

III

La morale concerne l'individu dans sa singularité. Le critère de ce qui est juste et injuste, la réponse à la question, que dois-je faire ? ne dépendent en dernière analyse ni des us et coutumes que je partage avec ceux qui m'entourent, ni d'un commandement d'origine divine ou humaine, mais de ce que je décide en

me considérant. Autrement dit, si je ne peux pas accomplir certaines choses, c'est parce que, si je les faisais, je ne pourrais plus vivre avec moi-même. Ce vivre-avec-moi est davantage que le conscient [*consciousness*], davantage que la connaissance directe de moi-même [*self-awareness*] qui m'accompagne dans tout ce que je fais et dans tout ce que j'affirme être. Être avec moi-même et juger par moi-même s'articulent et s'actualisent dans les processus de pensée, et chaque processus de pensée est une activité au cours de laquelle je me parle de ce qui se trouve me concerner. Le mode d'existence qui est présent dans ce dialogue silencieux, je l'appellerai maintenant *solitude*. La solitude représente donc davantage que les autres modes d'être seul, en particulier et surtout l'esseulement et l'isolement, et elle est différente d'eux.

La solitude implique que, bien que seul, je sois avec quelqu'un (c'est-à-dire moi-même). Elle signifie que je suis deux en un, alors que l'isolement ainsi que l'esseulement ne connaissent pas cette forme de schisme, cette dichotomie intérieure dans laquelle je peux me poser des questions et recevoir une réponse. La solitude et l'activité qui lui correspond, qui est la pensée, peuvent être interrompues par quelqu'un d'autre qui s'adresse à moi ou, comme toute autre activité, lorsqu'on fait quelque chose d'autre, ou encore par la simple fatigue. Dans tous ces cas, les deux que j'étais dans la pensée redeviennent *un*. Si quelqu'un s'adresse à moi, je dois maintenant lui parler à lui, et non plus à moi-même; quand je lui parle, je change. Je deviens un : je suis bien sûr conscient de moi-même, mais je ne suis plus pleinement et explicitement en possession de moi-même. Si une seule personne s'adresse à moi et si, comme cela arrive parfois, nous commençons à parler sous forme de dialogue des mêmes choses qui préoccupaient l'un d'entre nous tandis qu'il était encore dans la solitude,

alors tout se passe comme si je m'adressais à un autre soi. Et cet autre soi, *allos authos*, Aristote le définissait à juste titre comme l'ami. Si, d'un autre côté, mon processus de pensée dans la solitude s'arrête pour une raison ou une autre, je deviens un aussi. Parce que ce un que je suis désormais est sans compagnie, je peux rechercher celle des autres — sous la forme de gens, de livres, de musique —, et s'ils me font défaut ou si je suis incapable d'établir un contact avec eux, je suis envahi par l'ennui et l'esseulement. Pour cela, il n'est pas nécessaire d'être seul : je peux m'ennuyer beaucoup et me sentir très esseulé au milieu de la foule, mais pas dans la vraie solitude, c'est-à-dire en compagnie de moi-même ou avec un ami, au sens d'un autre soi. C'est pourquoi il est bien plus difficile de supporter d'être seul au milieu de la foule que dans la solitude — comme Maître Eckhart l'a fait remarquer.

Le dernier mode d'être seul, que j'appelle isolement, apparaît quand je ne suis ni avec moi-même ni en compagnie des autres, mais concerné par les choses du monde. L'isolement peut être la condition naturelle pour toutes sortes de travaux dans lesquels je suis si concentré sur ce que je fais que la présence des autres, y compris de moi-même, ne peut que me déranger. Il se peut qu'un tel travail soit productif, qu'il consiste à fabriquer un objet nouveau, mais ce n'est pas nécessaire : apprendre ou même lire simplement un livre requiert un certain degré d'isolement; il faut être protégé de la présence des autres. L'isolement peut aussi apparaître comme un phénomène négatif : les autres avec lesquels je partage un certain souci pour le monde peuvent se détourner de moi. Cela arrive fréquemment dans la vie politique — c'est le loisir forcé de l'homme politique ou plutôt de l'homme qui, en lui-même, reste citoyen, mais a perdu le contact avec ses concitoyens. L'isolement en ce deuxième sens ne peut se surmonter qu'en se

transformant en solitude, et tous ceux qui connaissent bien la littérature latine savent comment les Romains, au contraire des Grecs, ont découvert que la solitude et avec elle la philosophie pouvaient constituer un mode de vie au cours du loisir forcé qui s'impose quand on se retire des affaires publiques. Lorsqu'on découvre la solitude après avoir mené une vie active en compagnie de ses pairs, on en vient au point auquel Caton disait : « Jamais je ne suis plus actif que quand je ne fais rien, et jamais je ne suis moins seul que lorsque je suis avec moi-même. » On peut encore percevoir dans ces mots, je crois, la surprise qu'éprouve un homme actif, qui au départ n'était pas seul et était loin de ne rien faire, face aux délices de la solitude et à l'activité deux-en-un de la pensée.

Si, de l'autre côté, on parvient à découvrir la solitude en dépassant le cauchemar de l'esseulement, on comprendra pourquoi un philosophe comme Nietzsche a présenté ses pensées sur la question dans un poème (« Aus Hohen Bergen » [Depuis les cimes], à la fin de *Par-delà le bien et le mal*) qui célèbre le midi de la vie, le moment où la quête désespérée d'amis et de compagnie chez le solitaire touche à sa fin et parce que *Um Mittag war's da wurde Eins zu Zwei* — « C'était le midi, et alors un se fit deux²⁷. » (Il existe un aphorisme plus ancien sur la présentation de la pensée sous forme de poème dans lequel Nietzsche remarque : « Le poète mène triomphalement ses idées dans le char du rythme : ordinairement parce que celles-ci ne sont pas capables d'aller à pied » [*Humain, trop humain*, 189]. Que s'est-il passé, aimerait-on demander poliment, pour qu'un philosophe agisse ainsi ?)

Si j'ai mentionné ces diverses façons d'être seul ou les diverses manières dont ma singularité humaine s'articule et s'actualise, c'est parce qu'il est très facile de les confondre, non seulement car nous avons tendance à céder à la facilité et à ne pas nous soucier des

distinctions, mais aussi car l'on passe de l'une à l'autre invariablement et presque sans le remarquer. Le souci de soi en tant que norme ultime pour la conduite humaine n'existe bien sûr que dans la solitude. On retrouve sa validité démontrable dans la formule générale : « Mieux vaut subir une injustice qu'en commettre une », laquelle, comme nous l'avons vu, repose sur l'idée qu'il vaut mieux être en désaccord avec le monde entier que, si on est un, l'être avec soi-même. Cela ne peut rester valide que pour un homme qui est un être pensant, qui a besoin de la compagnie de lui-même pour pouvoir penser. Rien de ce que nous avons dit n'est valide pour l'esseulement et l'isolement.

Penser et se souvenir, avons-nous dit, est la manière humaine d'établir des racines, de prendre sa place dans un monde où nous arrivons tous tels des étrangers. Ce que nous appelons ordinairement une personne ou une personnalité, par opposition au fait d'être un simple être ou de n'être personne, dérive en réalité de ce processus d'enracinement par la pensée. C'est en ce sens que j'ai dit qu'il est presque redondant de parler de personnalité morale ; une personne peut assurément avoir une nature bonne ou mauvaise, elle peut avoir des tendances généreuses ou pingres, elle peut être agressive ou accommodante, ouverte ou cachottière ; elle peut s'adonner à toutes sortes de vices, et de même être née intelligente ou stupide, belle ou laide, sympathique ou plutôt désagréable. Tout cela n'a rien à voir avec les questions qui nous concernent ici. Si c'est un être qui pense, qui est bien enraciné dans ses pensées et ses souvenirs, et qui sait donc qu'il doit vivre avec lui-même, il y aura des limites à ce qu'il peut se permettre de faire et ces limites ne lui seront pas imposées de l'extérieur, elles seront autoposées. Ces limites peuvent varier de façon considérable et gênante selon les personnes, les pays, les siècles, mais le mal extrême et sans limites

n'est possible qu'en l'absence totale de ces racines autodéveloppées qui limitent automatiquement les possibles. Elles font défaut là où les hommes glissent seulement à la surface des événements, quand ils se laissent balloter sans jamais accéder aux profondeurs dont ils pourraient être capables. Bien sûr, cette profondeur elle-même change selon les personnes et les siècles dans son contenu spécifique comme dans ses dimensions. Socrate croyait qu'en enseignant aux gens comment penser, comment se parler à eux-mêmes, par opposition à l'art de l'orateur qui consiste à persuader et à l'ambition du sage qui veut enseigner *quoi* penser et comment apprendre, il rendrait meilleurs ses concitoyens ; mais si nous admettons ce présupposé et si nous demandons alors quelles seront les sanctions pour ce fameux crime caché aux yeux des dieux et des hommes, il pourrait nous répondre en disant seulement : la perte de cette capacité, la perte de la solitude et, comme j'ai tenté de l'illustrer, la perte de notre créativité — en d'autres termes, la perte du soi qui constitue la personne.

Puisque la philosophie morale est le produit de la philosophie et puisque les philosophes n'auraient pu survivre à la perte du soi et à la perte de la solitude, nous ne serons plus aussi surpris de constater que la norme ultime pour la conduite qu'on doit adopter vis-à-vis des autres a toujours été le soi, non seulement dans la pensée strictement philosophique mais aussi religieuse. C'est ainsi que nous trouvons un mélange assez typique de pensée préchrétienne et chrétienne chez Nicolas de Cuse, qui (dans sa *Vision de Dieu*, 7) fait s'adresser Dieu à l'homme presque dans les mêmes termes que le « Connais-toi toi-même » de Delphes : *Sis tu tuus et ego ero tuus* (« Si tu es toi, alors je [à savoir Dieu] serai toi »). La base de toute conduite, dit-il, est que « je choisis d'être moi-même » (*ut ego eligam mei ipsis esse*), et l'homme est libre parce que Dieu l'a laissé libre d'être lui-même

s'il le veut (*ut sim, si volam, mei ipsius*). À cela nous devons maintenant ajouter que cette norme, bien qu'elle puisse être vérifiée dans les expériences et les conditions essentielles de la pensée, ne tend pas d'elle-même à se décliner en préceptes spécifiques et en lois du comportement. Le présupposé presque unanime de la philosophie morale à travers les siècles entre curieusement en contradiction avec notre croyance actuelle selon laquelle la loi du pays décline les règles morales essentielles sur lesquelles les hommes s'accordent, parce que Dieu le leur a dit ou bien parce qu'il se pourrait qu'elles dérivent de la nature de l'homme.

Puisque Socrate croyait que ce que nous appelons désormais la morale, qui concerne l'homme dans sa singularité, améliore aussi l'homme en tant que citoyen, il n'est que justice de prendre en compte les objections politiques qui ont été soulevées alors et qu'on peut aujourd'hui encore formuler. Contre la prétention de Socrate à rendre meilleurs les citoyens, la cité a prétendu qu'il corrompait la jeunesse d'Athènes et qu'il ruinait les croyances traditionnelles sur lesquelles reposait la conduite morale. Je voudrais exposer ces objections en citant ou en paraphrasant ce que vous trouverez principalement dans l'*Apologie*. Socrate a passé sa vie à s'examiner et à examiner les autres, à leur apprendre et à apprendre lui-même à penser ; il ne pouvait manquer de remettre en question toutes les normes et les étalons existants. Loin de rendre les autres plus « moraux », il ruine la moralité et ébranle la croyance et l'obéissance naïves. Peut-être fut-il à tort accusé de vouloir introduire de nouveaux dieux, mais seulement parce qu'il fit pire encore : « Jamais il n'enseigna ni ne professa aucun savoir. » De plus, comme il l'admet lui-même, sa vocation l'a conduit à mener une vie retirée (*idioteuein alla me demonsieuein*) qui le tenait à l'écart des gens en général, à savoir de la vie publique. Il avait presque

prouvé à quel point l'opinion publique athénienne avait raison quand il avait dit que la philosophie s'adressait seulement aux jeunes qui n'étaient pas encore citoyens et que, même ainsi, bien qu'elle fût nécessaire à l'éducation, on devait la pratiquer avec prudence parce qu'elle induisait de la *malakia*, un amollissement de l'esprit. Enfin, par-dessus tout et de l'aveu même de Socrate encore, tout ce qu'il pouvait invoquer en sa faveur quand il était question de conduite réelle, c'était une «voix» parlant à l'intérieur de lui qui l'empêchait de faire quelque chose qu'il avait l'intention de faire, mais qui ne le poussait jamais à agir.

