Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 3

Artikel: Le paradoxe socratique
Autor: Moreau, Joseph
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381117

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 269-279

LE PARADOXE SOCRATIQUE

JOSEPH MOREAU

Il est une question depuis longtemps débattue et toujours irritante, c'est-à-dire qui excite la curiosité et embarrasse la réflexion, qui tourmente l'esprit et nous oblige à un effort pour voir clair en nous-mêmes, pour comprendre comment nous agissons volontairement, ce que c'est que la volonté : un effort qui nous engage à devenir philosophes au sens le plus authentique du mot. Cette question a été soulevée, en effet, pour la première fois par celui qui a éveillé la réflexion philosophique en Occident, je veux dire Socrate, qui soutenait paradoxalement, c'est-à-dire contre l'opinion courante, que nul ne veut mal faire[1]. Il y a des gens qui agissent mal, qui se rendent coupables de fautes plus ou moins graves, d'actions injustes ou criminelles ; mais il arrive qu'ils se repentent et que, mis en présence des conséquences de leur conduite, ils déclarent qu'ils n'ont pas voulu cela. L'action qu'ils ont commise, cependant, ne leur a pas été imposée de l'extérieur ; elle ne leur a pas échappé par mégarde ; ils l'ont choisie délibérément ; mais ils reconnaissent qu'ils se sont trompés ; s'ils avaient su, ils auraient agi autrement. La thèse de Socrate, c'est qu'il en va toujours ainsi ; et que celui qui agit mal, qui ne choisit pas le bon parti, qui se rend coupable d'une mauvaise action, est toujours victime de son ignorance. Nul ne choisit le mal en sachant qu'il est mal, mais parce qu'il se trompe et qu'il le prend pour un bien, car nul ne peut vouloir le mal sciemment[2].

A cette thèse socratique le sens commun oppose une dénégation en s'appuyant sur une expérience courante. Chacun de nous a conscience d'avoir mal agi, d'avoir manqué à la règle morale par faiblesse, d'avoir cédé au plaisir ou à la colère en sachant que sa conduite était blâmable. La connaissance du bien et du mal ne suffit donc pas à déterminer notre conduite ; il nous arrive fréquemment de connaître parfaitement ce qu'il vaut mieux de faire, ce qu'exigent la raison et l'honneur, et de prendre le parti contraire. Nous avons tous fait l'expérience de notre faiblesse morale ; c'est cette expérience qui se traduit dans ces vers célèbres d'Ovide :

... video meliora proboque
Deteriora sequor...[3]

[1] PLATON, *Apologie de Socrate*, 37 *a* : ἑκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἀνθρώπων.
[2] PLATON, *Ménon*, 77 *c-e*.
[3] OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 20-21.

« Je vois le meilleur parti, et je l'approuve ; mais je prends le chemin opposé : je vais au pire ». Ces paroles sont mises par le poète dans la bouche de Médée, l'épouse trahie, qui pour se venger de son mari s'apprête à égorger ses enfants. Elle sait que l'action qu'elle va commettre est atroce, odieuse à tous ; elle y répugne elle-même dans son instinct maternel, et elle la regrettera un jour ; mais pour le moment, son désir de vengeance est plus fort que tout. Dans la tragédie d'Euripide, elle dit :

Oui, je comprends quels maux je m'apprête à accomplir ;
Mais mon courroux est plus fort que mes délibérations[4].

L'expérience la plus courante montre donc que la connaissance de ce qui est bien ne suffit pas à déterminer notre conduite[5], que la raison ne réussit pas toujours à triompher de la passion, que nous nous laissons emporter par des impulsions aveugles[6]. C'est là une interprétation qui est contestée par l'intellectualisme socratique, qui proclame la souveraineté absolue de la connaissance[7]. Nul ne peut agir contre son jugement, prendre le parti qu'il estime le moins bon[8]. Si Médée se décide à son acte criminel, c'est que la vengeance à ses yeux vaut mieux que tout, qu'elle est préférable à la vie de ses enfants ; si elle en jugeait autrement, si elle était convaincue que le vrai bien, sa plus haute satisfaction, est ailleurs, elle agirait autrement. « Montrez-lui avec évidence, dira Epictète, qui reprend le point de vue de Socrate, qu'elle se trompe en croyant cela, en mettant à un si haut prix la vengeance, elle renoncera à son projet. Mais tant qu'on ne lui aura pas montré son erreur, comment ne suivrait-elle pas l'illusion passionnelle[9] ? » L'intellectualisme socratique, stoïcien, se traduit admirablement dans la formule cartésienne : « Il suffit de bien juger pour bien faire »[10].

