans peur à la punition. Que les gens croient encore que cette conscience est inspirée par une voix divine est pour le moins douteux. Le fait que toutes nos institutions judiciaires, dans la mesure où elles sont concernées par des actes criminels, reposent toujours sur un tel organe pour informer chaque homme sur ce qui est juste et ce qui est injuste, même s'il n'est pas versé en droit, ne prouve pas qu'il existe. Il est fréquent que des institutions survivent aux principes de base sur lesquels elles sont fondées.

Mais revenons à Socrate, qui ne savait rien de la doctrine des Idées de Platon, et donc rien de l'évidence axiomatique et non discursive des choses vues par l'œil de l'esprit. Dans le *Gorgias*, confronté à la nature paradoxale de cette thèse et à son incapacité à convaincre, il donne la réponse suivante : il dit tout d'abord que Calliclès, sa vie tout entière, ne s'accordera pas avec lui-même, mais qu'il y aura dissonance en lui. Et puis il ajoute : « Je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire » (482b-c²⁴). L'idée-clé dans cette phrase est « à moi tout seul », malheureusement souvent oubliée dans beaucoup de traductions. Le sens est clair : même si je suis un, je ne suis pas simplement un, j'ai un soi et je suis lié à ce soi comme mon propre soi. Ce soi n'est nullement une illusion ; il se fait entendre en me parlant — car je me parle, je ne suis pas seulement conscient de moi-même —, et en ce sens, bien que je sois un, je suis deux en un, et il peut y avoir harmonie

ou disharmonie avec le soi. Si je suis en désaccord avec d'autres personnes, je peux partir ; mais je ne peux partir de moi ; je ferais donc mieux de tenter d'être en accord avec moi avant de prendre en considération tous les autres. Voilà qui exprime la vraie raison pour laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une : si j'agis mal, je suis condamné à vivre avec l'auteur de ce mal dans une intolérable intimité ; je ne peux jamais m'en débarrasser. Le crime qui reste caché aux yeux des dieux et des hommes, crime qui n'apparaît pas du tout parce qu'il n'y a personne auquel il apparaît et qu'on trouvera mentionné chez Platon à maintes reprises, n'existe donc pas du tout : de même que je suis mon partenaire lorsque je pense, je suis le témoin de moi-même lorsque j'agis. Je connais l'agent et je suis condamné à vivre avec lui. Il ne reste pas silencieux. C'est la seule raison que donne Socrate, et la question est à la fois de savoir pourquoi cette raison ne convainc pas son interlocuteur et pourquoi c'est une raison suffisante pour les gens dont Platon, dans *La République*, dit qu'ils sont dotés d'une nature noble. N'oubliez toutefois pas qu'ici, Socrate parle aussi de tout autre chose : il n'est pas question de voir quelque chose d'impérissable et de divin hors de soi, dont l'aperception exigerait un organe spécial, au même titre qu'on a besoin de la vue pour percevoir le monde visible alentour. Chez Socrate, nul organe spécial n'est nécessaire parce qu'on reste en soi, et aucune norme transcendante, rien hors de soi, qui serait reçu avec l'œil de l'esprit, n'informe du bien et du mal. Assurément, il est difficile, voire impossible de convaincre les autres de la vérité de l'affirmation en question, on y arrive soi-même pour parvenir à une vie avec soi-même qui se manifeste dans le discours entre soi et soi-même. Si on n'adhère pas à soi, c'est comme si on était forcé de vivre et d'avoir des relations quotidiennes avec son ennemi. Personne ne peut vouloir

cela. Si on commet le mal, on vit avec un criminel, et si beaucoup de gens préfèrent faire le mal à leur profit plutôt que d'avoir à le subir, personne ne préférera vivre avec un voleur, un meurtrier ou un menteur. C'est ce qu'on oublie quand on approuve le tyran arrivé au pouvoir par le meurtre et la fraude.