Aucune de ces objections ne peut être écartée sommairement. Penser veut dire examiner et s'interroger; cela implique toujours le déboulonnement des idoles dont Nietzsche était si friand. Lorsque Socrate en avait fini de s'interroger, il ne restait rien à soutenir — ni les normes admises par le commun, ni les contre-normes défendues par les sophistes. Le dialogue avec moi-même dans la solitude ou avec un autre soi, même lorsqu'il est conduit au marché, évite la multitude. Et lorsque Socrate dit que, selon lui, il n'y avait pas mieux pour Athènes que sa façon de piquer au vif la cité à la manière dont un taon pique un grand cheval bien dressé mais paresseux, il voulait peut-être dire seulement qu'il n'y avait pas mieux pour une multitude que de redevenir des hommes singuliers dont on en appelle à la singularité. Si cela était possible, si on pouvait faire que chaque homme pense et juge par lui-même, alors il pourrait être possible de se passer de normes et de règles fixes. Si on nie cette possibilité, et elle a été niée par presque tout le monde après Socrate, alors on comprend aisément pourquoi la *polis* le considérait comme un homme dangereux. Toute personne qui écoutait seulement l'examen socratique sans entrer dans le processus de pensée lui-même pouvait être corrompue, c'est-à-dire privée des normes

qu'elle entretenait sans y penser. En d'autres termes, toute personne corruptible était en grave danger d'être corrompue. Cette ambiguïté, à savoir le fait que le même acte pouvait rendre meilleurs les bons et rendre pires les mauvais, Nietzsche y a fait allusion, alors qu'il se plaignait d'avoir été mal compris par une femme : «Elle m'a dit qu'elle n'avait aucune morale — mais je pensais que, comme moi, elle avait une morale plus sévère encore²⁸.» Cette mécompréhension est courante, bien que dans ce cas précis (celui de Lou Andreas-Salomé), le reproche ait été exagéré. Tout cela est assez vrai tant qu'on admet que les conventions, les règles et les normes d'après lesquelles nous vivons en général ne se révèlent pas si bonnes que cela à l'examen et qu'il serait téméraire de s'y fier en situation d'urgence. Il s'ensuit que la morale socratique n'est politiquement pertinente qu'en temps de crise et que le soi, pris comme critère ultime de la conduite morale, est politiquement une sorte de mesure d'urgence. Cela implique que le fait d'invoquer de prétendus principes moraux pour des questions relevant de la conduite quotidienne est en général une fraude; il n'est pas besoin de beaucoup d'expérience pour savoir que les moralistes étriqués qui en appellent sans cesse à des principes moraux élevés et aux normes admises sont en général les premiers à adhérer aux normes admises qu'on leur propose et que la société respectable, ce que les Français appellent les «bien-pensants», ont davantage de chances de devenir très peu respectables voire criminels que la plupart des bohémiens et des beatniks. Toutes les choses dont nous avons parlé ici ne sont importantes que dans des circonstances exceptionnelles; et les pays dans lesquels ces circonstances exceptionnelles sont devenues la règle et où la question de savoir comment se comporter dans de telles circonstances est devenue le problème du jour le plus brûlant sont de ce fait accusés d'être mal gouvernés, c'est un

euphémisme. Mais ceux qui, dans des situations parfaitement normales, en appellent à des normes morales élevées s'apparentent beaucoup à ceux qui invoquent Dieu en vain.

Ce trait propre au problème moral, à savoir que c'est politiquement un phénomène limite, devient manifeste quand on considère que la seule recommandation qu'on est en droit d'attendre de l'affirmation : « Il vaut mieux être en désaccord avec le monde entier qu'avec moi-même » reste toujours entièrement négative. Elle ne dira jamais quoi faire, mais elle empêchera seulement de faire certaines choses, même lorsque tout le monde autour les a accomplies. On ne doit pas oublier que le processus de pensée lui-même est incompatible avec toute autre activité. On a parfaitement raison de dire : « Arrête-toi et réfléchis. » Quand on pense, on cesse de faire tout ce qu'on faisait et, tant qu'on est deux en un, on est incapable de faire autre chose que de penser.

Donc, il y a davantage qu'une simple distinction entre penser et agir. Il existe une tension inhérente entre ces deux sortes d'activité ; et le mépris de Platon pour les agités, ceux qui vont et viennent sans jamais s'arrêter, est un état d'esprit qu'on retrouve sous une forme ou sous une autre chez tout vrai philosophe. Toutefois, cette tension a été dissimulée sous une idée chère aussi à tous les philosophes, l'idée selon laquelle penser est aussi une forme d'action, que penser, comme on l'a dit parfois, est une forme d'« action intérieure ». Cette confusion s'explique par bien des raisons — des raisons non pertinentes lorsque le philosophe cherche à se défendre contre des reproches venus des hommes d'action et des citoyens, ou des raisons pertinentes qui ont leur origine dans la nature de la pensée. Et la pensée, au contraire de la contemplation avec laquelle on ne la confond que trop fréquemment, est bien sûr une *activité*, et surtout une activité qui produit certains résultats moraux, à

savoir que celui qui pense se constitue en quelqu'un, en une personne ou en une personnalité. Mais l'activité et l'action ne sont pas identiques, et le résultat de l'activité pensante est une sorte de produit dérivé au regard de l'activité elle-même. Ce n'est pas la même chose que la fin qu'un acte vise et dont il a l'intention consciente. La distinction entre pensée et action est souvent exprimée par l'opposition entre l'Esprit et la Puissance, Esprit et Impuissance étant souvent automatiquement assimilés, et il y a plus qu'une touche de vérité dans ces expressions.

La principale distinction, politiquement parlant, entre Pensée et Action tient au fait que je suis seulement avec moi-même et le soi d'autrui quand je suis en train de penser, alors que je me retrouve en compagnie de beaucoup de gens dès que je commence à agir. La Puissance, pour les êtres humains qui ne sont pas tout-puissants, ne peut résider que dans l'une des nombreuses formes de pluralité humaine, alors que tout mode de la singularité humaine est impuissant par définition. Toutefois, il est vrai que, même dans la singularité ou la dualité du processus pensant, la pluralité est en quelque sorte présente en germe, dans la mesure où je ne peux penser qu'en me divisant en deux alors que je suis un. Mais ce deux-en-un, du point de vue de la pluralité humaine, est comme la dernière trace de compagnie — même lorsque je suis *un* et seul, je suis et peux devenir deux — qui ne devient ainsi très importante que parce que nous découvrons la pluralité là où nous l'attendrions le moins. Pour ce qui concerne le fait d'être avec les autres, c'est encore un phénomène marginal.

Ces considérations expliquent pourquoi la morale socratique, dotée de qualités négatives et marginales, s'est révélée être la seule morale qui fonctionne dans les situations limites, c'est-à-dire dans les moments de crise et d'urgence. Lorsque les normes ne sont plus du tout valides — comme à Athènes dans le troisième

tiers du ^v^e siècle et au ^{iv}^e siècle avant J.-C., ou comme en Europe au cours du troisième tiers du ^{xix}^e siècle et au ^{xx}^e —, il ne reste plus que l'exemple de Socrate, qui n'a peut-être pas été le plus grand philosophe, mais qui demeure le philosophe par excellence. Ce faisant, nous ne devons pas oublier que, pour le philosophe, qui non seulement pense, mais est extraordinairement et, selon l'opinion de beaucoup de ses concitoyens, inopportunément porté à penser, le produit dérivé de la pensée est en soi d'importance secondaire. Il n'examine pas les choses pour devenir meilleur lui ou les autres. Si ses concitoyens, qui sont enclins à le soupçonner, devaient lui dire : « Nous te laisserons partir à la condition que tu abandonnes tes investigations et la philosophie », la réponse serait toujours celle de Socrate : « Je vous tiens en haute estime et affection, mais [...] tant que j'aurai souffle et force, je n'abandonnerai pas la philosophie [et] je ne changerai pas de façon de vivre. »

Revenons une fois encore au problème de la conscience, dont l'existence a été remise en question par nos expériences plus récentes. La conscience est supposée être une façon de ressentir sans raison ni raisonnement et de savoir par sentiment ce qui est juste et injuste. Ce qui s'est révélé au-delà de tout doute, je crois, c'est le fait que de tels sentiments existent bel et bien, que les gens se *sentent* coupables ou se sentent innocents, mais qu'hélas, ces sentiments ne constituent pas des indications fiables, qu'ils n'indiquent même rien du juste et de l'injuste. Des sentiments de culpabilité peuvent être déclenchés par un conflit entre d'anciennes habitudes et de nouveaux commandements — l'ancienne habitude de ne pas tuer et le nouveau commandement de tuer —, mais ils peuvent tout aussi bien être suscités par le contraire : une fois que le meurtre ou ce que la « morale nouvelle » exige est devenu une habitude et est admis par tout le monde, le même homme se sent coupable s'il

ne s'y conforme pas. Autrement dit, ces sentiments indiquent une conformité ou une non-conformité, ils n'indiquent pas une morale. Comme je l'ai dit, l'Antiquité ne connaissait pas le phénomène de la conscience [*conscience*]; on a par la suite vu en elle l'organe grâce auquel l'homme entend la voix de Dieu, et elle a été reprise par les philosophes non religieux avec une légitimité sujette à caution. Dans le cadre de l'expérience religieuse, il ne peut y avoir de conflit de conscience. La voix de Dieu parle clairement et la question est de savoir si j'obéirai ou non. D'un autre côté, les conflits de conscience en termes non religieux ne sont en fait rien d'autre que des délibérations entre moi et moi-même ; ils ne se résolvent pas grâce au sentiment, mais par la pensée. Cependant, dans la mesure où la conscience signifie seulement être en paix avec soi-même, ce qui est la condition *sine qua non* de la pensée, c'est assurément une réalité ; mais, comme nous le savons désormais, cela nous dira seulement : je ne peux pas et je ne veux pas. Puisqu'elle est liée à notre soi, on ne peut en attendre aucune impulsion à l'action²⁹.

Rappelons-nous enfin les quelques indications que j'ai données sur la façon dont le problème du mal se présente du point de vue de cette forme strictement philosophique de morale. Le mal, défini eu égard au soi et à la relation pensante entre moi et moi-même, reste aussi formel et vide de contenu que l'impératif catégorique de Kant, dont le formalisme a souvent choqué ses critiques. Si Kant a dit que toute maxime qui ne peut devenir une loi valide universellement est injuste, Socrate a dit que tout acte dont je ne peux continuer à vivre avec l'agent est injuste. En comparaison, la formule de Kant semble moins formelle et plus stricte ; le vol et le meurtre, l'escroquerie et le faux témoignage sont interdits avec une force égale. La question de savoir si je ne préférerais pas vivre avec un voleur plutôt qu'avec un meurtrier, si je serais

peut-être considérablement moins gêné par un escroc que par quelqu'un qui a fait un faux témoignage n'est même pas posée. La raison de cette différence est qu'en réalité, malgré de nombreuses affirmations contraires, Kant n'a jamais distingué entre légalité et moralité, et qu'il voulait faire de la moralité, sans intermédiaires, la source de la loi, de sorte que l'homme, où qu'il soit et quoi qu'il fasse, se donne à lui-même sa loi, qu'il soit une personne entièrement autonome. Dans la formule de Kant, c'est le même mal qui fait de l'homme un voleur ou un meurtrier, la même faiblesse fatale de la nature humaine. Autre exemple de poids d'une énumération des transgressions qui ne sont pas graduées selon leur gravité : le décalogue, qui était aussi censé être le fondement de la loi du pays.

Il est vrai que si vous ne prenez que l'une des trois formules socratiques : « Il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une », vous trouverez la même curieuse indifférence aux degrés possibles du mal ; mais cela disparaît si vous ajoutez le deuxième critère, comme nous l'avons fait ici : devoir vivre avec soi-même. Car c'est un principe purement moral, par opposition à un principe juridique. En ce qui concerne l'agent, tout ce qu'il peut dire, c'est : « Ça, je ne peux pas le faire », ou bien, dans le cas où il a commis son acte : « Ça, je n'aurais jamais dû le faire. » Ce qui implique qu'il a commis une mauvaise action a priori, mais sans conséquences fatales. Apparaît ici une distinction entre les transgressions, comme celles auxquelles nous sommes confrontés quotidiennement, avec lesquelles nous savons nous débrouiller ou bien comment nous en débarrasser par des peines ou par le pardon, et les fautes face auxquelles tout ce qu'on peut dire, c'est : « Ça n'aurait jamais dû arriver. » De cet énoncé, il n'y a qu'un pas à franchir pour conclure que qui les a commises n'aurait jamais dû naître. Evidemment, cette distinction est très semblable à

celle que fait Jésus de Nazareth entre les transgressions que je suis supposé pardonner « sept fois par jour » et les fautes pour lesquelles « il aurait mieux valu pour lui qu'on lui attache une pierre au cou et qu'on le jette à la mer ».

