Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1940)

Heft: 116

Artikel: Étude critique : à propos de la morale antique, de Léon Robin : nouvelle encyclopédie philosophique, Paris, Alcan, 1938

Autor: Burnier, André

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380386

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: 14.12.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE

A PROPOS DE *LA MORALE ANTIQUE*, de Léon Robin

(Nouvelle encyclopédie philosophique, Paris, Alcan, 1938.)

Cette étude de la morale des Anciens a son principal intérêt dans le point de vue qu'a choisi M. Robin pour traiter son sujet. Au lieu de refaire, après bien d'autres, un exposé chronologique de la philosophie morale antique, il dégage de celle-ci quelques thèmes essentiels, dont il suit le développement au cours des dix ou douze premiers siècles de notre civilisation. Il examine ainsi successivement *la notion de Bien moral, le bonheur et la vertu, les conditions psychologiques de l'action morale.* Nous allons étudier ces trois thèmes sous la conduite de M. Robin et nous verrons l'utile enseignement qu'y peut puiser notre réflexion morale actuelle.

Remarquons d'abord (p. 3-4) que la notion de Bien moral ne peut prendre naissance sans une certaine stabilisation des sociétés, qui met un terme à l'inquiétude quotidienne de l'homme et lui permet de songer à ordonner sa vie. En outre, il faudra que la nature cesse d'être le jeu de forces absolument arbitraires, mystérieuses dans leurs intentions et indifférentes au sort de l'homme. Alors apparaîtra la première conscience d'un ordre et d'une volonté qui président à la marche du monde et exigent de l'homme qu'il règle sa conduite sur eux. Cette conscience sera fortifiée par deux tendances, de nature différente, mais unies entre elles par le but qu'elles poursuivent : toutes deux feront naître en nous les notions d'idéal moral et de personne morale.

La première (p. 11-15), de caractère mystique et dionysiaque, a sa source dans la vie affective de l'homme ; elle lui montre le Bien incarné dans un héros ou dans un dieu qui détient le secret du bonheur. Une stricte discipline de vie nous permettra de nous unir à eux dans l'oubli de nous-même et de participer à leur force vivifiante. La morale est ici étroitement dépendante d'une foi religieuse et irrationnelle qui commande à l'homme une attitude de soumission au dieu et d'espoir dans la grâce ; elle est dominée

par le sentiment de l'irréductibilité de notre personne, que seule une autre personne à la divine puissance peut sauver.

A ce courant s'oppose la tendance rationaliste ou apollinienne (p. 15-17) qui cherche à intégrer l'homme dans le cosmos. L'homme est ici invité à rentrer en lui-même pour y découvrir par une réflexion attentive la loi qui règle l'ordre immuable de l'univers et pour ensuite lui obéir. La morale n'est plus alors liée à la religion, à une communauté de vie avec un dieu, mais à la science, à la connaissance de la vraie raison des choses.

Nous nous sommes arrêté un peu longuement à ces premières pages de M. Robin, car ses remarques sur la formation de la notion de Bien dans l'âme grecque nous apparaissent d'une importance capitale pour la compréhension du problème moral, tel qu'il se pose à nous aujourd'hui. En effet, conscient de sa double origine dionysiaque et apollinienne, nous comprendrons mieux la complexité de ses exigences rendues plus impérieuses encore par l'avènement du christianisme. Nous avons le devoir de satisfaire en lui les aspirations de notre cœur comme celles de notre intelligence ; nous avons aussi besoin de *connaître* la loi de Dieu que de *communier* avec celui-ci. Si la raison n'a pas le droit de nous interdire l'élan mystique qui nous porte vers un autre que nous-même, cette « passion pour Dieu » ne doit pas arrêter notre effort pour situer exactement notre place dans l'univers. Le Bien sera ainsi à la fois vécu et compris ; la morale aura pour tâche d'unir sans les confondre, d'harmoniser sans les hiérarchiser les aspirations de l'*homo religiosus* et de *l'homo sapiens*, qui sont deux expressions fondamentales de la nature humaine. Il ne faut donc pas voir dans l'attitude dionysiaque et dans l'attitude apollinienne en face du Bien deux attitudes qui s'affrontent sur le plan de la connaissance et sur le plan de la vie, mais la manifestation de deux activités complémentaires, dont la commune présence en l'homme constitue l'originalité même de sa destinée morale.