*
* *

Sur la question qui nous occupe, il y a donc une opposition qui paraît insurmontable entre le sens commun, l'opinion morale courante, et les assertions de la philosophie intellectualiste. Celle-ci soutient que pour se bien conduire dans la vie, il faut voir clair en ses actions, en apprécier sainement les buts, s'appliquer à la connaissance des vraies valeurs ; de

[4] EURIPIDE, *Médée*, 1078-79.

[5] Cf. SPINOZA, *Ethique*, IV, 14 : *Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest.*

[6] *Ibid.*, IV, 17, scolie.

[7] PLATON, *Protagoras*, 352 *bc*.

[8] *Ibid.*, 358 *d*.

[9] EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 28, 6-8.

[10] DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 3e partie (A.T., V, 28) ; cf. PLATON, *Protagoras*, 352 *d* : « La phronêsis suffit à sauver l'homme. »

cette connaissance résulte infailliblement une conduite droite ; c'est ce que Socrate exprimait en disant que la vertu est science[11]. Le sens commun estime, au contraire, que la volonté morale est irréductible à la connaissance : pour s'opposer aux mouvements de la passion, au désordre de la conduite, il faut que la volonté soit une force, et non pas seulement un jugement de l'intelligence. Ne voit-on pas que les talents de l'esprit n'entraînent pas toujours la valeur morale et qu'un individu supérieurement intelligent peut être un lâche ou un scélérat ?

L'opposition de ces deux conceptions ne peut être surmontée qu'en examinant les rapports de la volonté et de l'intelligence, le rôle de l'intelligence dans la délibération. On conviendra que la connaissance abstraite du bien et du mal, des formules impératives, des règles morales, est inefficace, sans effet sur la conduite, si nous n'apercevons pas de motifs de nous conformer à ces règles[12] ; ces motifs, ces raisons d'agir suivant les règles de la morale, ne peuvent nous venir non plus de la connaissance scientifique, celle des objets de l'expérience physique ; mais l'expérience intérieure, la connaissance de nous-mêmes, de nos désirs et de nos aversions, la réflexion sur nos succès et nos échecs, ne serait-elle pas une connaissance capable d'éclairer, de diriger notre conduite ? Celui qui se repent de la décision qu'il a prise, n'avoue-t-il pas que s'il avait su, s'il avait prévu les conséquences de son action, il aurait agi autrement ? L'intelligence pure, abstraite, le savoir objectif, est peut-être impuissant, à lui seul, à déterminer notre choix ; mais la prévision intelligente des effets de notre conduite, de leurs conséquences pour nous, soit directement, soit indirectement, à travers les réactions d'autrui, est incontestablement une considération capable d'influer sur notre décision. Un homme intelligent, fût-il complètement dépourvu de sens moral, affranchi de tout respect à l'égard des valeurs communément reçues, n'eût-il d'autre mobile que l'impulsion sensible ou la répulsion, autrement dit le plaisir et la douleur, s'abstiendra néanmoins, par prudence, de certaines injustices et de certaines lâchetés. Il tiendra compte non seulement des conséquences naturelles de ses actes (par exemple des suites de l'intempérance), mais aussi des réactions du corps social à l'égard de ceux qui transgressent ouvertement la discipline collective. S'il ne connaît d'autre bien ou d'autre mal que le plaisir et la douleur, il sait qu'il y a des plaisirs qui se paient cher plus tard, et des désagréments qui obtiennent ensuite de sérieuses compensations[13]. Un tel homme n'a aucune conscience de la valeur de la justice ; mais son

[11] PLATON, *Protagoras*, 361 *ab*.