Dans le contexte qui est le nôtre, il y a deux choses significatives dans ces mots. Premièrement, le terme utilisé ici pour « faute » est *skandalon*, qui signifie originellement un piège tendu à ses ennemis et qui est utilisé comme équivalent au mot hébreu *mikhshol* ou *zur mikhshol*, qui signifie « pierre d'achoppement ». Cette distinction entre de simples transgressions et ces pierres d'achoppement mortelles semble indiquer davantage que la distinction actuelle entre péchés véniels et mortels ; elle indique que ces pierres d'achoppement ne peuvent être retirées de notre passé au même titre que de simples transgressions. Deuxièmement, et ce n'est pas sans rapport, malgré les apparences, avec cette lecture du texte, notez bien qu'il aurait mieux valu *pour lui* ne jamais être né, car cette expression fait qu'on lit cette remarque comme si l'agent de la faute, dont il est seulement indiqué que la nature en fait un obstacle insurmontable, s'était éteint lui-même.

Mais qu'importe la façon dont on déroule les conséquences inhérentes aux quelques énoncés qui représentent toujours les seules indications sur lesquelles nous retombons dans notre quête de la nature du mal, une chose est indéniable : c'est la qualité intensément personnelle et même, si l'on veut, subjective de tous les critères proposés ici. C'est probablement ce à quoi on peut le plus objecter dans mes considérations, et j'y reviendrai dans la conférence suivante lorsque je discuterai la nature du jugement. Pour aujourd'hui, je voudrais mentionner, comme pour me défendre, deux formules qui expriment essentiellement la même pensée, même si elles ont pour origine des sources et des types d'hommes entièrement disparates ; elles

pourront peut-être vous donner une indication de là où je veux aller. Le premier de ces énoncés vient de Cicéron et le second de Maître Eckhart, le grand mystique du XIV^e siècle. Dans les *Tusculanes*, Cicéron discute les opinions opposées des philosophes sur certaines questions qui sont sans intérêt pour notre propos. Quand il en vient à décider lequel d'entre eux a raison et lequel a tort, soudainement et de façon inattendue, il introduit un critère tout différent. Il écarte la question de la vérité objective et dit que, s'il avait le choix entre les opinions des pythagoriciens et celles de Platon, « par dieu, il préférerait avoir tort avec Platon que d'être dans la vérité avec ces gens-là ». Et il laisse son interlocuteur dans le dialogue souligner encore une fois ce point : lui non plus ne serait pas gêné du tout d'avoir tort et de s'égarer avec un tel homme. Plus surprenante encore que cette formule, qui est seulement polémique, est celle d'Eckhart, qui est franchement hérétique. Dans l'une des prétendues paroles qu'on a préservées de lui (et qui sont en réalité des anecdotes), Eckhart est censé avoir rencontré l'homme le plus heureux du monde, qui se trouve être un mendiant. La discussion avance, et on finit par demander au mendiant s'il se trouverait encore heureux s'il était en enfer. Le mendiant, qui a fondé son raisonnement sur l'amour de Dieu et le présupposé selon lequel j'ai avec moi tout ce que j'aime, répond : « Oh oui, j'aimerais mieux être en enfer avec Dieu qu'au Ciel sans Lui. » Cicéron et Eckhart conviennent tous deux qu'il vient un moment où les normes objectives — la vérité, les récompenses et les punitions dans l'au-delà, etc. — cèdent la préséance au critère « subjectif », lequel porte sur la sorte de personne que je souhaite être et avec laquelle je souhaite vivre.

Si on applique ces paroles à la question de la nature du mal, il en résulte une définition de l'agent et de la façon dont il a agi, plutôt que de l'acte lui-même et

de son résultat final. Ce glissement du quoi objectif que quelqu'un a fait au qui subjectif est une donnée marginale même dans notre système juridique. Car s'il est vrai que l'on met en accusation quelqu'un pour ce qu'il a fait, il est vrai également que lorsqu'on pardonne à un meurtrier, on ne prend plus en considération cet acte. Ce n'est pas le meurtre que l'on pardonne, mais l'assassin, sa personne telle qu'elle apparaît dans certaines circonstances et dans ses intentions. Le problème avec les criminels nazis était précisément qu'ils avaient volontairement renoncé à toute qualité personnelle, comme s'il n'y avait plus eu personne à punir ou à pardonner. Ils ne cessaient de protester qu'ils n'avaient rien fait de leur propre initiative, qu'ils n'avaient aucune intention, bonne ou mauvaise, et qu'ils obéissaient seulement aux ordres.

Pour le dire autrement : le pire mal perpétré est celui qui est commis par personne, c'est-à-dire par des êtres humains qui refusent d'être des personnes. Dans le cadre conceptuel de ces considérations, on pourrait dire que les malfrats qui refusent de penser par eux-mêmes ce qu'ils ont fait et qui refusent aussi d'y penser rétrospectivement, c'est-à-dire de revenir en arrière et de se rappeler ce qu'ils ont fait (ce qui est la repentance ou *teshuvah*), ont en réalité échoué à se constituer en quelqu'un. En s'obstinant à rester personne, ils prouvent qu'ils sont impropres à interagir avec d'autres, lesquels, bons, mauvais ou indifférents, sont au moins des personnes.

Tout ce que nous avons découvert jusqu'à présent est négatif. Nous avons traité d'une activité mais pas de l'action, et la norme ultime a été la relation avec soi, pas la relation avec les autres. Tournons maintenant notre attention vers l'action par opposition à l'activité et vers la conduite à l'égard des autres par opposition à la relation avec soi-même. Dans les deux cas, nous nous cantonnerons aux questions morales ; nous nous attacherons aux hommes dans

leur singularité et laisserons de côté toutes les questions politiques comme la constitution de communautés et le gouvernement, ainsi que le soutien du citoyen aux lois de son pays ou ses actions de concert avec ses concitoyens pour soutenir une entreprise commune. Donc, je parlerai de l'action non politique, qui n'a pas lieu en public, et des relations non politiques avec les autres qui ne sont ni des relations avec d'autres soi, c'est-à-dire des amis, ni prédéterminées par un intérêt mondain commun. Les deux phénomènes qui réclament principalement notre attention sont en réalité interconnectés. Le premier est le phénomène de la *volonté*, qui, dans notre tradition, me met en action, et le deuxième est la question de la nature du bien en un sens entièrement positif, plutôt que la question négative portant sur la façon d'empêcher le mal.

J'ai mentionné précédemment que le phénomène de la volonté était inconnu de l'Antiquité. Mais avant de déterminer son origine historique, ce qui est fort intéressant, j'essaierai de vous présenter une brève analyse de son fonctionnement en comparaison avec les autres facultés humaines. Supposons que nous ayons devant nous une assiette de fraises et que je *désire* les manger. Ce désir était évidemment très bien connu des philosophes antiques; désirer a toujours signifié être attiré par quelque chose qui se trouve à l'extérieur de soi. C'était naturel et pas d'un registre très élevé; cela relevait, pour le dire grossièrement, de l'animal en l'homme. La question de savoir si je vais céder ou non à ce désir était, selon les anciens, décidée par la raison. Si, par exemple, je suis sujet à un certain type d'allergie, la raison me dit de ne pas toucher à mes fraises. Les manger quand même dépend de la force de mes désirs d'un côté et de la force de ma raison sur eux de l'autre. Je mangerai mes fraises soit parce que je manque de raison soit parce que celle-ci est plus faible que mon désir.

L'opposition bien connue de la raison et des passions, plus la vieille question de savoir si la raison est l'esclave des passions ou au contraire si les passions devraient être placées sous le contrôle de la raison dérivent des vieilles conceptions schématiques de la hiérarchie des facultés humaines³⁰.

C'est dans cette dichotomie que la faculté de vouloir vient s'insérer. Cette insertion veut dire que ni le désir ni la raison n'est aboli ou rabaissé à un rang inférieur; ils valent encore. Mais la découverte nouvelle est qu'il y a quelque chose en l'homme qui peut dire oui ou non aux préceptes de la raison, donc que le fait que je cède à mon désir n'est déclenché ni par l'ignorance ni par la faiblesse, mais par ma volonté, à savoir une troisième faculté. La raison n'est pas suffisante et le désir non plus. Car — et c'est là le noyau de la découverte nouvelle — «l'esprit n'est pas mû si la volonté ne l'est pas» (Augustin, *De libero arbitrio voluntatis*, 3.1.2). Je peux prendre une décision contre l'avis de ma raison, de même que je peux prendre une décision contre la pure attraction exercée par les objets de mon appétit, et c'est la volonté plutôt que la raison ou l'appétit qui décide de ce que je vais faire. Donc, je peux vouloir ce que je ne désire pas et je peux ne pas vouloir, consciemment, ce dont la raison me dit que c'est bien, et dans tout acte, ce «je veux» ou ce «je ne veux pas» est le facteur décisif. La volonté est l'arbitre entre la raison et le désir; et dès lors, la volonté seule est libre. De plus, alors que la raison révèle ce qui est commun à tous les hommes et le désir ce qui est commun à tous les organismes vivants, seule la volonté m'est entièrement propre³¹.

Même de cette courte analyse, il ressort à l'évidence que la découverte de la volonté doit avoir coïncidé avec celle de la liberté en tant que problème philosophique et non comme fait politique. Il est à coup sûr assez étrange pour nous de noter que la question de la liberté, en particulier de la liberté de la

volonté, laquelle joue un rôle tellement énorme dans toute la pensée philosophique et religieuse postchrétienne, n'a jamais dû apparaître dans la philosophie antique³². Toutefois, ce sentiment d'étrangeté s'efface dès que nous comprenons qu'aucun élément de liberté ne peut résider dans la raison ni dans le désir. Quoique, d'un côté, la raison puisse me dire de convaincant ou de séduisant, mes appétits, de l'autre, se comprennent comme la réaction de désir face à ce qui m'affecte de l'extérieur.

Selon la philosophie antique, la liberté était liée au : « Je peux » ; « libre » signifiait être capable de faire ce qu'on voulait faire. Dire, par exemple, qu'un homme paralysé ayant perdu sa liberté de mouvement ou un esclave placé sous le contrôle d'un maître n'en étaient pas moins libres dans la mesure où eux aussi avaient une volonté aurait paru une contradiction dans les termes. Et si on regarde la philosophie des stoïciens, en particulier celle du philosophe esclave Épictète (dont les écrits étaient contemporains de ceux de Paul, le premier auteur chrétien), où la question de la liberté intérieure quelles que soient les circonstances extérieures, politiques, est sans cesse soulevée, on voit immédiatement que cela ne signifie pas qu'Épictète passe du désir à la volonté, ou du « je peux » au « je veux », mais qu'il y a seulement un glissement dans les objets de ses désirs. Afin de rester libre même si je suis esclave, je dois exercer mes appétits à ne désirer que ce que je peux obtenir, ce qui ne dépend que de moi-même et est ainsi effectivement en mon pouvoir. L'homme paralysé, selon cette interprétation, n'est libre, comme n'importe qui d'autre, que s'il cesse de vouloir utiliser ses membres³³.

Si j'ai pris l'exemple d'Épictète, c'est pour éviter les malentendus. Cette forme d'internalisation, de restriction du « je peux » dans la réalité au champ de la vie intérieure, dont les possibilités sont sans limite précisément parce qu'elle n'est pas dans la réalité, a

peu à voir avec notre question. Beaucoup de ce qu'a dit Nietzsche pour critiquer le christianisme ne s'applique en fait qu'à ces étapes tardives de la philosophie antique. On peut en effet voir dans Épictète un exemple de la mentalité pleine de ressentiment de l'esclave qui, lorsque son maître lui dit : « Tu n'es pas libre puisque tu ne peux pas faire ceci ou cela », répond : « Je ne veux même pas le faire, donc je suis libre. »

On a dit — je crois que c'était Erik Voegelin — que ce que nous entendons par le mot « âme » était inconnu avant Platon. De même, j'aimerais soutenir l'idée que le phénomène de la volonté dans toutes ses imbrications compliquées était inconnu avant Paul et que la découverte de ce dernier s'est faite en liaison intime avec les enseignements de Jésus de Nazareth. J'ai mentionné plus haut : « Aime ton prochain comme toi-même. » On sait que cette expression des Évangiles est en réalité une citation de l'Ancien Testament ; son origine n'est pas chrétienne, mais elle vient de l'hébreu. Je l'ai mentionnée parce que nous avons découvert qu'ici aussi, le soi est la norme ultime de ce que je dois ou non faire. Vous vous souvenez aussi que Jésus pose cette règle : « Eh bien moi, je vous dis : Aimez vos ennemis : priez pour ceux qui vous pourchassent », etc. (*Matth.*, 5.44). Cela apparaît quand Jésus radicalise tous les vieux préceptes et commandements, comme lorsqu'il dit : « Vous avez entendu qu'on a dit : "Ne commettez pas l'adultère." Eh bien, moi je vous dis : "C'est déjà commettre l'adultère avec une femme que de la désirer du regard" » (*Matth.*, 5.27-28), et d'autres propos de ce genre encore, aucun d'étranger à l'enseignement hébreu — mais seulement fortement intensifié. La même chose est vraie dans une certaine mesure pour le commandement d'« aimer ses ennemis », car on trouve déjà quelque chose d'assez similaire par le ton dans les Proverbes (25.21), où il est dit : « Ton ennemi a faim ? Donne lui

du pain. Il a soif? Donne-lui de l'eau.» Sauf que Jésus n'ajoute pas : «Tu accumuleras sur sa tête des braises brûlantes. «À moi appartient la vengeance, moi seul donnerai à chacun selon son dû», dit le Seigneur» (comme le fait Paul, en *Rom.* 12, citant encore textuellement les Proverbes). Jésus ajoute seulement : «Ainsi vous deviendrez les enfants de votre Père qui est dans les cieux.» Sous cette forme, «aimez vos ennemis» est davantage qu'une simple intensification du précepte hébreu. Cela devient assez manifeste lorsqu'on se rappelle les autres mots prononcés dans le même contexte — «Donne à qui le demande» et «On veut te prendre jusqu'à ta tunique? Donne en plus le manteau» (*Matth.*, 5.40). Rien n'est plus manifeste, je crois, que le fait que, dans ces conseils de conduite, le soi et la relation entre moi et moi-même ne sont plus le critère ultime de la conduite. Le but ici n'est aucunement de subir plutôt que de commettre une injustice, mais quelque chose de tout différent, à savoir de faire du bien aux autres, et le seul critère est autrui.