Dans le *Gorgias*, on ne trouve qu'une seule brève référence à ce qui fait cette relation entre le Je et le Soi, entre moi et moi-même. C'est pourquoi je voudrais me tourner vers un autre dialogue, le *Théétète*, le dialogue sur la connaissance, où Socrate en donne une description claire. Il souhaite expliquer ce qu'il entend par *dianoesthai*, réfléchir à une question, et il dit : « Le fait que cette image que je me fais de l'âme en train de penser n'est rien d'autre que celle d'un entretien (*dialegesthai*), dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait à elle-même les réponses, soit qu'elle affirme ou qu'au contraire elle nie ; mais une fois que, ayant mis dans son élan plus de lenteur ou plus de vivacité, elle a enfin statué, c'est dès lors la même chose qu'elle déclare en mettant fin à son indécision, voilà ce que nous tenons pour son opinion, son jugement. Par suite, juger, j'appelle cela "parler", l'opinion, le jugement, je l'appelle "énonciation de paroles", qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même » (189e-190a²⁵). On trouvera la même description, en termes presque identiques, dans *Le Sophiste* : la pensée et la parole sont semblables, sauf que la pensée est un dialogue que l'esprit tient avec lui-même en silence, et cette opinion clôt le dialogue. Qu'un criminel ne puisse faire un très bon partenaire pour ce dialogue silencieux semble assez évident²⁶.

D'après ce que nous savons du Socrate historique, il semble probable que celui qui passait ses journées au marché — ce même marché que le philosophe de Platon fuit explicitement (*Théétète*) — doit avoir cru

que tous les hommes n'ont pas une voix innée de la conscience, mais ressentent le besoin de discuter, que tous les hommes se parlent. Pour le formuler de façon plus technique, que tous les hommes sont deux en un, pas seulement au sens où ils ont une conscience et une conscience d'eux-mêmes (que quoi que je fasse, je suis en même temps conscient de le faire), mais au sens très spécifique et actif de ce dialogue silencieux, d'avoir une relation constante, d'être en termes parlants avec soi. S'ils savaient seulement ce qu'ils font, pensait sans doute Socrate, ils comprendraient à quel point il est important pour eux de ne rien faire qui puisse tout gâcher. Si la faculté de parler est ce qui distingue les hommes des autres espèces animales — et c'est ce que les Grecs croyaient effectivement et ce qu'Aristote a dit ensuite dans sa célèbre définition de l'homme —, alors, c'est dans ce dialogue silencieux de moi avec moi-même que ma qualité spécifiquement humaine se prouve. Autrement dit, Socrate croyait que les hommes ne sont pas simplement des animaux rationnels mais des êtres pensants, et qu'ils renonceraient à toutes autres ambitions et souffriraient même dommages et insultes plutôt que de renoncer à cette faculté.

Le premier à diverger fut Platon, comme on l'a vu ; il escomptait qu'il n'y avait que des philosophes — eux dont la pensée était l'affaire — sur l'île des bienheureux. Et puisqu'il est impossible de nier qu'aucune autre activité humaine n'exige de façon aussi impérieuse et inévitable la relation entre moi et moi-même que le dialogue silencieux de la pensée, et comme, après tout, la pensée ne figure pas parmi les occupations les plus fréquentes et les plus répandues chez les hommes, nous avons naturellement tendance à être d'accord avec lui. Sauf que nous oublions que nous qui ne croyons plus que la pensée est une habitude humaine commune, pensons néanmoins que les hommes les plus communs doivent avoir conscience

de ce qui est juste et de ce qui est injuste ; nous devons donc être d'accord avec Socrate pour dire que mieux vaut subir une injustice qu'en commettre une. La question politique n'est pas de savoir si l'acte de frapper quelqu'un injustement est plus honteux que d'être frappé injustement. La question est exclusivement de parvenir à un monde dans lequel de tels actes ne se produisent pas (*Gorgias*, 508).

Je voudrais maintenant indiquer les directions dans lesquelles ces considérations peuvent nous mener eu égard aux perplexités que j'ai énoncées au début.