Passons maintenant à l'examen de la *notion de Bien*, telle que nous la présente l'évolution de la pensée antique. Si diverses soient les formes que cette notion ait prises, elles ont cependant un caractère commun, nettement mis en lumière par l'exposé de M. Robin : elles sont toutes *statiques*, c'est-à-dire qu'elles représentent toutes une conception achevée du Bien, à laquelle l'homme parviendra à s'adapter avec plus ou moins de succès. Qu'il conquière la perfection par les voies mystiques ou par la discipline rigoureuse de son intelligence, il sera toujours placé devant une réalité morale absolument objective. En effet, l'effort plus ou moins avoué des premiers philosophes grecs est déjà de définir un principe unique du Bien (p. 18-35). Cet effort se précisera avec Socrate et plus encore avec Platon. Le souverain Bien sera en même temps le principe de toute existence, c'est-à-dire que pour Platon la conquête du Bien n'est autre que la conquête de l'Intelligible. Dans cet intellectualisme, poussé jusqu'à ses dernières conséquences, la morale se confond avec la science, puisque le Bien identifie sa nature avec celle de l'être lui-même. Si la possession absolue du Bien nous échappe à tout jamais, notre

aspiration vers lui demeure néanmoins une aspiration vers l'intelligibilité par faite des choses (p. 35-45). Ainsi le Bien de Platon est à l'image d'une de nos facultés, de celle qu'il a jugé la plus noble et la plus haute, notre faculté de connaître. Avant lui les Sophistes avaient exprimé leur méfiance à l'égard de la raison humaine, dont ils estimaient la puissance spéculative illusoire ; mais l'utilitarisme pratique sur lequel ils fondaient leur morale ne constituait pas une théorie du souverain Bien. Le problème leur a échappé plutôt qu'ils n'en ont fourni une solution originale ; c'est pourquoi M. Robin a passé très rapidement sur eux dans ce chapitre-là (p. 25-26).

Cependant, des hauteurs où Platon l'avait placée, ses successeurs, Aristote et les Socratiques, Cyniques et Cyrénaïques, vont faire redescendre la notion du Bien sur la terre ; elle n'en deviendra d'ailleurs pas plus dynamique. Aux yeux des Socratiques, nominalistes, le Bien n'a que son nom d'universel ; son contenu est toujours individuel : tension volontaire que traduit l'ascétisme ou plaisir que procurent les émotions des sens (p. 33-35). Toutefois, si on n'atteint plus le Bien par le chemin savant de la connaissance, mais par une juste attitude devant la vie, sa représentation n'en reste pas moins immuable, une fois définie.

Aristote, mieux que Platon, adapte sa conception du Bien à la situation particulière de l'homme dans le monde ; il lui impose cependant un cadre fixe par la détermination rigoureuse qu'il donne au concept de l'homme. Au lieu de faire dépendre le Bien de l'exercice d'une seule faculté, il le limite par l'extension et la compréhension d'un concept (p. 45-51).

L'épicuréisme et le stoïcisme nous fournissent encore une représentation statique du Bien, qui se confond chez le premier avec le plaisir, conséquence directe du matérialisme atomistique, chez le second avec l'obéissance à la nature, conséquence directe du rationalisme naturaliste (p. 51-64). Tous deux prétendent, contre les spéculations de l'Académie et des Péripatéticiens, définir le Bien en fonction de l'expérience de la vie. Mais ils tirent de cette expérience une métaphysique dogmatique, qui leur impose une notion tout à fait rigide du Bien.

A la fin de l'Antiquité, le syncrétisme et le néo-platonisme ne nous apportent rien de nouveau, comme le signale M. Robin (p. 66-70) ; l'un n'exprime qu'une mysticité vague, sans grand effort de pensée cohérente, l'autre suit les traces de Platon en faisant de l'Un la source de l'être et du Bien en même temps.