[12] Cf. SPINOZA, *Ethique*, IV, 62, scolie : *Unde fit ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit...*

[13] PLATON, *Protagoras*, 353 *ce* ; *République*, II, 357 *c*.

intérêt bien calculé, une comptabilité exacte des plaisirs et des peines, des avantages et des inconvénients, lui tient lieu de morale.

C'est ainsi que dans un dialogue de Platon, le *Protagoras*, la thèse socratique que la vertu est science est établie par des considérations qui semblent ratifier une morale purement utilitaire. Protagoras fait profession d'enseigner la morale ; mais il estime cependant que la vertu n'est pas une science, qu'elle ne dépend pas seulement de la connaissance, mais de certaines dispositions de l'âme, de ce qu'on appelle le caractère, inné ou acquis[14]. Une telle position est au regard de Socrate incohérente, car seule, à son avis, la science peut être enseignée[15]. Comment Protagoras peut-il exercer sa profession, si ce qu'il enseigne n'est pas une science[16] ? Invité à s'expliquer sur ce qu'il entend par bien et mal, Protagoras va montrer que, sur ces notions fondamentales de la morale, il n'a d'autres vues que celles de la foule ; le bien et le mal ne se conçoivent pour lui qu'en fonction du plaisir et de la douleur[17]. Cela suppose que l'homme est mû par son inclination naturelle ; mais il est capable de prévoir les conséquences de ses actions, et par là il est conduit à préférer à la satisfaction présente les compensations à venir[18]. Dans ces conditions, conclut Socrate, il est clair que le choix correct dépend d'une évaluation comparative des plaisirs et des peines consécutives à chaque action : la vertu consiste dans un *art de mesurer*, qui nous affranchit de l'impression du moment et nous permet d'apercevoir notre intérêt véritable ; elle se ramène donc à une science, à ce qu'on peut appeler l'arithmétique morale[19].

Il apparaît donc que la théorie socratique de la vertu-science est établie ici sur une psychologie empiriste, dans laquelle les fins de la conduite humaine sont imposées par la nature sensible ; la raison n'a d'autre rôle que de comparer des intérêts sensibles, des plaisirs et des peines, et de les mesurer exactement, de les estimer en grandeur ; elle ne met pas en question l'évaluation spontanée qui nous fait regarder le plaisir comme un bien, la douleur comme un mal, et le choix de la conduite résulte d'un jugement imposé par les tendances de la nature, dans lequel l'intelligence n'apporte qu'une détermination quantitative. Dans un tel jugement, l'estimation de la valeur revient aux sens, et l'art de mesurer est mis à leur service. Ce caractère ambigu se marque clairement dans une conclusion où la thèse socratique est formulée en ces termes : « Il ne dépend pas de la nature humaine de préférer ce que l'on

[14] *Protagoras*, 351 *b* : « Elle est l'effet du naturel et de la bonne éducation. »
[15] PLATON, *Ménon*, 87 *c*.
[16] ID., *Protagoras*, 361 *bc*.
[17] *Ibid.*, 354 *c-e*.
[18] *Ibid.*, 354 *a-e*.
[19] *Ibid.*, 357 *ab*.

juge mauvais à ce qui est bon ; et quand on est contraint de choisir entre deux maux, nul ne choisira le plus grand s'il peut prendre le moindre »[20].