Cet étrange oubli de soi, cette tentative délibérée de s'abolir pour Dieu ou pour son prochain est la quintessence même de l'éthique chrétienne digne de ce nom. Nos équivalences actuelles entre bonté et oubli de soi (d'où nous avons conclu, de façon un peu irréflective, j'en ai peur, que méchanceté et égoïsme sont la même chose) constituent un lointain écho des expériences authentiques de qui aimait faire le bien à la façon dont Socrate aimait l'activité de pensée. Et de même que Socrate savait très bien que son amour de la sagesse reposait fermement sur le fait qu'aucun homme ne peut être sage, de même Jésus était fermement convaincu que son amour de la bonté reposait sur le fait qu'aucun homme ne peut être bon : «Pourquoi m'appelez-vous bon? Personne n'est bon, sauf un, notre Père qui est dans les cieux.» Et de même qu'aucun processus de pensée ne peut même se conce-

voir sans ce deux-en-un, cette division par laquelle le soi s'actualise et s'articule, de même au contraire, il n'est pas possible de faire le bien si, le faisant, j'en suis conscient. Rien ne compte ici que «fais en sorte que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite», «donne en secret» (*Matth.*, 6.2); je dois m'absenter de moi-même et ne pas me voir. En ce sens et au sens où nous avons parlé auparavant de la solitude, l'homme qui aime faire le bien s'est embarqué dans la plus isolée des carrières pour un homme, sauf s'il se trouve croire en Dieu, avoir Dieu pour compagnon et pour témoin. Cet élément d'esseulement réel dans chaque tentative pour faire le bien et pour ne pas se contenter de seulement fuir le mal est si fort que même Kant, par ailleurs si soucieux d'éliminer Dieu et tous les préceptes religieux de sa philosophie morale, en appelle à Dieu pour porter témoignage de l'existence de la volonté bonne, sans cela inexploable et indétectable.

J'ai discuté brièvement la nature paradoxale de l'affirmation de Socrate et du fait qu'en vertu de l'habitude et de la tradition, nous ne pouvons plus l'entendre. On pourrait dire la même chose, en insistant davantage, de la radicalisation des vieux commandements hébreux dans l'enseignement de Jésus. La pression qu'il a imposée à ses disciples devait être au-delà du supportable, et la seule raison expliquant pourquoi nous ne la ressentons plus, c'est que nous ne les prenons guère au sérieux. La pression de ces enseignements, personne peut-être ne l'a ressentie plus fortement que Paul après sa soudaine conversion.

On a souvent dit que ce n'était pas Jésus de Nazareth mais Paul de Tarse qui était le fondateur du christianisme; il a certainement été le fondateur de la philosophie chrétienne, laquelle est la seule à mettre l'accent sur la question de la liberté et sur le problème du libre arbitre. Le passage décisif à cet égard, qui est longtemps resté au centre de la discussion, pratiquement pendant tout le Moyen Âge, se trouve dans

l'Épître aux Romains. C'est le célèbre chapitre 7 qui commence par la discussion de la loi et finit par le besoin que l'homme a d'être sauvé par la grâce de Dieu. L'introduction de la loi présuppose la volonté. À chaque « Tu dois » répond un « Je veux ». La loi, rappelons-le nous, permet aux hommes de distinguer ce qui est juste de ce qui est injuste, « car là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas de transgression » (*Rom.*, 4.15); donc « la Loi ouvre la connaissance du péché » (*Rom.*, 3.20). Pourtant, et c'est la présupposition sur laquelle repose ce qui suit, la loi qui nous dit ce qui est juste et ce qui est injuste n'a nullement atteint son objectif; au contraire, citant les Psaumes, Paul dit : « Il n'est un seul être sensé. Pas un seul qui recherche Dieu. Pas un seul d'honnête. Aucun. » (*Rom.*, 3.11-12.) Comment est-ce possible ? Paul l'explique en se prenant lui-même en exemple : il *sait*, « il est d'accord (*synphémi*) avec la Loi et la trouve belle »; qui plus est, il désire agir selon elle, et pourtant, « je fais ce que je ne veux pas ». « Je ne fais pas ce que je veux; je fais tout ce que je hais. » Donc, « je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas » (*Rom.*, 7.19). Il ne peut éviter d'en conclure : « Ainsi le vouloir est à ma portée, mais non pas l'accomplir. » Puisque Paul croit que la raison pour laquelle il ne peut effectuer ce qu'il veut est la dichotomie de l'homme charnel et spirituel, qu'il y a « une autre loi que je vois dans mes membres, qui lutte contre celle de mon intelligence », il peut encore croire que c'est « moi qui suis le serviteur, par la pensée, de la loi de Dieu, tandis que ma chair est l'esclave de la loi du péché ».

Si nous prenons ce passage aussi sérieusement que nous le devons, je crois, il est assez clair que c'est l'impuissance de la volonté, cet instrument prétendument puissant qui donne l'impulsion à l'action, qui a été découverte dans l'expérience aux termes de laquelle même si je sais *et* refuse mon consentement

à mes désirs, je suis encore en position de dire : « Je ne peux pas. » La première chose qu'on apprend sur la volonté est un : « Je veux mais ne peux pas. » Cependant, le « je veux » n'est nullement submergé par l'expérience du « je ne peux pas », mais il continue de vouloir, et plus il veut, plus son insuffisance apparaît clairement. La volonté semble ici une sorte d'*arbitr* — de *liberum arbitrium* — entre l'esprit qui sait et la chair qui désire. Dans ce rôle d'arbitre, la volonté est libre; c'est-à-dire qu'elle décide en vertu de sa propre spontanéité. Comme le disait Duns Scott, le philosophe du XIII^e siècle qui, contre Augustin, a insisté sur la primauté de la volonté sur les autres facultés humaines : « La volonté seule est la cause de la volition dans la volonté » (*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*). Mais bien que la volonté soit libre, l'homme de chair, même s'il possède cette faculté libre, n'est pas du tout libre. Il n'est pas assez fort pour faire ce qu'il veut; tous ses péchés et ses transgressions peuvent se comprendre comme des faiblesses, comme des péchés véniels qu'on peut pardonner, sauf le péché mortel de consentir, qui devient un péché contre l'esprit. Scott ajoute, rejetant les philosophes : l'homme spirituel n'est pas libre non plus. Si seul le « je peux » est libre, aucun des deux n'est libre. Si le « je ne peux pas » de l'homme de chair est contraint par le désir, l'intellect ne peut faire le mal parce qu'il est contraint par la vérité. Tout « je peux » présuppose un « je ne dois pas ».

Nous retiendrons de ce premier contact avec le phénomène de la volonté le « je veux et ne peux pas », et nous noterons que cette *première division* que la volonté cause en moi est nettement différente de celle qui se produit dans la pensée. Cette division de la volonté est loin d'être paisible — elle n'annonce pas un dialogue entre moi et moi-même, mais une lutte sans merci qui dure jusqu'à la mort. Nous noterons aussi *l'impuissance de la volonté*, et ce sera peut-être

une première indication de la raison pour laquelle la volonté qui, parmi toutes les autres facultés humaines, a tellement soif de pouvoir a pu être assimilée chez le dernier et peut-être le plus grand représentant de toute cette tendance, à savoir Nietzsche, à la volonté de puissance. Nous pourrions conclure ce stade de notre réflexion sur le problème en question par deux citations d'Augustin : l'une est extraite des *Confessions*, l'autre de l'une de ses lettres. Ce qu'Augustin a montré clairement, c'est premièrement que « le vouloir et le pouvoir ne sont pas une même chose » (*non hoc est velle quod posse*, *Confessions*, VIII, 8); et deuxièmement que, « s'il n'y avait pas de volonté, la loi ne pourrait indiquer de commandements; si la volonté suffisait, la grâce ne servirait à rien » (*nec lex iuberet, nisi esset voluntate, nec gracia inaret, si sat esse voluntate*, *Epistolae*, 177.5).

Le deuxième stade de notre problème est développé dans la philosophie d'Augustin. L'étape décisive qu'il franchit par-delà la formulation de Paul est l'idée que le piège dans lequel la volonté est prise ne provient pas de la nature duale de l'homme, qui est à la fois charnel et spirituel. La volonté elle-même est une faculté mentale et quant au corps, elle a un pouvoir absolu : « Mon esprit commande à mon corps, il trouve dans le corps une prompt obéissance. Mon esprit commande à soi-même, et il trouve en soi-même une forte résistance. » Donc, eu égard précisément aux phénomènes charnels qui faisaient le désespoir de Paul, Augustin est assez sûr du pouvoir de la volonté : « Rien n'est plus en notre pouvoir que le fait que lorsque nous voulons agir, nous agissons. Dès lors, rien n'est plus en notre pouvoir que la volonté elle-même » (*Retractiones*, 1.8.3 et *De libero arbitrio*, 3.2.7). Cependant, du fait de cette résistance de la volonté vis-à-vis d'elle-même, Paul savait ce qu'il disait. Il est dans la nature même de la volonté « en partie de vouloir et en partie de ne pas vouloir », car

si la volonté ne résistait pas à elle-même, elle n'aurait pas à prononcer des commandements et à exiger d'obéir. Mais « puisque c'est elle-même qui commande à elle-même de vouloir, il s'ensuit qu'elle ne commande pas pleinement lorsque ce qu'elle commande ne s'accomplit pas [...]. Car si elle était pleine et entière, elle ne se commanderait pas de vouloir puisqu'elle voudrait déjà. Ce n'est donc pas un prodige qu'elle veuille en partie et qu'en partie elle ne veuille pas [car] il y a deux volontés » (*Confessions*, VIII, 9). Autrement dit, la volonté elle-même est divisée en deux, et non pas seulement au sens où je veux en partie le bien et en partie le mal, comme s'il y avait contestation entre deux principes opposés en moi et que je sois le champ de bataille. Mais la même chose se produit « quand deux volontés sont mauvaises », comme dans le cas de l'homme qui en partie veut aller au théâtre, en partie au cirque, et veut troisièmement voler la maison d'un autre homme et quatrièmement commettre l'adultère, activités dont il a l'occasion seulement maintenant. Dans ce dernier exemple, vous l'aurez noté, Augustin a introduit quatre volontés qui opèrent en même temps, et nous voyons tout de suite que cet exemple et bien d'autres se rapprochent de la délibération, alors que délibérer et vouloir ne sont pas la même chose. Si cependant nous considérons toutes les facultés mentales en présupposant la primauté de la volonté, comme Augustin le fait au livre VIII des *Confessions*, alors la délibération apparaîtra comme une forme de vouloir : « Lorsque quelqu'un délibère, ce n'est qu'une même âme qui est agitée par des volontés différentes. » Dans ces fluctuations, il est clair que la volonté est désormais divisée en trois, quatre parties ou plus, et qu'elle devient paralysée³⁴.