La raison pour laquelle la philosophie morale, bien que traitant d'« affaires de la plus haute importance », n'a jamais trouvé de nom adéquat pour désigner cet objectif essentiel tient sans doute au fait que les philosophes ne sont pas parvenus à y voir une section distincte de la philosophie, comme la logique, la cosmologie, l'ontologie, etc. Si le précepte moral découle de l'activité pensante elle-même, si c'est la condition nécessaire au dialogue silencieux entre moi et moi-même, sur quelque sujet que ce soit, alors c'est la condition préphilosophique de la philosophie elle-même, condition que la pensée philosophique partage avec tous les autres modes de pensée non techniques. Car les objets de cette activité ne sont nullement limités aux sujets spécifiquement philosophiques ou, en l'occurrence, scientifiques. La pensée comme activité peut apparaître en toute circonstance ; elle est présente quand, ayant aperçu un incident survenu dans la rue ou ayant été impliqué dans une situation, je commence à considérer ce qui est arrivé, me le racontant comme une sorte d'histoire, la préparant ainsi pour la communiquer ensuite à d'autres, et ainsi de suite. C'est vrai aussi, bien sûr, si le sujet sur lequel porte mon examen silencieux se trouve être quelque chose que j'ai moi-même accompli. Mal agir implique

de renoncer à cette aptitude ; pour s'assurer de ne jamais être détecté et éviter d'être puni, le criminel doit oublier ce qu'il a fait et ne plus y penser. On pourrait donc dire que la repentance consiste avant tout à ne pas oublier ce qu'on a fait, à « y revenir », comme l'indique le verbe hébreu *shuv*. Ce lien entre la pensée et le souvenir est particulièrement important dans le contexte qui est le nôtre. Personne ne peut se souvenir de ce qu'il n'a pas pensé en parlant avec lui-même.

Cependant, alors que la pensée en ce sens non technique n'est sûrement la prérogative d'aucun type d'hommes en particulier, les philosophes ou les scientifiques, etc. — on la retrouve dans tous les secteurs de la vie et elle peut faire totalement défaut chez ce qu'on appelle les intellectuels —, on ne peut nier qu'elle est certainement moins répandue que ne le supposait Socrate, même si on peut espérer qu'elle l'est un peu plus que ne le craignait Platon. Sans doute puis-je refuser de penser et de me souvenir, et pourtant rester un être humain assez normal. Toutefois, le danger est très grand, non seulement pour moi, dont la parole, qui a renoncé à l'expression la plus élevée de la capacité humaine de parler, deviendra alors vide de sens, mais aussi pour les autres, qui sont alors forcés de vivre avec une créature certes extrêmement intelligente, mais dépourvue de toute pensée. Si je refuse de me souvenir, en réalité, je suis prêt à tout — de même que mon courage serait absolument sans borne, par exemple, si la douleur était une expérience qu'on oublie immédiatement.

Cette question du souvenir nous permet au moins de franchir un petit pas vers la question perturbante de la nature du mal. La philosophie (et aussi la littérature, comme je l'ai mentionné) ne voit dans le monstre que quelqu'un qui est désespéré et à qui le désespoir confère une certaine noblesse. Je ne nie

pas que ce type de malfrat existe, mais je suis certaine que les pires maux que nous connaissons ne sont pas dus à celui qui doit les regarder en face et dont le malheur tient au fait qu'il ne peut pas oublier. Les pires malfrats sont au contraire ceux qui ne peuvent se souvenir parce qu'ils n'ont jamais réfléchi à ce qu'ils faisaient et, puisqu'ils ne se souviennent pas, rien ne peut les faire revenir en arrière. Pour les êtres humains, penser au passé veut dire se mouvoir dans la dimension de la profondeur, poser des racines et ainsi se stabiliser, afin de ne pas se laisser balayer par ce qui peut se produire — le *Zeitgeist*, l'Histoire ou la simple tentation. Le pire mal n'est pas radical, il n'a pas de racines, et parce qu'il n'a pas de racines, il n'a pas de limites ; il peut atteindre des extrêmes impensables et se répandre dans le monde tout entier.