Entendue en ce sens, d'un point de vue naturaliste et sous un aspect quantitatif, la thèse de la vertu-science n'est intellectualiste qu'à demi (puisqu'elle soumet le jugement de valeur au critère des sens) et elle aboutit à un utilitarisme qui ne satisfait ni aux exigences de la conscience morale, ni aux nécessités de la vie sociale. Aussi est-il indispensable de dépasser ce point de vue si l'on veut saisir la signification véritable de l'intellectualisme moral ; toutefois, il n'est pas inutile d'y arrêter un moment notre attention, car il apparaît comme une étape inévitable sur la voie qu'il nous faut parcourir. Il convient d'observer d'abord que dans les époques de décadence des mœurs, quand les valeurs traditionnelles n'imposent plus le respect, la plupart des hommes n'ont en fait d'autre morale que celle de l'utilité. S'ils s'abstiennent d'injustices graves, de violences ou de dérèglement, c'est pour éviter les conséquences de pareilles formes d'inconduite[21]. Cette morale impose au plus grand nombre une certaine retenue, une rectitude extérieure de la conduite, une apparence d'honnêteté ; mais elle est impuissante à contenir les grands scélérats, ceux qui sont assez habiles pour dissimuler leurs injustices ou que leur influence politique met au-dessus des lois[22] ; et les autres sont tentés de les imiter dans la mesure où ils en sont capables ; ils sont maintenus dans la voie droite seulement par la prudence, et ils n'y marchent qu'à regret[23]. Comment dans ces conditions, à partir de cet utilitarisme qui ne peut engendrer qu'une moralité apparente et précaire, y a-t-il moyen de rétablir une morale solide, une vertu sincère, une éducation efficace ? On conviendra d'abord avec l'utilitariste qu'il est impossible à l'homme, à l'être intelligent, d'agir volontairement contre son intérêt ; mais on s'appliquera ensuite à lui faire découvrir qu'il y a pour lui un intérêt supérieur à ceux de la nature sensible, un intérêt spirituel qu'il lui suffit d'apercevoir pour le rechercher par-dessus tout.

*
* *

Cet intérêt supérieur, ce bien suprême, se découvre à une réflexion qui au-delà de la fragilité de la morale utilitaire, de ses périls pour l'ordre

[20] *Ibid.*, 358 *d*. Cf. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, 15-16 : *Nam lex humanae naturae universalis est : ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni ; nec aliquod malum perferat nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni : hoc est, unusquisque de duobus bonis quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis quod minus sibi videtur, eliget.*

[21] PLATON, *République*, II, 359 *bc* et *passim*.

[22] *Ibid.*, 361 *ab*.

[23] *Ibid.*, 360 *c*, 366 *d*.

social, en discerne l'indignité, la contradiction interne. Celui dont la conduite ne conserve une rectitude extérieure que pour des motifs d'utilité, celui qui n'affronte la mort au combat que parce que le risque est plus grand dans la fuite, celui qui ne modère ses désirs que pour éviter la dépense, de celui-là on peut dire qu'il est courageux par lâcheté, tempérant par avarice[24] ; une telle vertu n'a rien de sincère ; elle impose à l'agent des conduites auxquelles il ne se plie que par force, parce qu'il ne peut faire autrement ; il n'est donc jamais libre. Sous le régime utilitaire, on peut dire que contrairement au vœu de Socrate, à la signification profonde de son intellectualisme, nul n'est juste volontairement, mais seulement par impuissance[25]. L'utilitarisme ne produit donc qu'une morale d'esclaves[26] ; celui qui n'a d'autres principes pour régler sa conduite ne fait jamais ce qu'il veut, à moins qu'il ne soit capable de braver les lois, de mettre en œuvre la morale des maîtres, de se conduire comme un tyran[27]. Mais l'analyse morale de Socrate va soutenir cette gageure de montrer que le tyran lui-même est esclave, qu'il ne fait pas ce qu'il veut.

Une pareille assertion semble un défi à l'évidence. Ne voit-on pas que le tyran, celui qui s'est mis au-dessus des lois, qui a usurpé tous les pouvoirs dans la cité, peut faire tout ce qu'il veut. Il peut emprisonner n'importe quel citoyen, s'approprier ses biens, l'envoyer s'il lui plaît à la mort sans que personne n'ait moyen de protester. Il peut faire toutes ses volontés, faire, dirions-nous, ses quatre volontés ; mais fait-il sa volonté ? En disant ses quatre volontés, ne tombons-nous pas dans la confusion ? L'homme n'a-t-il pas une seule volonté ? Socrate concède que les tyrans font tout *ce qu'il leur plaît* (ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ), mais peut-on dire qu'ils font vraiment *ce qu'ils veulent* (ἃ βούλονται)[29] ? Ce que veut le tyran, c'est, comme tout homme, d'être heureux, content de soi. Si en faisant ce qu'il lui plaît il parvient à ce résultat, alors on peut dire qu'il fait ce qu'il veut ; dans le cas contraire, il a fait toutes ses volontés, accompli son bon plaisir ; mais ne fait pas sa volonté, puisqu'il reste insatisfait[30].