Nous développerons ce sujet dans la conférence suivante; pour le moment, retenons seulement ce qui suit : nous avons découvert une autre faculté humaine

divisée en deux, non parce que s'y oppose une partie complètement différente de la nature humaine, mais parce que son essence même est de n'exister que deux-en-un. Toutefois, cette division au sein de la volonté elle-même est une contestation et non un dialogue. Car si, au contraire, la volonté était une, elle serait superflue, ce qui veut dire qu'elle n'aurait personne à qui commander. La manifestation la plus importante de la volonté est donc de donner des ordres. Mais il se trouve que pour être obéie, la volonté doit en même temps consentir ou vouloir obéir, de sorte que la division n'est pas entre deux égaux, deux partenaires comme dans un dialogue, mais entre celui qui commande et celui qui obéit. Puisque personne n'aime obéir et puisque la volonté, qui n'est divisée qu'en elle-même, n'exerce aucun pouvoir en dehors ou au-dessus d'elle pour imposer ses commandements, il ne semble que trop naturel que la volonté fasse toujours l'objet de la plus forte résistance. Enfin, puisque l'esprit se divise en deux au cours de l'activité pensante, pour laquelle la forme du dialogue semble la plus adaptée, il est complètement différent de la volonté. Celle-ci est censée nous faire agir, et pour ce faire, nous devons être particulièrement Un. Autrement dit, une volonté divisée contre elle-même est moins adaptée à la tâche consistant à délibérer. S'il en va ainsi de la volonté, quel bien peut-elle faire ? Et pourtant, si je ne le veux pas, comment pourrais-je être poussé à agir ?

IV

Notre discussion de la morale socratique n'a donné que des résultats négatifs et ne nous a enseigné que la condition nous empêchant de mal agir : ne pas être en désaccord avec soi-même même si cela signifie être en porte-à-faux avec le monde entier. L'affirmation socratique était fondée sur la raison ; c'est-à-dire

sur une raison qui n'est ni le pur et simple intellect s'appliquant à tout ce qui est à portée de main ni la contemplation, la faculté de voir avec les yeux de l'esprit une vérité dévoilée ou révélée, mais sur la raison en tant qu'activité de penser. Et rien dans cette activité n'a indiqué qu'une impulsion à agir pouvait en sortir. Nous en avons conclu que l'importance de cette affirmation, que nous n'avons jamais mise en doute, sa validité et sa signification pratique étaient manifestes dans les situations d'urgence, dans les moments de crise où nous nous retrouvons en quelque sorte le dos au mur. Nous avons parlé de phénomène marginal ou de précepte limite non parce que nous croyions que penser est quelque chose de ce type, mais parce que nous soutenions que les aspects moraux de la pensée étaient d'une importance secondaire pour le processus de pensée lui-même et que celui-ci ne pouvait donner d'indications positives pour nous conduire parmi les autres parce qu'il s'accomplit dans la solitude.

Nous nous sommes alors tournés vers une autre faculté qui, depuis sa découverte dans un contexte religieux, a revendiqué l'honneur d'héberger les racines de l'action et d'avoir le pouvoir de décider quoi faire, et pas seulement quoi ne pas faire. Et nous avons remarqué qu'alors que la morale socratique fondée sur l'activité de pensée était principalement soucieuse d'éviter le mal, l'éthique chrétienne, fondée sur la faculté de vouloir, mettait entièrement l'accent sur le fait d'effectuer, de faire le bien. Nous avons aussi noté que, dans la morale socratique, le critère ultime pour éviter de mal agir était le soi et la relation entre moi et moi-même — en d'autres termes, le même axiome de non-contradiction sur lequel notre logique est fondée et qui joue encore un rôle éminent dans la fondation d'une morale non chrétienne et non religieuse chez Kant. Le critère ultime pour agir positivement, d'autre part, nous l'avons trouvé dans le

désintéressement, l'absence d'intérêt personnel. Nous avons découvert que l'une des raisons expliquant ce changement étonnant pourrait ne pas être simplement l'inclination aimante à l'égard de notre prochain, même si c'est notre ennemi, mais le simple fait que personne ne peut faire le bien et savoir ce qu'il fait. « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite. » Donc, la division en deux, le deux-en-un présent dans l'activité de pensée n'est pas permis ici. À la limite, si je veux faire le bien, je ne dois pas penser à ce que je fais. Et pour sortir ce problème du contexte religieux dans lequel il a été pour la première fois formulé, je voudrais vous citer un passage particulièrement beau et très typique de Nietzsche qui fait écho à ces paroles. Dans *Par-delà le bien et le mal*, il dit : « Il y a des procédés d'un genre si délicat que l'on est bien inspiré de les ensevelir sous une grossièreté débordante pour les rendre méconnaissables ; il y a des actes d'amour d'une générosité débordante à la suite desquels il n'y a rien de plus recommandable que de se saisir d'un gourdin et d'en rosser le témoin oculaire : on lui brouillera ainsi la mémoire. Plus d'un est passé maître dans l'art de brouiller et de brutaliser sa propre mémoire pour se venger du moins sur cet unique complice — la pudeur est inventive. Ce ne sont pas les pires choses qui suscitent la pire des hontes [...]. J'imaginerais volontiers qu'un homme ayant à abriter quelque chose de précieux et de fragile traverse la vie en roulant, mal dégrossi et rebondi, tel un vieux tonneau à vin verdâtre, cerclé de lourde ferraille : c'est ce que veut la finesse de sa pudeur³⁵. »

De plus, derrière toutes ces considérations, rappelez-vous de notre tentative peut-être prématurée pour découvrir quelles étaient les définitions du mal selon l'enseignement socratique d'une part et le prêche et l'exemple vivant de Jésus de Nazareth de l'autre. Selon Socrate, l'injuste serait ce que je ne peux supporter d'avoir commis et le malfrat quelqu'un qui

n'est pas fait pour la relation, en particulier pour la relation de pensée avec lui-même. On retrouve la même position dans l'aphorisme de Nietzsche souvent cité : « “Je l'ai fait” dit ma mémoire. “Je ne puis l'avoir fait” — dit mon orgueil, qui reste inflexible. La mémoire — finit par céder³⁶. » Pour notre propos, oublions la forme moderne sous laquelle cette ancienne position réapparaît et où la suppression, encore inconnue dans la conception antique de l'âme, apparaît comme le remède suprême. Pour nous, il est décisif que, comme nous l'avons mentionné auparavant, la faculté de se souvenir soit ce qui empêche de mal agir. Nous avons vu que le critère est ici extrêmement subjectif de deux manières : ce que je ne peux supporter d'avoir commis sans perdre mon intégrité en tant que personne peut changer selon les individus, selon les pays, selon les siècles. Mais il est aussi subjectif en ce que le problème revient finalement à la question de savoir avec qui je veux être et ne porte pas sur les normes et les règles « objectives ». Je vous ai cité les déclarations curieuses et curieusement en accord de Cicéron et de Maître Eckhart, le premier déclarant qu'il préférerait se tromper avec Platon que d'être dans la vérité avec des charlatans et le second disant qu'il préférerait être en enfer avec Dieu plutôt qu'au paradis sans lui. Au niveau populaire, on retrouve la même attitude dans le proverbe romain : *Quod licet Jovi non licet bovi* (« Ce qui est permis à Jupiter ne l'est pas à un bœuf »). Autrement dit, ce que quelqu'un fait dépend de qui il est. Ce qui est permis à certains ne l'est pas à d'autres, d'où il s'ensuit que beaucoup de choses peuvent être permises à un bœuf sans l'être à Jupiter.

Le mal, d'après Jésus, est défini comme une « pierre d'achoppement », un *skandalon*, que les pouvoirs humains ne peuvent enlever, de sorte que le vrai malfrat semble être l'homme qui n'aurait jamais dû naître — « il aurait mieux valu pour lui qu'on lui

attache une pierre autour du coup et qu'on le jette à la mer». Le critère n'est plus le soi et ce avec quoi le soi peut ou non vivre, mais l'accomplissement et les conséquences de l'action en général. Le *skandalon* est ce qu'il n'est pas en notre pouvoir de réparer — par le pardon ou par la peine — et ce qui reste un obstacle pour toutes les autres actions. Et l'agent n'est pas quelqu'un qui, selon la conception platonicienne, peut être réformé par la punition ou qui, s'il est au-delà de toute amélioration, fournira par ses souffrances un exemple dissuasif pour les autres; l'agent porte atteinte à l'ordre du monde en soi. Pour reprendre une autre métaphore de Jésus, il est comme la mauvaise herbe qu'on peut seulement détruire et brûler. Jésus n'a jamais dit ce qu'est ce mal que ni les hommes ni Dieu ne peuvent pardonner, et l'interprétation du *skandalon*, la pierre d'achoppement comprise comme péché contre le Saint-Esprit, ne nous en dit guère plus, sinon que c'est le mal auquel j'adhère de tout mon cœur, que je commets de mon plein gré. Je trouve difficile de concilier cette interprétation avec les paroles des Évangiles, où la question du libre arbitre n'est pas soulevée. Mais ce qui est incontestablement souligné ici, c'est le dommage causé à la communauté, le danger pour tous.

Il me semble évident que c'est là la position de l'homme d'action par opposition à celle de l'homme dont le souci et la préoccupation principale sont la pensée. Le radicalisme de Jésus sur la question du mal — radicalisme d'autant plus impressionnant qu'il est intimement lié à la plus grande ouverture d'esprit possible à l'égard des malfrats de toute sorte, adultères, prostituées, voleurs, publicains — n'a jamais été admis, à ma connaissance, par aucun philosophe qui a abordé ce problème. Il suffit de penser à Spinoza, pour qui ce que nous appelons le mal n'est qu'un aspect sous lequel apparaît aux yeux des hommes la bonté indubitable de tout, ou encore à Hegel, pour

qui le mal comme le négatif est la force puissante qui meut la dialectique du devenir et dans la philosophie duquel les malfrats, loin d'être de l'ivraie au milieu du bon grain, semblent même fertiliser les champs. Justifier le mal au double sens de monstruosité et de malchance a toujours été l'une des perplexités de la métaphysique. La philosophie au sens traditionnel, qui est confrontée au problème de l'Être en général, s'est toujours sentie obligée d'affirmer tout ce qui est et de déterminer sa bonne place. Je voudrais me tourner encore vers Nietzsche pour résumer cet aspect de notre problème : « L'idée d'action à rejeter, à proscrire crée des difficultés. Rien n'arrive qui puisse être rejeté; on ne doit pas vouloir l'éliminer, car tout est si intimement lié à tout que rejeter une chose implique de tout rejeter. Une action proscrite, cela veut dire un monde proscrit » (*La Volonté de puissance*, 293). L'idée dont Nietzsche parle ici, dont je pourrais dire qu'elle est un non qui n'est pas lié à un événement particulier ou à une personne en particulier au sens où « il aurait mieux valu que cela n'arrive pas, il aurait mieux valu qu'elle ne naisse pas », est une notion qu'abhorrent tous les philosophes. Et quand il affirmait, dans *Par-delà le bien et le mal*, qu'« il ne fait aucun doute que, pour découvrir certaines parties de la vérité, les méchants et les malheureux sont dans une situation plus favorable³⁷ », il était solidement ancré dans cette tradition sauf qu'il traduisait en termes très concrets les idées plutôt abstraites de ses prédécesseurs; le fait que ces énoncés semblaient hérétiques à ses oreilles, qui étaient encore celles d'un fils de pasteur protestant, est une autre affaire. Il est vrai, toutefois, qu'il dépasse cette tradition quand, dans le même aphorisme, il mentionne « les méchants qui sont heureux — espèce dont les moralistes ne disent mot ». Cette observation n'est pas particulièrement profonde et il semble que Nietzsche n'y soit jamais revenu, mais en fait elle touche le cœur même de tout

le problème, du moins du problème tel qu'il se pose en termes traditionnels.