M. Robin ne parle pas de l'apport du christianisme dans le domaine qui nous occupe. On peut toutefois faire remarquer que chez les premiers chrétiens le problème de la nature du Bien cède le pas à celui du salut. Quand ils ont défini le Bien comme l'obéissance à Dieu, tout leur effort va à faire respecter cette obéissance, qui contient la vraie solution du problème moral pour l'homme.

La notion statique du Bien, que nous venons d'étudier avec M. Robin, nous conduit aux réflexions suivantes. Sauf chez Aristote, cette notion est

obtenue par une méthode d'abstraction arbitraire, qui isole telle faculté, telle attitude ou telle expérience humaine pour en faire la source unique du Bien. Un tel dogmatisme a pour conséquence désastreuse de nous faire mépriser tout ce qui en nous n'est pas conforme à cet idéal exclusif. Or une notion du Bien ne sera satisfaisante pour l'homme que si elle répond à la totalité de ses aspirations. Nous n'avons pas besoin d'un Bien défini pour soi, mais d'un Bien qui s'adresse à l'homme et respecte intégralement la diversité de sa nature. C'est ce qu'a tenté Aristote ; malheureusement, il s'est trop hâté de fixer à cette nature un cadre conceptuel rigide. Aussi pensons-nous qu'on ne découvrira pas une représentation acceptable du Bien, tant qu'on ne l'aura pas libérée de tout dogmatisme métaphysique. Celui-ci n'est pas seulement dangereux pour l'activité de la science, il l'est également pour notre réflexion morale, à laquelle il enlève son indépendance et l'originalité de ses jugements. Les Anciens n'ont peut-être pas clairement compris que la notion du Bien doit être organiquement liée à notre activité de juger, qui, respectueuse de l'expérience de la vie comme le voulaient Epicure et les Stoïciens, soucieuse de cohérence et d'harmonie comme le voulait Platon, peut seule nous éclairer sur ce que nous sommes et définir notre nature, comme le désirait Aristote.

Voyons maintenant les remarques que nous suggère le thème *du Bonheur et de la Vertu.* Il illustrera de manière frappante le caractère dogmatique de la morale antique. Tout d'abord le bonheur est pour les Anciens un état déterminé qu'il s'agit d'atteindre, puis de conserver grâce à une discipline rigoureusement établie, la vertu. Le bonheur possède en quelque sorte une réalité propre, indépendante de l'homme, dans laquelle celui-ci doit venir s'installer. L'exercice de la vertu sera donc une pratique du bonheur, le chemin, ardu parfois, qu'il faut suivre pour être heureux.

Mieux vaudrait, à notre sens, séparer la vertu et le bonheur, ainsi unis par le rapport fixe d'un moyen à une fin, et découvrir entre eux une relation vivante dans laquelle la vertu deviendrait créatrice de son objet et construirait le bonheur, au lieu de chercher à se conformer à lui. Elle serait alors une épreuve de force pour l'homme, qui donnerait à travers elle la mesure exacte de ses capacités spirituelles, sensibles et intellectuelles. Le bonheur cesserait d'être un état de repos et de jouissance pour devenir une tension de notre personne entière tournée vers la réalisation de *son* Bien. Telle est la leçon que nous verrons se dégager du deuxième chapitre du livre de M. Robin.

Socrate et Platon ont tenté la première démarche systématique pour résoudre l'énigme angoissante de la vertu qui ne trouve pas de récompense équitable dans cette vie. Les Sophistes, en effet, n'ont institué qu'une législation pratique de la vertu, qui s'identifie avec la défense bien entendue de nos intérêts, mais laisse le problème moral sans solution (p. 79-81). Socrate, lui, définit la vertu dans un sens intellectualiste ; il la sépare des contingences du monde et permet d'opposer ainsi le vrai bonheur qui est connaissance du Bien au faux bonheur qui est jouissance factice des sens dans l'ignorance de notre malheur (p. 81-82). Platon, poursuivant dans la voie ouverte par son