[24] ID., *Phédon*, 68 *d* - 69 *a*.

[25] ID., *République*, II, 366 *cd* : οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος.

[26] ID., *Phédon*, 69 *b* : « Prenons garde qu'une pareille vertu ne soit proprement servile et ne renferme rien de sain ni de vrai. »

[27] ID., *Gorgias*, 484 *a*.

[28] *Ibid.*, 466 *b* sq.

[29] *Ibid.*, 466 *e*, 467 *b*.

[30] *Ibid.*, 468 *d*, 470 *a-e*.

Il importe donc de distinguer entre la *volonté* et le *bon plaisir*. Mais par *bon plaisir*, gardons-nous d'entendre le souhait arbitraire, le caprice. La formule par où se terminaient les édits des rois de France : *car tel est notre bon plaisir*, ne doit pas évoquer « Le Roi s'amuse ». Notre bon plaisir signifie : ce qu'il nous a plu, ce que nous avons jugé bon, ce que nous avons décidé. De même, la formule latine *placuit Senatui populoque Romano* doit se traduire : il a été décidé par le Sénat et le peuple romain. La décision implique un choix ; or le choix suppose une comparaison, qui aboutit à un jugement de valeur ; et nul ne peut décider contre son jugement, choisir autre chose que ce qu'il a jugé bon, ce qui lui paraît le meilleur. Mais notre jugement n'est pas infaillible ; nous pouvons nous tromper dans nos estimations ; alors notre choix est mauvais parce que notre jugement est faux, et nous agissons mal. Ce mal, nous l'avons voulu, en ce sens que nous l'avons choisi, par une décision qui est nôtre. Notre faute est incontestable, mais cette faute est une erreur de jugement. Voilà ce qu'établit l'analyse de la délibération, de la comparaison qui aboutit au choix ; et cette analyse permet à l'intellectualiste de dire que nul ne choisit le mal que par ignorance, parce qu'il le prend à tort pour un bien. Ainsi toute faute morale provient d'une erreur de jugement ; mais cela n'empêche pas que cette erreur ne soit une faute, une défaillance qui nous est imputable, une méprise qu'il dépendait de nous d'éviter, avec plus de réflexion. Le mauvais choix est toujours volontaire en ce sens qu'il suppose la délibération, l'exercice d'une activité consciente, et qu'il ne se réduit pas à une réaction instinctive, un effet machinal ; mais en tant qu'il est la traduction d'un jugement, il apparaît comme la conséquence d'une erreur, car il est inconcevable que le mal soit voulu en tant que tel. Or, en disant cela, on admet implicitement que la volonté tend de sa nature au bien ; ce qui suppose qu'on distingue entre les décisions volontaires ou les choix, sujets à l'erreur, et la volonté comme exigence absolue, qui règle tous nos choix.

Une telle distinction est la clé du problème qui nous occupe ; c'est par elle que se résout le paradoxe socratique et qu'est mis en lumière le principe suprême de la morale. Cette distinction est celle qu'établit Socrate dans le *Gorgias* entre la volonté et le bon plaisir. Nul ne veut le mal, en ce sens que nul ne veut être malheureux, mécontent de soi, déchiré intérieurement, esclave comme celui qui n'est honnête que par force, ou déréglé comme le tyran. Tous, tant que nous sommes, nous voulons être libres et heureux ; mais nous n'apercevons pas clairement les conditions et les voies de notre bonheur ; d'où il s'ensuit que nous nous trompons dans nos choix. *Notre volonté tend au bien, mais nous choisissons le mal.* Sommes-nous, par cette considération, ramenés à l'opinion commune, exprimée par Médée : « Je vois le bien, mais je préfère le mal » ? Il n'en est rien. Médée, à l'en croire, agirait contre son jugement ; son courroux