J'ai mentionné que la qualité d'être une personne se distingue du fait d'être simplement humain (de même que les Grecs se distinguaient comme *logon echon* des Barbares) et j'ai dit que parler d'une personnalité morale est presque une redondance. Si on suit la justification que Socrate donne de sa formule morale, on peut maintenant dire que c'est grâce au processus de pensée par lequel j'actualise la différence spécifique de l'homme en tant qu'il parle que je me constitue explicitement en personne et que je le reste tant que je suis capable d'une telle constitution encore et toujours. Si c'est ce qu'on appelle généralement la personnalité, et cela n'a rien à voir avec des dons et de l'intelligence, c'est le résultat simple et presque automatique de la capacité de penser. Pour le dire autrement, quand on pardonne, c'est la personne et non le crime qu'on pardonne ; or, dans le mal sans racines, il n'y a plus de personne à qui pardonner.

C'est peut-être ce lien qui peut le mieux nous faire comprendre la curieuse insistance de toute la pensée morale et religieuse sur l'importance de l'attachement vis-à-vis de soi-même. Il ne s'agit pas de s'aimer soi-même comme je peux aimer les autres, mais d'être davantage dépendant du partenaire silencieux que je porte en moi, d'être en quelque sorte davantage à sa merci que je ne peux l'être de qui que ce soit d'autre. La crainte de se perdre est légitime, car c'est la crainte de ne plus pouvoir se parler. Et la peine et la détresse, mais aussi la joie et le bonheur, et toutes les autres émotions seraient insupportables si elles devaient rester muettes, inarticulées.

Mais il y a encore un autre aspect. La description par Socrate et Platon du processus de pensée me semble importante parce qu'elle implique, même si c'est en passant, le fait que les hommes existent au pluriel et non au singulier, que ce sont les hommes et non l'Homme qui habitent la Terre. Même lorsque nous sommes seuls, quand nous articulons ou actualisons cet être-seul, nous voyons bien que nous sommes en compagnie, en compagnie de nous-mêmes. La solitude, ce cauchemar qui, comme nous le savons tous, peut très bien nous envahir au milieu de la foule, est précisément le fait d'être déserté par soi, l'incapacité temporaire de devenir deux en un quand nous nous trouvons dans une situation où personne d'autre ne peut nous tenir compagnie. De ce point de vue, il est vrai que ma conduite à l'égard des autres dépend de ma conduite vis-à-vis de moi-même. Seulement, aucun contenu spécifique, aucun devoir et aucune obligation spécifiques ne sont impliqués là, rien que la pure capacité de penser et de se souvenir, ou son absence.

Les assassins du III^e Reich non seulement menèrent une vie de famille impeccable, mais ils aimaient

passer leur temps libre à lire Hölderlin et à écouter du Bach, ce qui prouve (comme s'il n'y avait pas eu déjà assez de preuves) que des intellectuels peuvent aisément tomber dans le crime comme n'importe qui. La sensibilité et le sens des choses prétendent les plus élevées de la vie ne sont-ils pourtant pas des capacités mentales ? Certainement, mais cette capacité d'appréciation n'a rien à voir avec la pensée, laquelle, il nous faut nous le rappeler, est une *activité*, et non le fait de jouer passivement de quelque chose. Dans la mesure où la pensée est une activité, elle peut se traduire par des productions, par des choses comme des poèmes, de la musique, des tableaux. Toutes ces choses sont des choses-de-pensée, de même que nous appelons, à juste titre, les meubles et les objets dont nous nous servons quotidiennement des choses-de-l'usage : les unes sont inspirées par la pensée, les autres par l'usage, par certains besoins humains. Parmi ces assassins extrêmement cultivés, il ne s'en est pas trouvé un seul pour écrire un poème dont il vaille la peine de se souvenir, un morceau de musique qu'il vaille la peine d'écouter ou qui ait peint un tableau que quiconque se soucie d'accrocher chez lui. Il faut plus que la capacité de penser pour écrire un bon poème ou un bon morceau de musique, ou pour peindre un tableau — il faut des dons particuliers. Mais aucun don ne compensera l'absence de l'intégrité que l'on perd quand on a perdu cette capacité si commune de penser et de se souvenir.