Car quand j'ai dit lors de la dernière conférence que, selon la philosophie traditionnelle, c'est la volonté, et non la raison ou bien le pur et simple désir, qui pousse un homme à agir, j'ai formulé une demi-vérité. Assurément, la volonté, comme nous l'avons vu, se comprend comme l'arbitre entre les désirs ou entre la raison et les désirs, et en tant que telle, elle doit être libre d'être déterminée par la raison ou bien par les désirs. Et comme cela a été souligné depuis Augustin jusqu'à Duns Scott, Nietzsche ou Kant, ou bien la volonté est libre ou bien elle n'existe pas; elle doit être la « cause totale d'elle-même » (Duns Scott), car si on veut lui assigner une cause, on se trouve pris dans une régression causale à l'infini, on est conduit à demander chaque fois quelle est la cause de cette cause. Augustin l'a indiqué dans le *De libero arbitrio* (3.17). C'est une faculté mentale, découverte par Paul, élaborée par Augustin, et depuis lors interprétée et réinterprétée comme nulle autre faculté humaine ne l'a été. Mais la question de son existence effective a aussi toujours été débattue dans une bien plus grande mesure que celle de la raison, du désir ou de toute autre de nos facultés. Le paradoxe, pour faire court, est le suivant : ce n'est qu'avec la découverte de la volonté comme siège de la liberté humaine qu'il est apparu aux hommes qu'ils pourraient ne pas être libres, même s'ils n'étaient contraints ni par des forces naturelles ni par le destin ni par leurs congénères. Bien sûr, on a toujours su que l'homme pouvait être esclave de ses désirs et que la modération et la maîtrise de soi sont les signes d'un homme libre. On jugeait que les hommes qui ne savaient pas se maîtriser avaient une âme d'esclave, tel l'homme vaincu à la guerre qui s'autorisait à se livrer comme prisonnier et à être vendu comme esclave au lieu de se suicider. On changeait de statut si on était lâche ou fou. Le

problème s'est posé, comme nous l'avons vu, quand on a découvert que le « je veux » et le « je peux » ne sont pas identiques, quelles que soient les circonstances extérieures. De plus, le « je veux mais ne peux pas » n'est pas la même chose que lorsqu'un homme paralysé dit : « Je veux bouger mes membres, mais je ne peux pas »; en ce cas, le corps résiste à l'esprit. Au contraire, les perplexités de la volonté ne deviennent évidentes que lorsque l'esprit dit lui-même quoi faire. On peut représenter cela par la brisure de la volonté qui, en même temps, veut et ne veut pas. La question est alors : puis-je être dit libre, c'est-à-dire non contraint par les autres ou par la nécessité, si je fais ce que je ne veux pas ou bien, à l'inverse, suis-je libre si je réussis à faire ce que je veux ? Cette question de savoir si les hommes sont libres quand ils commencent à agir ne peut être résolue de façon démonstrative, car l'acte lui-même est toujours pris dans une suite d'occurrences dans le contexte desquelles il semble être causé par d'autres occurrences — c'est-à-dire qu'il est pris dans un contexte de causalité. D'un autre côté, on a dit sans cesse qu'aucun précepte de nature morale ou bien religieuse ne pouvait avoir de sens si on ne présupposait pas la liberté humaine, ce qui est vrai et assez évident; mais c'est une simple hypothèse. Tout ce qu'on peut dire, c'est ce qu'a énoncé Nietzsche : il existe deux hypothèses, l'hypothèse de la science selon laquelle il n'y a pas de volonté, et celle du bon sens d'après laquelle la volonté est libre. Et celle-ci est « le sentiment régnant, dont nous n'arrivons pas à nous détacher, l'hypothèse de la science fût-elle prouvée » (*La Volonté de puissance*, 667). Autrement dit, dès que nous commençons à agir, nous supposons que nous sommes libres, que ce soit vrai ou non. Ce serait, semble-t-il, une preuve suffisante si nous n'étions que des êtres agissants. Mais le problème, c'est que nous ne le sommes pas, et dès que nous cessons d'agir et commençons à

regarder ce que nous avons fait avec les autres, ou même comment cet acte spécifique s'inscrit dans toute la texture de notre vie, l'affaire redevient très douteuse. Rétrospectivement, tout semble s'expliquer par des causes, par des précédents ou par des circonstances, de sorte que nous devons admettre la légitimité des deux hypothèses, chacune étant valide dans son domaine d'expérience.

Le procédé que la philosophie a traditionnellement utilisé pour sortir de cette impasse est en réalité assez simple, même s'il peut sembler compliqué dans certains cas particuliers. La difficulté tient au fait qu'il y a ici quelque chose qui n'est déterminé par rien et cependant qui n'est pas arbitraire ; l'arbitre ne doit pas arbitrer arbitrairement. Ce qu'il y a derrière la volonté comme arbitre entre les désirs ou entre la raison et les désirs, c'est qu'*omnes homines beatus esse volunt*, c'est-à-dire que tous les hommes tendent à être heureux, à graviter vers le bonheur. J'utilise ici le mot « graviter » afin d'indiquer qu'on entend ici davantage que des désirs, des élans, des appétits et ainsi de suite, tout cela pouvant être satisfait en partie et pourtant laisser l'homme dans son ensemble, dans la totalité de sa vie, « malheureux ». Donc, selon cette interprétation, la volonté, bien qu'elle ne soit déterminée par aucune cause spécifique, dérive de ce fondement de gravitation supposé commun à tous les hommes. Pour caricaturer, ce n'est pas seulement comme si l'homme, à chaque moment de sa vie, voulait pouvoir dire : « Je suis heureux, je suis heureux, je suis heureux », mais comme si l'homme à la fin de sa vie voulait pouvoir dire : « J'ai été heureux. » Selon les moralistes, cela ne devrait être possible que pour les gens qui ne sont pas méchants, ce qui, hélas, n'est rien de plus qu'une supposition. Si nous revenons à notre bon vieux critère socratique, selon lequel le bonheur signifierait être en paix avec soi-même, on pourrait dire que les méchants ont perdu la capa-

cité ne serait-ce que de se poser la question et d'y répondre, puisque, étant en désaccord avec eux-mêmes, ils ont perdu la capacité à être deux en un dans le dialogue de pensée. Ce raisonnement apparaît sous une forme différente chez Augustin, qui soutenait que « l'homme qui, connaissant le bien, ne parvient pas à le faire, perd le pouvoir de savoir ce qui est bien ; et l'homme qui, ayant le pouvoir de bien faire, ne le veut pas perd le pouvoir de faire ce qu'il veut » (*De libero arbitrio*, 3.19.53). Autrement dit, l'homme qui agit contre la poussée gravitationnelle vers le bonheur perd le pouvoir d'être heureux ou malheureux. C'est difficile à soutenir si le bonheur est en réalité le centre gravitationnel de tout son être, et que nous trouvons ce raisonnement plausible ou non, la vérité est qu'il perd beaucoup de sa crédibilité, voire toute, du simple fait que les mêmes gens qui l'ont avancé sous une forme ou sous une autre — de Platon aux philosophes de l'éthique chrétiens et aux hommes d'État révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle — le croyaient nécessaire pour menacer les « méchants » d'un grand « malheur » dans la vie future ; ces gens tenant pratiquement pour assurée cette « espèce d'hommes » que les moralistes, en théorie, avaient l'habitude de passer sous silence.

Nous laisserons donc de côté cette question dérangeante du bonheur. Le bonheur des méchants qui réussissent a toujours été l'un des faits les plus gênants de la vie qu'il n'apporte rien d'expliquer. Il nous suffit de traiter la notion complémentaire des gens qui font le bien ou sont corrects *parce* qu'ils veulent être heureux. Pour citer encore Nietzsche, « si quelqu'un nous dit qu'il lui fallait des raisons pour rester correct, nous ne pouvons plus lui faire confiance ; nous éviterons sûrement sa compagnie — après tout, ne peut-il changer d'avis ? » Et ainsi nous revenons à la faculté de pure spontanéité qui nous pousse à agir *et* arbitre entre des raisons sans leur être soumise. Jusqu'à

présent, nous avons parlé sans distinction de ces deux fonctions de la volonté, de ses pouvoirs d'instigation et d'arbitrage. Toutes nos descriptions tirées de Paul et d'Augustin sur la séparation en deux de la volonté, le « je veux mais ne peux pas » de Paul, le « je veux et ne veux pas » d'Augustin, ne s'appliquent en réalité à la volonté que dans la mesure où elle pousse à l'action et non dans sa fonction d'arbitrage. Car cette dernière fonction est en réalité la même chose que le jugement ; la volonté est convoquée pour juger entre des propositions différentes et opposées, et la question de savoir si on doit dire que cette faculté de jugement, qui est l'une des facultés les plus mystérieuses de l'esprit humain, est la volonté, la raison ou peut-être une troisième faculté mentale reste au moins ouverte.

Quant à la première fonction de la volonté, son pouvoir instigateur, nous trouvons chez Nietzsche deux descriptions qui ne sont pas liées et, comme nous le verrons, qui sont contradictoires. Commençons par la description qui suit la conception traditionnelle, c'est-à-dire augustiniennne. « Vouloir n'est pas la même chose que désirer, appéter, avoir besoin : ce qui le différencie de tout cela, c'est l'élément de Commandement. [...] Que quelque chose soit commandé, c'est inhérent au vouloir » (*La Volonté de puissance*, 668). Et, dans un autre contexte : « Un homme qui veut — donne un ordre à un quelque chose en lui qui obéit [...]. Mais que l'on prête attention à présent à ce qu'il y a de plus singulier dans la volonté — dans cette chose si multiple pour laquelle le peuple n'a qu'un mot unique : dans la mesure où, dans le cas qui nous occupe, nous sommes simultanément ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent, et qu'en tant que nous obéissons, nous connaissons les sentiments de contrainte, de pression, d'oppression, de résistance, de mouvement qui d'ordinaire se déclenchent automatiquement à la suite de l'acte de volonté ;

dans la mesure où nous avons l'habitude de passer outre cette dualité et de nous abuser nous-mêmes à son sujet grâce au concept synthétique "je", toute une chaîne de conclusions erronées, et par conséquent de fausses évaluations au sujet de la volonté elle-même, s'est encore agrégée au vouloir — de sorte que celui qui veut croit de bonne fois que vouloir suffit à l'action. Comme dans la plupart des cas, on n'a voulu que là où l'on était en droit d'attendre l'effet de l'ordre, donc l'obéissance, donc l'action, l'apparence d'une nécessité de l'effet s'est traduite dans le sentiment ; bref, celui qui veut croit avec un haut degré de certitude que volonté et action sont en quelque façon une seule et même chose³⁸. »

Cette interprétation est traditionnelle dans la mesure où elle insiste sur la brisure de la volonté, dont la paralysie interne, selon les enseignements chrétiens ou pauliniens, ne peut être guérie que par la grâce divine. Elle ne dévie de façon cruciale de cette interprétation qu'en ce qu'elle croit détecter dans le siècle interne de la volonté une sorte de truc en vertu duquel nous devenons capables de ne nous identifier qu'avec la partie qui commande et d'ignorer les sentiments déplaisants et paralysants d'être contraints et donc d'être appelés à résister. Nietzsche lui-même disait que, bien que générale, c'était une illusion. En nous identifiant à celui qui formule les commandements, nous faisons l'expérience du sentiment de supériorité qui dérive de l'exercice du pouvoir. Cette description, est-on conduit à penser, serait juste si vouloir pouvait s'épuiser dans le simple acte de vouloir, sans avoir à passer à l'accomplissement. La brisure de la volonté, comme nous l'avons vu, devient manifeste lorsqu'on en vient à l'accomplissement, et les sentiments que recouvre une illusion salutaire tant que je ne suis pas amené à livrer le paquet, pour ainsi dire, cessent lorsqu'on découvre que *velle* et *posse*, le « je veux » et le « je peux » ne sont pas identiques.

Ou, pour reprendre les termes de Nietzsche : « La volonté veut être son maître », et elle apprend que, si l'esprit se commande à lui-même et pas seulement au corps (où il est immédiatement obéi, comme Augustin nous l'a dit), cela signifie que je fais de moi un esclave — que je noie la relation maître-esclave dont l'essence nie la liberté dans la relation que j'établis entre moi et moi-même. Donc, le siècle célèbre de la liberté devient le destructeur de toute liberté³⁹.

Et puis, il y a un important nouveau facteur qui intervient dans cette discussion et qui n'a pas été mentionné auparavant, l'élément de plaisir, que Nietzsche comprenait comme inhérent au sentiment de détenir un pouvoir sur les autres. La philosophie de Nietzsche repose donc sur son équation entre la volonté et la volonté de puissance ; il ne nie pas la brisure de la volonté en deux qu'il appelle « les oscillations entre le oui et le non » (*La Volonté de puissance*, 693), la présence simultanée du plaisir et du déplaisir dans chaque acte de vouloir, mais il compte les sentiments négatifs d'être contraint et de résister parmi les obstacles nécessaires sans lesquels la volonté ne connaîtrait pas son pouvoir. Évidemment, c'est une description juste du principe de plaisir ; la pure absence de douleur ne peut causer de plaisir, et une volonté qui ne surmonte pas de résistance ne peut éveiller des sentiments agréables. Nietzsche, suivant délibérément les philosophies hédonistes antiques reformulées en termes sensualistes modernes, en particulier à travers le « calcul des peines et des plaisirs » de Bentham, faisait reposer sa description du plaisir sur l'expérience consistant à être libéré de la douleur, et non sur l'absence de douleur ou la simple présence du plaisir. L'intensité de cette sensation d'être libéré de la douleur n'est pas en doute ; elle n'est contrebalancée en intensité que par la sensation de douleur elle-même, qui est toujours plus intense que ne peut l'être tout plaisir qui n'est pas lié à la douleur. Sans

aucun doute le plaisir de boire le vin le plus délicieux ne peut-il se comparer en intensité à celui que ressent un homme désespérément assoiffé qui boit un verre d'eau. Cependant, cette auto-interprétation est erronée même selon les descriptions de Nietzsche. La source du plaisir, il la plaçait dans le sentiment que « volonté et action sont en quelque sorte une seule et même chose » (*dass Wille und Aktion irgendwie eins sein, Par-delà le bien et le mal*, 19), c'est-à-dire dans le « je veux et je peux », indépendamment des sentiments négatifs — la douleur et la libération de la douleur —, de même que la joie de boire un verre de vin est indépendante du sentiment de soif et du plaisir de la désaltérer, et n'est pas liée à eux.