serait plus fort que la connaissance ; elle sait ce qui est bien, mais elle préfère le mal. A vrai dire, elle ne *voit* pas le bien ; elle sait ce qui est recommandé sous le nom de bien, à savoir de renoncer à la vengeance ; mais ce savoir est une connaissance verbale ; aveuglée par la passion, elle ne voit pas ce qui serait le mieux pour elle ; si elle le voyait, elle renoncerait à son funeste projet. Il faut donc convenir, avec l'intellectualisme, que nul ne saurait choisir contre son jugement ; mais quand notre jugement s'égare, quand nous nous abusons sur le bien, sur l'objet absolu de notre volonté, alors notre décision, qui ne peut se soustraire à notre jugement, s'écarte de notre vouloir le plus profond. Cette situation ne correspond pas du tout au point de vue anti-intellectualiste exprimé par Ovide, représenté par Médée, mais à l'expérience intérieure dont témoigne cet aveu de l'apôtre saint Paul : *Quod enim operor, non intelligo* (Rom. 7,15) : « Ce que je fais, je n'y comprends rien... Je veux le bien, et je ne le fais pas ; je ne veux pas le mal et pourtant je le fais ». Je ne le fais pas contraint et forcé ; je l'ai effectivement choisi, préféré ; mais mes choix particuliers, mes décisions volontaires, ne répondent pas à mon vœu le plus profond, à ma volonté de bien faire. Il y a donc, au-delà de nos décisions multiples et successives, de nos volontés *voulues*, comme dit un philosophe contemporain[31] ce qu'il faut appeler notre volonté *voulante*, qui tend naturellement au bien.

Mais ce bien, qui est l'objet suprême de notre volonté, auquel nous aspirons de tout notre être, nous n'en avons pas une idée claire. La volonté, écrit Malebranche, est « le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général »[32]. Nous voulons être heureux, mais nous ne savons pas ce qui peut faire notre bonheur. Notre volonté ne peut s'exercer, se déterminer en des choix particuliers, que par l'intermédiaire d'idées qui nous représentent des biens ; « la volonté, dit encore Malebranche, est une puissance aveugle qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. »[33] Mais notre entendement est borné, nos idées confuses, nos jugements faillibles. Il n'y a pas de choix, de préférence voulue, de décision volontaire, sans un jugement qui estime que tel objet est un bien, qu'il répond plus ou moins à l'aspiration profonde de notre volonté, qu'il est capable de contribuer à notre bonheur. Mais il nous arrive de nous tromper dans notre jugement, et alors nous choisissons mal ; notre volonté s'exerce en désaccord, non pas avec notre jugement, mais avec notre vœu profond ; notre décision, nos volontés *voulues*, ne sont pas adéquates à notre volonté *voulante*. Cette contradiction intérieure à notre volonté s'explique par l'imperfection de

[31] M. BLONDEL, *L'Action* (1893), p. 132.
[32] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I 1, 2.
[33] *Ibid.*

notre entendement, dont l'intervention est requise pour que s'exerce notre volonté. En montrant la fonction de l'entendement comme intermédiaire dans la volonté, l'intellectualisme met en lumière le rôle de l'enseignement moral : nous ne pouvons agir correctement, réaliser le bien auquel notre âme aspire, sans éclairer notre entendement ; pour ne pas manquer l'objet suprême de notre volonté, il nous faut exactement le connaître ; il faut apprendre à bien juger.