maître, sépare encore plus la vertu du plaisir. Elle impose à l'homme un complet détachement de lui-même, une sévère discipline de l'âme pour retrouver le lieu de son origine, le Bien. Vertu essentiellement aristocratique, privilège des seuls philosophes, de la rare élite capable de cette vigueur et de cette concentration intellectuelles, qui, en nous conduisant au cœur de l'être, nous feront connaître avec l'ordre du monde la jouissance de la vraie vertu (p. 82-93). Ceux auxquels la nature a refusé cette intelligence supérieure placent leur sagesse dans l'obéissance ; ils suivent les ordres des philosophes qui organisent la cité idéale. Ainsi la vertu conçue par Platon divise l'humanité en deux classes ; l'une est à jamais privée d'activité morale propre, l'autre ne connaît celle-ci que dans le renoncement à tout intérêt sensible (p. 95-101).

Il semble qu'Aristote ait mieux tenu compte de notre complexité psychologique dans sa représentation de la vertu. Pour lui la vertu de Platon appartient à Dieu seul (p. 107-109). L'homme, qui est encore un mélange de matière et de forme, ne peut connaître qu'une vertu adaptée à ses conditions imparfaites d'existence. Il devra s'efforcer de la développer au mieux de ses facultés, mais malheureusement Aristote définit celles-ci une fois pour toutes dans leur nature et dans leur fin. Dès lors, nous ne sommes plus les véritables créateurs de notre personne morale ; Aristote nous propose une organisation semi-rationnelle et semi-empirique de nos actes qui se conforment plus ou moins aux catégories fixes de la vertu. Cette morale du juste milieu réclame de nous une qualité d'âme moins rare que celle exigée par Platon, mais elle ne nous prive pas moins de notre liberté (p. 110-118). D'ailleurs il existe encore chez Aristote une autre forme de vertu qu'il appelle « dianoétique » et qui doit présider aux travaux de notre intelligence ; elle n'est pas clairement rattachée à la précédente et l'harmonie de nos facultés est ainsi réalisée d'une manière imparfaite sur le plan moral (p. 119-122).

Ni Epicure dans son calcul du vrai plaisir, qui est absence de douleur (p. 122-29), ni les Stoïciens dans leur effort pour se conformer à la vérité de notre nature, qui est expression de la raison (p. 130-37), ne parviennent à détacher la vertu et le bonheur d'une certaine orthodoxie métaphysique. La vertu demeure pour eux, comme pour leurs prédécesseurs, le chemin unique qui doit permettre à l'homme d'aller d'un monde à l'apparence trompeuse vers un monde enfin réel et vrai, source d'un bonheur immuable pour lui.

Les Anciens nous paraissent donc avoir mal compris la notion de valeur morale, dont dépend notre représentation de la vertu et du bonheur. Ils l'ont toujours voulue conforme à la nature dernière de l'être ; comme celle-ci n'est pas accessible à l'homme, ils l'ont arbitrairement identifiée avec tel ou tel aspect de notre expérience intellectuelle ou sensible, puis décrété que notre personne était vertueuse et capable d'être heureuse, dans la mesure où elle s'identifiait elle-même avec cet aspect partiel de la réalité. Nous pensons, au contraire, que si nous voulons conserver son sens à la notion de valeur morale, il nous la faut délivrer de toute représentation métaphysique et la considérer

elle-même comme un élément constitutif de l'être. Quelle que soit la nature dernière de celui-ci, nous savons qu'une activité originale et créatrice se manifeste en lui pour donner aux choses une détermination *sui generis* de valeur sous le signe de l'opposition Bien et Mal, à côté des déterminations scientifiques et esthétiques. Cette activité exige de notre volonté qu'elle forge sans cesse à nouveau l'expression de notre vertu, avec l'assistance de notre raison et dans le respect de notre expérience.

Le dernier thème traité par M. Robin dans la morale antique est celui des *conditions psychologiques de l'action morale*. Il le divise en trois parties : les fonctions de l'âme et leur rôle dans l'acte moral ; les passions ; et enfin le destin et la liberté.