Nous trouvons donc chez Nietzsche une autre analyse de la volonté qui reprend le motif du plaisir mais l'explique différemment. Dans l'équation entre la volonté et la volonté de puissance, la puissance n'est aucunement ce que la volonté désire ou veut, ce n'est pas son but et pas son contenu ! La volonté et la puissance, ou le sentiment de puissance, sont identiques (*La Volonté de puissance*, 692). Le but de la volonté est de vouloir, de même que la fin de la vie est de vivre. Le fait d'être puissant est inhérent au vouloir quel que puisse être l'objet ou le but. Donc, la volonté dont le but est l'humilité n'est pas moins puissante que la volonté dont la fin est d'exercer du pouvoir sur les autres. Le fait d'être puissant, le simple potentiel de l'acte de vouloir lui-même, Nietzsche l'explique comme un phénomène d'abondance, comme l'indication d'une force qui va au-delà de la force nécessaire pour satisfaire les besoins de la vie quotidienne. « Par le mot "liberté de la volonté", nous signifions ce sentiment d'un surplus de force. » Il y a là encore une légère analogie avec le principe de plaisir : de même qu'on ne peut apprécier un bon verre de vin que quand on n'est pas assoiffé, cas dans lequel n'importe quel liquide pourrait faire l'affaire, de même la faculté

de vouloir ne peut apparaître qu'après qu'on a obtenu tout ce qui est indispensable pour simplement survivre. Ce surcroît de force est alors identifié par Nietzsche à l'élan créateur; c'est la racine de toute productivité. Si c'était vrai (et je pense que toutes les données de l'expérience plaident en faveur de cette interprétation), on pourrait expliquer pourquoi la volonté est considérée comme la source de la spontanéité qui pousse à l'action — alors que la conception de la volonté selon laquelle elle révèle l'impuissance dernière de l'homme en vertu de sa nature dialectique ne peut que conduire à une complète paralysie de toutes les forces sauf si on s'appuie sur l'aide divine, comme dans toute l'éthique strictement chrétienne. Et c'est bien sûr aussi cette abondance de force, cette générosité extravagante ou cette «volonté surabondante» qui pousse les hommes à vouloir et à aimer faire le bien (*La Volonté de puissance*, 749). Ce qui est des plus évidents chez les quelques hommes que nous connaissons qui ont consacré toute leur vie à «faire le bien», comme Jésus de Nazareth ou saint François d'Assise, ce n'est certainement pas l'humilité, mais plutôt une force surabondante, peut-être pas de caractère mais liée à leur nature même.

Il est important de comprendre que la «surabondance de la volonté» issue d'un surplus de force n'indique aucune fin spécifique. Nietzsche l'a souligné dans le passage suivant : nous devons «distinguer la cause de l'agir de la cause de l'agir de telle ou telle manière, de l'agir-dans-cette-direction, de l'agir-envisant-ce-but. La première espèce de cause est un quantum de force accumulée qui attend d'être utilisée de n'importe quelle manière, dans n'importe quel but; la seconde espèce est en revanche quelque chose de tout à fait insignifiant comparé à cette force, un petit hasard la plupart du temps, conformément auquel ce quantum se «déclenche» désormais d'une manière unique et déterminée : l'allumette par rapport au baril

de poudre⁴⁰. » Sans aucun doute ce texte sous-estime-t-il gravement ces causes prétendument secondaires, lesquelles, après tout, comprennent la question moralement décisive de savoir si la volonté de faire penche dans la direction de faire bien ou de faire mal. Cette sous-estimation est compréhensible dans le cadre de la philosophie de Nietzsche — si l'accumulation étonnante de questions et de problèmes, et l'expérimentation constante à leur propos sans jamais de résultat sans équivoque peut être appelée une philosophie.

Toutefois, ce n'est pas la philosophie de Nietzsche qui nous intéresse ici, mais exclusivement certaines découvertes concernant la faculté qu'est la volonté. Et nous pouvons lui être reconnaissants d'avoir au moins fait la distinction entre deux facteurs qui sont confondus dans les discussions traditionnelles aussi bien que modernes sur la volonté, à savoir sa fonction de commandement et sa fonction d'arbitre, la volonté convoquée et appelée à juger de demandes conflictuelles, étant présumé qu'elle sait dire ce qui est juste et ce qui est injuste. Dans la tradition, toute la question de la volonté libre est discutée sous le titre du *liberum arbitrium*, du libre arbitre, de sorte que, dans la discussion portant sur les questions morales, l'accent s'est entièrement déplacé de la cause de l'action en tant que telle à la question de savoir quels buts rechercher et quelles décisions prendre. Autrement dit, la fonction de commandement de la volonté (qui faisait tant difficulté dans l'esprit de Paul et d'Augustin) disparaît au second plan, et sa fonction de jugement (à savoir le fait qu'elle peut distinguer clairement et librement entre le juste et l'injuste) vient au premier plan. La raison n'en est pas difficile à deviner. Le christianisme devenant une institution, le «tu dois» ou le «tu ne dois pas» qui commande est de plus en plus exclusivement apparu comme une voix venue de l'extérieur, que ce soit la voix de Dieu parlant directement à l'homme ou celle de l'autorité

ecclésiastique chargée de faire entendre la voix de Dieu aux croyants. La question a de plus en plus consisté à savoir si l'homme possède ou non un organe en lui qui peut distinguer entre des voix en conflit. Cet organe, selon le sens du mot latin *liberum arbitrium*, se caractérisait par le même désintéressement que nous exigeons de la fonction de jugement qui opère dans les poursuites judiciaires, où le juge ou bien le jury sont disqualifiés quand ils ont un intérêt dans l'affaire placée sous leur juridiction. L'arbitre était à l'origine l'homme qui abordait (*adbitere*) une occurrence en position de spectateur non concerné, de témoin, et parce qu'il n'était pas concerné était réputé capable de jugement impartial. Donc, la liberté de la volonté en tant que *liberum arbitrium* implique son impartialité — elle n'implique pas l'inexplicable source de spontanéité qui pousse à l'action⁴¹.

Mais ce sont là des questions historiques, et nous devons maintenant faire porter notre attention sur la question du jugement, le vrai arbitre entre le juste et l'injuste, le beau et le laid, le vrai et le non-vrai. Nous nous intéressons ici seulement à la question de savoir comment nous pouvons dire ce qui est juste et ce qui est injuste, mais assez curieusement, Kant lui-même, bien qu'il n'ait été en aucune façon particulièrement sensible aux arts, a abordé ce problème par la question : comment dire ce qui est beau et ce qui est laid ? À l'origine, il estimait que sa *Critique du jugement* était une critique du goût. Il supposait qu'un tel problème ne se posait pas pour le Vrai et le Juste, puisqu'il croyait que, de même que la raison humaine dans sa capacité théorique connaît par elle-même la vérité, sans l'aide d'une autre faculté mentale, cette même raison dans sa capacité pratique connaît « la loi morale en moi ». Il définissait le jugement comme la faculté qui entre toujours en jeu quand nous sommes confrontés à ce qui est particulier ; le jugement statue sur la relation entre le particulier et le général, que le

général soit une règle, une norme, un idéal ou une autre sorte de mesure. Dans toutes les manifestations de la raison et de la connaissance, le jugement subsume le particulier sous sa bonne règle générale. Même cette opération apparemment simple comporte ses difficultés, car comme il n'existe pas de règles pour subsumer, cela doit se décider librement. Donc, « le manque de jugement est proprement ce que l'on appelle stupidité, et à ce vice, il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée [...] peut fort bien arriver par l'instruction jusqu'à l'érudition. Mais, comme alors, le plus souvent, ce défaut accompagne aussi l'autre, il n'est pas rare de trouver des hommes très instruits qui laissent incessamment apercevoir dans l'usage qu'ils font de leur science ce vice irrémédiable⁴². » La question se corse un peu quand on en vient aux jugements où aucune règle ni norme fixe ne s'applique, comme dans les questions relevant du goût, et où, donc, le « général » doit être considéré comme contenu dans le particulier. Personne ne peut définir la Beauté ; et quand je dis que cette tulipe particulière est belle, je ne veux pas dire que toutes les tulipes sont belles et donc celle-ci aussi, je n'applique pas non plus un concept de la beauté valide pour tous les objets. Ce qu'est la Beauté, qui est quelque chose de général, je le sais parce que je la vois et la formule quand je suis confronté à elle dans des instances particulières. Comment est-ce que je connais et pourquoi est-ce que j'affirme une certaine validité dans de tels jugements ? Ces interrogations représentent une forme très simplifiée des questions centrales qui inspirent la *Critique du jugement*.

Mais plus généralement, nous pouvons dire que le manque de jugement se montre dans tous les domaines : nous l'appelons stupidité dans les questions intellectuelles (cognitives), manque de goût dans les questions esthétiques et aveuglement moral ou insanité quand il s'agit de se conduire. Et le contraire de tous

ces défauts spécifiques, le fondement même dont provient le jugement quand il s'exerce, est le sens commun, d'après Kant. Lui-même a analysé les jugements esthétiques primaires, parce qu'il lui semblait que ce n'était que dans ce domaine que nous jugions sans disposer de règles générales vraies de façon démontrable ou évidentes par elles-mêmes. Si donc je dois maintenant me servir des résultats qu'il a obtenus dans le domaine de la morale, je suppose que le domaine des relations humaines, de la conduite et les phénomènes auxquels nous sommes confrontés sont en quelque sorte de même nature. Pour me justifier, je vous rappellerai notre première séance, quand j'ai expliqué le contexte peu agréable d'expériences factuelles qui ont donné lieu à ces considérations.

J'ai mentionné l'effondrement total des normes morales et religieuses chez des gens qui, selon toute apparence, y avaient toujours fermement cru, et j'ai aussi mentionné le fait indéniable que les gens qui se sont débrouillés pour ne pas être emportés par le tourbillon n'étaient aucunement les « moralistes », les personnes qui avaient toujours défendu les règles de bonne conduite, mais au contraire, très souvent, celles qui avaient été convaincues, même avant la débâcle, de la non-validité objective de ces normes en elles-mêmes. Donc, en théorie, nous nous retrouvons aujourd'hui dans la même situation que celle dans laquelle s'est trouvé le XVIII^e siècle à l'égard des simples jugements de goût. Kant était choqué par le fait que la question de la beauté doive se décider arbitrairement, sans possibilité de discussion et d'accord mutuel, dans l'esprit du *de gustibus non disputandum est*. Même dans des circonstances qui sont bien loin de friser la catastrophe, nous nous trouvons nous-mêmes aujourd'hui le plus souvent dans la même position quand il s'agit de discuter de questions morales. Revenons donc à Kant.

Pour lui, le sens commun ne voulait pas dire un

sens commun à nous tous, mais strictement le sens qui nous fait former avec les autres une communauté, qui nous en rend membres et nous permet de communiquer les choses que nous fournissent nos cinq sens privés. Cela, il le fait avec l'aide d'une autre faculté, la faculté d'imagination (qui était pour Kant la plus mystérieuse). L'imagination ou la représentation — il y a une différence entre les deux que nous pouvons négliger ici — désigne mon aptitude à avoir dans mon esprit une image de quelque chose qui n'est pas présent. La représentation rend présent ce qui est absent — par exemple le George Washington Bridge. Mais tandis que je peux convoquer devant l'œil de mon esprit le pont qui est au loin, j'ai en réalité deux imaginations ou représentations dans mon esprit : premièrement, ce pont particulier que j'ai souvent vu et, deuxièmement, une image schématique du pont en tant que tel, grâce à laquelle je peux reconnaître et identifier n'importe quel pont particulier, dont celui-ci, comme étant un pont. Ce deuxième pont schématique n'apparaît jamais devant mes yeux corporels ; dès que je le couche sur le papier, il devient un pont particulier, il cesse d'être un simple schéma. Maintenant, la même capacité représentative sans laquelle aucune connaissance ne serait possible s'étend aux autres gens, et les schémas qui apparaissent dans la connaissance deviennent des exemples pour le jugement. Le sens commun, en vertu de sa capacité imaginative, peut avoir présent en lui tout ce qui est en réalité absent. Je peux, comme dit Kant, penser à la place de quelqu'un d'autre, de sorte que, quand quelqu'un juge que ceci est beau, il ne veut pas simplement dire : ceci me plaît (comme si, par exemple, la soupe au poulet me plaisait mais peut ne pas plaire à d'autres), mais il exige l'assentiment des autres parce qu'en jugeant, il les a déjà pris en compte et espère donc que son jugement aura une certaine validité générale, bien que peut-être pas universelle. Cette

validité ira aussi loin que la communauté dont mon sens commun me rend membre — Kant, qui se pensait citoyen du monde, espérait qu'elle atteindrait la communauté qu'est l'humanité tout entière. Il appelle cela une « mentalité élargie », signifiant par là que, sans cet accord, l'homme ne serait pas fait pour des relations civilisées. Le nœud de la question est le fait que mon jugement d'un cas particulier ne dépend pas simplement de ma perception, mais du fait que je me représente à moi-même quelque chose que je ne perçois pas. Illustrons-le : supposons que je regarde un taudis et que je perçoive dans ce bâtiment particulier la notion générale qu'il ne montre pas directement, la notion de pauvreté et de misère. J'arrive à cette notion en me représentant comment je me sentirais si je devais vivre là, c'est-à-dire que j'essaie de penser à la place de celui qui habite un taudis. Le jugement auquel je parviendrai ne sera en aucune manière nécessairement le même que celui des habitants que le temps passé et le désespoir ont acculés à se moquer de leur situation, mais il deviendra un exemple parlant pour mon jugement ultérieur sur ces affaires. De plus, alors que je prends en compte les autres quand je juge, cela ne veut pas dire que je conforme mon jugement au leur. Je parle encore de ma propre voix et je ne compte pas les signes d'assentiment afin d'arriver à ce que je crois juste. Mais mon jugement n'est plus subjectif non plus, au sens où je parviendrais à mes conclusions en ne prenant que moi-même en compte.