*
* *

Dans la perspective utilitariste, la délibération consiste à comparer entre eux des intérêts sensibles, à mesurer des plaisirs et des peines ; le jugement où elle aboutit, et qui détermine la décision, traduit le bilan des forces psychiques, impulsives ou répulsives ; il est soumis à l'affection sensible, et s'il s'exerce en supputant des grandeurs, dans l'estimation des valeurs il ne dispose d'aucune autonomie. Cette subordination du jugement de valeur aux tendances de la nature sensible semble parfaitement décrite par Spinoza, dans un scolie célèbre de l'*Ethique* : « On constate, dit-il, qu'aucune chose n'est objet de notre effort, de notre volonté, de notre appétit et de notre désir parce que nous la jugeons bonne ; au contraire, si une chose est par nous jugée bonne, c'est parce qu'elle est l'objet de notre effort, de notre volonté, de notre appétit et de notre désir. »[34] De cette constatation semble résulter l'impossibilité d'échapper à l'utilitarisme ; un être intelligent, capable de juger avant d'agir, ne peut rechercher dans sa conduite d'autre fin que son propre intérêt ; il ne peut y avoir pour lui d'autre motif de se plier aux règles morales que le souci de sa réputation ou la crainte des sanctions sociales ; il ne peut trouver en lui-même, tirer de sa réflexion, une raison d'agir totalement désintéressée. Il n'y a aucune valeur qui s'impose au jugement indépendamment des affections sensibles, pas de bien qui ne soit relatif à une tendance ; et on ne pourra me convaincre qu'une fin proposée à mon effort est un bien, si elle n'est pas *mon* bien. Cette conclusion n'est pas rejetée par l'intellectualisme moral ; c'est sur cette considération, au contraire, qu'il s'appuie pour affirmer que la connaissance du bien suffit à déterminer la conduite. S'il est vrai qu'il suffit de connaître le bien pour le pratiquer, c'est parce que le bien ne se conçoit pas autrement que comme l'objet de la volonté ; si la justice est, aux yeux de Socrate, le bien suprême qu'on doit préférer à tout autre, c'est parce qu'elle est la fin à laquelle, en tant qu'êtres raisonnables, nous aspirons par-dessus tout[35].

L'utilitarisme, qui paraît s'imposer au sujet intelligent, à l'agent qui délibère et choisit en connaissance de cause, n'est cependant, nous

[34] SPINOZA, *Ethique*, III, 9, scolie.
[35] PLATON, *République*, II, 366 *e*.

l'avons vu, qu'un intellectualisme servile, puisque le jugement de valeur y est subordonné aux tendances de la nature sensible ; il sera dépassé, et l'intellectualisme moral aura cause gagnée, si l'on réussit à faire voir qu'il y a en l'homme une volonté irréductible aux tendances empiriques, une aspiration issue de l'activité propre de l'être pensant et où s'exprime notre nature raisonnable. Aristote reprochait à l'intellectualisme socratique, pour qui la connaissance suffit à déterminer la conduite, d'ignorer les éléments irrationnels de l'âme[36] : ne voit-on pas que la convoitise, la passion, la colère, résistent à la connaissance, nous empêchent de faire le bien aperçu par l'intelligence ? Ce reproche n'est pas fondé : l'intellectualisme ne songe pas à nier l'influence des facteurs irrationnels dans la conduite ; mais il souligne que cette influence ne s'exerce qu'à travers le jugement, par l'intermédiaire de la délibération. Socrate nie que le choix puisse s'effectuer à l'encontre du jugement ; d'un jugement éclairé, de la connaissance du vrai bien, résulte nécessairement l'action droite ; la passion ne peut résister à cette connaissance, si nous y sommes vraiment parvenus ; mais elle peut l'empêcher de se former. C'est par là seulement que les facteurs irrationnels peuvent influer sur notre conduite, en *prévenant* notre jugement. Du moment que je suis un être conscient, capable de réfléchir avant d'agir, ni la séduction du plaisir, ni la crainte de la douleur, ni les promesses, ni les menaces ne peuvent modifier ma décision qu'en me faisant *changer d'avis*[37]. Or le jugement est toujours libre en tant qu'il est l'acte d'un sujet pensant, dont l'activité est essentiellement distincte des influences qui s'exercent sur lui. Dire qu'il est libre ne signifie pas qu'il est naturellement soustrait aux impressions sensibles, aux affections du corps. « Tant qu'elle ressent le plaisir et la douleur, explique Socrate dans le *Phédon*, l'âme est contrainte d'estimer que l'objet qui les lui fait éprouver est ce qu'il y a de plus réel et de plus vrai, alors qu'il n'en est rien »[38].On s'en aperçoit bientôt quand le vertige ou l'obsession s'est dissipée. « On peut dire, poursuit Socrate, que chaque plaisir ou douleur est comme un clou, qui fixe et qui cheville l'âme au corps et qui la rend corporelle, lui fait juger du vrai selon le dire du corps »[39].