L'examen de la première question nous montrera que les Anciens n'ont pas toujours saisi le caractère *fonctionnel* de nos différentes facultés. Ou bien, chez Platon (p. 143-44), l'une d'elles est sacrifiée au profit des deux autres : la volonté demeure dépendante soit de la raison, soit de la passion, seuls moteurs de nos actions. Ou bien, chez Aristote (p. 145-46), elles restent beaucoup trop séparées : le désir est notre seul mobile d'action et pourtant la raison intervient d'une manière inexplicable pour soutenir notre aspiration vers le Bien. Chez Epicure la sensation fait disparaître toute autre fonction de l'âme, puisque la raison elle-même est une accumulation de sensations (p. 146-47). Chez les Stoïciens enfin, la seule fonction de l'âme est la raison, principe universel que nous devons laisser se développer librement en nous (p. 147-49). Ainsi les Anciens n'ont pas suffisamment insisté sur le caractère d'interdépendance de nos fonctions intellectuelles, sensibles et volitives dans leur analyse psychologique de l'âme.

En particulier ils n'ont pas vu le rôle prépondérant que jouent nos passions dans la détermination de nos attitudes. Aristote décrit bien certains états intérieurs, nés de nos impulsions ou de nos brusques entraînements, mais il les condamne au nom de la raison sans voir à quel point cette raison, qui cherche à les dominer, est elle-même conditionnée par eux (p. 150-51).

En effet, nous ne croyons pas que notre jugement moral ait pour but de retrouver simplement, par un effort de discipline intellectuelle ou ascétique, une attitude déterminée à l'avance comme vraie ; il représente, au contraire, une activité qui, par l'union de notre volonté et de notre raison, cherche à créer un ordre dans le monde intérieur de nos passions. Celles-ci représentent la matière même sur laquelle travaille notre jugement, instrument dont se sert notre conscience morale pour forger son idée du Bien.

Mais pour que nous devenions ainsi les créateurs de notre vie morale, il faut que nous soyons libres. Les Anciens ont eu peine à maintenir la liberté dans leurs systèmes de morale, car ils ont ignoré la relation fondamentale qui unissait celle-ci au principe de créativité. Pour Platon et Socrate (p. 154-55 ; 159-60) l'acte volontaire est identique à l'acte conscient ; l'ignorant ne veut pas le mal qu'il fait, car on ne peut vouloir ce qu'on ne connaît pas. Mais comme il ne dépend pas entièrement de moi d'être philosophe ou de ne

pas l'être, c'est le destin qui décide en dernière analyse de ma valeur morale, en décidant de mes dons.

Aristote, meilleur observateur de la nature humaine, admet que la volonté n'est pas nécessairement liée à l'exercice de l'intelligence (p. 155-56 ; 161-62). Mais cette volonté n'en est pas plus libre ; elle ne peut que choisir entre l'aspect véritable ou trompeur des choses. Elle n'est donc pas un bien positif, mais l'expression de l'imperfection de notre nature. L'idéal serait que nous parvenions sans hésitation — et en somme nécessairement — à la juste compréhension des choses, qui sont éternellement ce qu'elles sont.

Quant aux Stoïciens et aux Epicuriens, le dogmatisme même de leur morale ne laisse à leurs disciples que la liberté de faire leur malheur (p. 163-64 ; 168-69). Seul Carnéade peut-être (p. 165-66) s'élève à une représentation plus solide de la liberté, puisqu'il nous autorise à être les auteurs de nos actes. Malheureusement cette liberté reste une liberté de choix, basée sur la contingence absolue des êtres, et elle s'effondre à l'examen.

Si cette étude de la morale antique nous a fait voir que sur presque tous les points celle-ci exige d'être dépassée, nous n'en reconnaîtrons pas moins avec M. Robin (p. 172-73) notre dette à l'égard des philosophes grecs. Nous verrons dans leurs systèmes une *expérience* nécessaire, par laquelle l'esprit humain devait passer au début de sa spéculation sur le problème moral et qui seule peut éclairer aujourd'hui notre route. Ce serait une singulière ingratitude de ne pas exprimer notre reconnaissance à la pensée antique, sous prétexte qu'elle n'a apporté aucune solution satisfaisante à nos problèmes, quand nous avons pu grâce à elle prendre conscience de cette insuffisance et trouver la force d'aller plus loin.

André BURNIER