Toutefois, si je prends en compte les autres en rendant mon jugement, ces autres ne comprennent pas tout le monde ; Kant dit explicitement que la validité de tels jugements ne peut s'étendre « à toute la sphère des sujets qui jugent », aux gens qui jugent aussi. Pour le dire différemment, il n'appartient pas à ceux qui refusent de juger de discuter la validité de mon jugement. Le sens commun avec lequel je juge

est un sens général, et à la question : « Comment quelqu'un peut juger avec un sens commun alors qu'il contemple l'objet du jugement selon son sens privé ? » Kant répondrait que la communauté des hommes produit un sens commun. La validité du sens commun vient des relations entre les gens — tout comme nous avons dit que la pensée vient de la relation avec moi-même. (« Penser, c'est parler avec soi-même [...] ; c'est par conséquent s'entendre soi-même intérieurement⁴³ ».) Cependant, compte tenu de ces restrictions, on peut dire que plus je peux rendre présentes dans ma pensée de positions de gens et donc les prendre en compte dans mon jugement, plus il sera *représentatif*. La validité de ces jugements ne serait ni objective et universelle ni subjective, c'est-à-dire dépendante du caprice individuel, mais intersubjective ou représentative. Cette sorte de pensée représentative, qui n'est possible que grâce à l'imagination, exige certains sacrifices. Kant écrit que « nous devons pour ainsi dire renoncer à nous-mêmes pour les autres » — et c'est davantage qu'une curiosité si ce déni de l'intéressement n'apparaît pas dans le contexte de sa philosophie morale, mais dans celui des jugements simplement esthétiques. La raison en est le sens commun. Si le sens commun, le sens grâce auquel nous sommes membres d'une communauté, est la mère du jugement, alors même un tableau ou un poème, sans compter une question morale, peuvent être jugés sans invoquer et peser silencieusement le jugement des autres, auquel je me réfère de même que je réfère au schéma du pont pour reconnaître d'autres ponts. « Dans le goût, dit Kant, l'égoïsme est dépassé » — nous sommes considérés au sens originel du mot, nous prenons en considération l'existence des autres et nous devons essayer de gagner leur assentiment, de « rechercher leur consentement », comme le dit Kant. Dans la morale kantienne, rien de tel n'est nécessaire : nous agissons comme des êtres intelligents et les lois que

nous suivons seraient valides pour tous les êtres intelligents — y compris les habitants d'autres planètes, les anges et Dieu lui-même. Nous ne sommes pas considérés car nous avons besoin de prendre en considération les positions des autres et nous ne considérons pas les conséquences de notre acte qui sont immatérielles pour la loi ou la bonté de la volonté dont provient l'acte. Ce n'est que lorsqu'il s'agit de ces jugements de goût que Kant trouve une situation dans laquelle le : « Il vaut mieux être en désaccord avec le monde entier que de l'être avec soi-même » socratique perd un peu de sa validité. Ici, je peux ne pas être en désaccord avec le monde entier, et pourtant, je peux me trouver en désaccord avec une bonne part de lui. Si on envisage la morale davantage que dans son aspect négatif — ce qui nous retient de mal agir, ce qui peut vouloir dire ce qui nous retient de rien faire —, alors nous devons envisager la conduite humaine dans les termes que Kant estimait adaptés seulement à la conduite esthétique, pour ainsi dire. Et la raison pour laquelle il a découvert une signification morale dans cette sphère en apparence si différente de la vie humaine est que ce n'est qu'ici qu'il a envisagé les hommes au pluriel, les hommes vivant en communauté. C'est donc dans ce contexte que nous rencontrons l'arbitre impartial qu'est la volonté en tant que *liberum arbitrium*. L'« appréciation désintéressée » est comme on le sait la définition que donne Kant de ce que nous ressentons en face de la beauté. Donc, l'égoïsme ne peut être dépassé par un enseignement moral, lequel me renvoie au contraire toujours à moi-même ; mais, pour reprendre les mots de Kant, « à l'égoïsme, on ne peut opposer que le pluralisme : cette manière de penser consiste à ne pas se considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi le tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde⁴⁴ ».

Quand nous repensons maintenant aux normes

objectives et aux règles de comportement selon lesquelles nous nous conduisons dans la vie de tous les jours, sans beaucoup réfléchir et sans beaucoup penser au sens de Kant, c'est-à-dire quand, en réalité, nous subsumons des cas particuliers sous des règles générales sans jamais nous interroger sur ces règles, la question se pose de savoir s'il se trouve quoi que ce soit à quoi nous raccrocher quand nous sommes appelés à décider de ce qui est juste et de ce qui est injuste, comme lorsque nous décidons que ceci est beau et que ceci est laid. La réponse à cette question est : oui et non. Oui — si nous entendons par là des normes généralement admises comme on en a dans chaque communauté à l'égard des us et coutumes, c'est-à-dire à l'égard des *mores* de la morale. Cependant, les affaires où il est question du juste et de l'injuste ne se décident pas comme les manières de table, comme s'il n'était question que d'avoir une conduite acceptable. Et il existe quelque chose à quoi le sens commun, quand il s'élève au niveau du jugement, nous raccroche : c'est l'exemple. Kant dit : « Les exemples sont les béquilles du jugement » (*Critique de la raison pure*, 149), et il a aussi donné à la « pensée représentative » présente dans le jugement où le particulier ne peut être subsumé sous quelque chose de général le nom de « pensée exemplaire ». On ne peut se raccrocher à quelque chose de général, seulement à quelque chose de particulier qui est devenu un exemple. D'une certaine manière, cet exemple ressemble au bâtiment schématique que je transporte dans mon esprit pour reconnaître comme des bâtiments toutes les structures qui sont habitées par quelque chose ou quelqu'un. Mais l'exemple, contrairement au schéma, est censé nous donner une différence qualitative. Illustrons cette différence avec un cas extérieur à la sphère morale et demandons-nous ce qu'est une table. Pour répondre à cette question, vous pouvez en appeler à la forme ou au schéma (kantien) d'une table présente dans

vosre imagination et auquel chaque table doit se conformer afin d'en être une. Appelons cela la *table schématique* (ce qui est incidemment presque la même chose que la table « idéale », l'Idée de table chez Platon). Vous pouvez aussi rassembler toutes sortes de tables, les débarrasser de leurs qualités secondes, comme la couleur, le nombre de pieds, le matériau, etc., jusqu'à arriver aux qualités minimales communes à toutes. Appelons cela la *table abstraite*. Vous pouvez encore choisir la meilleure de toutes les tables que vous connaissez ou pouvez imaginer, et dire que c'est un exemple de la façon dont il faut construire les tables et de ce à quoi elles doivent ressembler. Appelons cela la *table exemplaire*. Ce que vous avez fait, c'est d'isoler, *eximere*, un cas particulier, qui devient maintenant valide pour d'autres cas particuliers. Dans les sciences historiques et politiques, beaucoup de concepts sont apparus de cette façon. La plupart des vertus et des vices politiques ont été pensés en termes d'individus exemplaires : Achille pour le courage, Solon pour la vision (sagesse), etc. Prenez le cas du césarisme ou du bonapartisme : on a pris Napoléon ou César en exemple, c'est-à-dire en tant qu'une personne particulière manifestant des qualités valides dans d'autres cas. Assurément, celui qui ne sait pas qui étaient César ou Napoléon ne peut comprendre ce dont on parle si on parle de césarisme ou de bonapartisme. La validité du concept est donc restreinte, mais dans le cadre de ses restrictions, elle n'en est pas moins valide.

Les exemples, qui sont les « béquilles » de toutes les activités de jugement, sont aussi et tout particulièrement les repères de toute la pensée morale. Si l'antique et jadis très paradoxale affirmation : « Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une » a gagné le consentement des hommes civilisés, cela est principalement dû au fait que Socrate a donné l'exemple et est donc devenu un exemple d'une cer-

taine façon de se conduire et d'une certaine manière de décider entre le juste et l'injuste. Cette position est encore résumée chez Nietzsche — le dernier philosophe, est-on tenté de dire, à prendre au sérieux les questions morales et donc à penser et analyser en profondeur toutes les positions morales antérieures. Il a dit : « C'est dénaturer la morale que de séparer l'acte de l'agent, de diriger la haine ou le mépris contre le "péché" [l'action au lieu de son auteur], de croire qu'une action peut être bien ou mal en elle-même. [Dans toute action], tout dépend de qui l'accomplit, le même "crime" peut être dans un cas le plus grand privilège et dans un autre le stigmate [du mal]. En réalité, c'est la relativité à soi de celui qui juge qui interprète une action ou plutôt son agent eu égard à [...] la ressemblance ou "non-affinité" entre l'agent et le juge » (*La Volonté de puissance*, 292). Nous jugeons et disons ce qui est juste et ce qui est injuste en ayant présent à l'esprit un incident ou une personne, absents dans le temps ou l'espace, et qui sont devenus des exemples. Il existe beaucoup d'exemples de ce genre. Ils peuvent remonter loin dans le passé ou être encore vivants. Nul besoin qu'ils aient été historiquement réels ; comme le fit un jour remarquer Jefferson, « le meurtre fictif de Duncan par Macbeth » excite en nous « une aussi grande horreur de la monstruosité que celui d'Henri IV » et « la lecture du *Roi Lear* imprime plus efficacement un sentiment vivant et durable de devoir filial que tous les arides volumes d'éthique et de théologie qui ont jamais été écrits ». (Ce que le professeur d'éthique est le seul à pouvoir dire.)

Évidemment, je n'ai ni le temps ni probablement l'aptitude de mettre toutes les barres aux « t » et tous les points sur les « i », c'est-à-dire de répondre même sous la forme la plus brève à toutes les questions que j'ai moi-même soulevées pendant ces quatre conférences. Je peux seulement espérer que certaines

indications au moins quant à la façon dont nous pouvons penser et aborder ces problèmes difficiles et urgents sont devenues apparentes. En conclusion, permettez-moi seulement deux commentaires de plus. De notre discussion d'aujourd'hui sur Kant, j'espère qu'il est devenu plus clair pourquoi j'ai soulevé, au moyen de Cicéron et de Maître Eckhart, la question de savoir avec qui nous voulons être. J'ai tenté de montrer que nos décisions quant au juste et à l'injuste dépendront de quelle compagnie nous choisissons, de ceux avec qui nous souhaitons passer notre vie. Et j'insiste, cette compagnie, on la choisit en pensant à des exemples, à des exemples de personnes mortes ou vivantes, réelles ou fictives, et à des exemples d'incidents, passés ou présents. Dans le cas peu probable où quelqu'un viendrait nous dire qu'il préférerait vivre en compagnie de Barbe Bleue et donc le prendre pour exemple, la seule chose à faire est de s'assurer que jamais il ne s'approchera de nous. Mais la probabilité pour que quelqu'un vienne nous dire qu'il s'en moque et que n'importe quelle compagnie fera l'affaire est, je le crains, bien plus forte. D'un point de vue moral et même politique, cette indifférence, bien qu'assez commune, est le plus grand danger. En liaison et à peine moins dangereux, il y a un autre phénomène moderne très courant : la tendance généralisée à refuser complètement de juger. C'est de la mauvaise grâce ou de l'inaptitude à choisir ses exemples et sa compagnie, ainsi que de la mauvaise grâce ou de l'inaptitude à se relier aux autres par le jugement, que proviennent les *skandala* réels, les vraies pierres d'achoppement, celles que les pouvoirs humains ne peuvent enlever parce qu'elles n'ont pas pour cause des motifs humains et humainement compréhensibles. Là est l'horreur et, en même temps, la banalité du mal.