On ne dira pas après cela que Socrate méconnaît la puissance de l'affection et du désir ; mais dans la mesure où cette puissance n'est pas

[36] [ARISTOTE], *Magna Moralia*, I 1, 1182 a 20-22 : « En faisant des vertus autant de sciences, il aboutit à supprimer la partie irrationnelle de l'âme. »

[37] PLATON, *République*, III, 413 *c* : *metadoxasôsin*. Cf. EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 17, 25-26 ; 28, 4 ; 29, 12.

[38] *Phédon*, 83 *c*.

[39] *Ibid.*, 83 *d*.

une force purement mécanique, s'exerçant sur notre âme *à notre insu*, comme la pesanteur sur les corps, dans la mesure où les affections et les désirs sont des phénomènes conscients, ils sont appréhendés par l'activité du sujet qui les aperçoit comme des passions subies par lui, des pressions venues d'objets extérieurs, et auxquels il ne consent pas, lui, sujet, à être assujetti. La conscience des forces psychiques suppose la conscience de soi-même comme sujet distinct des objets et de leur influence, et implique la volonté de s'affranchir de toute influence. C'est cette volonté d'affranchissement, de liberté, qui reste à l'écart dans les calculs de l'utilitarisme, et c'est pourquoi l'utilitarisme est une morale servile. Cette volonté de libération est liée à la conscience de notre activité spirituelle, et elle est le principe de toute vie raisonnable ; elle s'identifie avec cette volonté voulante, qui est le principe et la règle de tous nos choix, car elle tend à un bien suprême, auquel nous aspirons par-dessus tout, sans en avoir une idée claire[40]. Mais nous sommes sûrs qu'il ne peut résider dans les intérêts sensibles, dans les objets de nos tendances empiriques, qui ne sont que des biens particuliers, apparents, incapables de nous satisfaire pleinement, de nous rendre *solidement* heureux[41]. Il n'y a, dit Socrate dans le *Phédon*, qu'un seul bien véritable, qui ne trompe pas : c'est la sagesse, la plénitude de l'affranchissement spirituel[42]. L'être pensant ne peut trouver son bonheur, sa pleine satisfaction, que dans la libération de la pensée. C'est en fonction de ce bien suprême, de cette fin purement spirituelle, que doivent être évalués tous les biens sensibles, tous les objets possibles de nos choix. La délibération ne consiste plus alors, comme dans l'utilitarisme, à comparer entre eux des avantages et des inconvénients sous le rapport de la grandeur, mais à apprécier chaque chose par référence à un idéal spirituel, à une valeur absolue. Cette valeur se découvre à notre réflexion, dans l'intériorité ; elle répond à notre vœu le plus profond, celui de notre libération spirituelle ; mais elle nous oblige à nous dépasser ; elle apparaît comme une exigence transcendante. Au plus profond de notre intériorité se révèle, comme dit saint Augustin, héritier du platonisme, la transcendance divine. Il s'ensuit de là que le sujet pensant ne conquiert sa liberté qu'en obéissant à la loi divine, à l'exigence rationnelle ; l'idéal auquel il est convié, c'est l'autonomie morale, dans laquelle se conditionnent réciproquement, l'une étant inconcevable sans l'autre, l'obligation et la liberté.

[40] *République*, VI, 505 *e* : « ce que poursuit (*diôkei*) toute âme... sans pouvoir exprimer (*aporousa*) ce que c'est ».

[41] MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, X *passim*.

[42] *Phédon*, 66 *e*, 69 *a*.