

Matins de la philosophie

Saison 13 (2023-2024)

Qu'est-ce qu'être vertueux?

Guy Haarscher

Séance 1 : La justice

La justice est une vertu et une valeur. Comme pour toute valeur, il faut d'abord la clarifier intellectuellement (Perelman définissait la philosophie comme « l'étude systématique des notions confuses »). Il s'agit donc de clarifier la notion, puis de *cultiver* la vertu, par des « exercices spirituels » (Pierre Hadot a fortement insisté sur cette dimension dans son étude de la philosophie antique¹).

La justice consiste à attribuer à chacun ce qui lui est dû. Nous aborderons les difficultés liées à la détermination de *ce qui* est dû, et *à qui*. Il ne s'agit pas d'attribuer à autrui plus que sa part : ce serait de la générosité (la justice n'est pas une vertu sacrificielle). Il ne s'agit pas non plus de lui attribuer moins que son « dû » : ce serait de l'injustice. Nous avons le droit de prendre ce qui nous est dû (notre part), pas plus (nous prendrions à autrui ce que nous n'avons pas le droit de lui prendre), pas moins (ce serait, je l'ai dit, de la générosité, ou de l'amour chrétien, *agapè* – nous y viendrons plus tard).

Un individu peut être déclaré « juste » ou « injuste ». Au niveau de la société, un juge « rend la justice » et attribue à chacun ce qui lui est dû (« à chacun le sien », *suum quique tribuere*). Certes, ce qui est dû à chacun est déterminé par la loi, qui est faite non par le juge mais par le législateur. La justice dite « *distributive* » consiste à répartir de façon acceptable les avantages et charges de la vie en société. Elle fait l'objet de décisions au niveau politique (pouvoirs législatif et exécutif). Cette définition présuppose une certaine *rareté* des ressources disponibles.

Une loi peut être considérée comme injuste, mais le juge doit l'appliquer : une possibilité que sa décision soit injuste est qu'il applique la loi de façon biaisée en faveur d'une des parties. Mais si le contenu de la loi est injuste (si les avantages et charges sont mal « distribués »), ce sera au peuple de changer la loi en envoyant une nouvelle majorité au Parlement.

Tout le monde invoque la justice. Les philosophes essayent de l'objectiver. Le dialogue politique le plus important de Platon, mettant en scène Socrate, est *La République*, consacré à la justice.

Peut-être est-il plus facile de partir de la notion d'*injustice*. On ressent parfois que « c'est injuste » même en ayant des difficultés à clarifier ce qui est juste. « On ne me donne pas ce à quoi j'ai droit », ou « on ne donne pas aux miens ce à quoi ils ont droit », « nous sommes maltraités, oubliés, laissés au bord du chemin par la société ».

¹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio-Gallimard, 1995.

Quand le juge prend une décision, il applique la loi (je simplifie dans un but pédagogique : le juge interprète, en particulier les juges constitutionnels). C'est le domaine de la *justice corrective*, décrite dans *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote (l'expression « justice corrective » est postérieure).

Quelle que soit la qualité de la loi en termes de justice distributive, le juge doit *traiter de façon semblable des individus qui se trouvent dans des situations semblables au regard de la loi*². C'est l'idée de *justice formelle* : quel que soit le contenu de la loi, si j'appartiens selon elle à telle ou telle catégorie, je dois bénéficier comme les autres des droits (et respecter les obligations) qui y sont attachés.

Et il faudra finalement prêter attention aux *nimby rights* (“*not in my backyard*”), qui signifient que je prends les avantages et refuse le partage (juste) des charges : il faut traiter les ordures, mais pas d'incinérateur près de chez moi ; il faut des voies de communication rapides, mais pas à côté de mon jardin ; il faut bien traiter les demandeurs d'asile, mais logez-les ailleurs. Si tout le monde fait ce raisonnement et agit en conséquence, la politique désirée ne pourra être mise en œuvre et l'idée de justice (qui comprend nécessairement un partage des charges) perdra tout sens.

Lectures suggérées

Chaïm Perelman, « De la justice » [1945], repris dans C. Perelman, *Éthique et Droit*, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1990.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio-Gallimard, 1995.

John Rawls, *Une théorie de la justice* [1987], trad. franç., Paris, Le Seuil, 1987.

John Rawls, *La justice comme équité* [2001], trad. franç., Paris, La Découverte, 2001.

Michael Sandel, *Justice, a reader*, New York, Oxford University Press, 2007.

Amartya Sen, *L'idée de justice* [2009], trad. franç., Paris, Flammarion, 2010.

Judith Sklar, *Visages de l'injustice* [1990], trad. franç., Belfort, Circé, 2002.

Séance 2 : la tempérance

Au premier abord, cette vertu, centrale chez les épicuriens, semble un peu « molle », un peu « dernier homme » nietzschéen. Ne pas trop manger, ne pas trop boire, faire attention à sa santé, éviter les excès, ne pas tomber amoureux (l'*éros*) parce que c'est dangereux, potentiellement douloureux (telle est la conception de Lucrèce), et nous rend esclaves ; il faut éviter les risques... Les romantiques, les créateurs, les individus qui veulent « brûler » leur vie, casser la baraque, ne pas respecter les règles, n'aiment pas ça du tout, cette vie trop raisonnable, trop conventionnelle, disent-ils. La tempérance serait-elle une sorte de peur petite-bourgeoise de la vie ?

Or, pour les Grecs, ce n'était pas du tout ça. Épicure, le philosophe du plaisir, cultivait la tempérance au nom du plaisir même (ou du bonheur – un plaisir continué au long de la vie).

² Ou du précédent bien établi dans les pays de *common law*.

Certes, les épicuriens ont été considérés, en particulier par les chrétiens, comme des débauchés. Dans l'histoire du judaïsme, les *apikuroï* étaient considérés comme plus dangereux s'ils étaient « tempérants » et géraient raisonnablement leurs plaisirs que s'ils s'identifiaient à la caricature du libertin débauché (la même ambiguïté vaut pour le terme « libertin » – activité de libres penseurs et « libertinage »...).

Les épicuriens – ils n'étaient pas les seuls – valorisaient la modération dans l'usage des plaisirs³. Les plaisirs et les désirs n'ont pas ici de connotation négative, mais il ne faut les *tempérer* pour ne pas en devenir esclave⁴ : il faut être capable de maîtrise de soi⁵. Il faut modérer les plaisirs, mais pas pour refuser, condamner le plaisir comme c'est le cas dans le christianisme. Dans la tradition chrétienne, le refus du corps signifie que le plaisir (d'abord sexuel) est le Mal, le péché, l'élément « terrestre », matériel (la luxure est l'un des sept péchés capitaux), Il doit être sévèrement contrôlé, même s'il faut l'admettre de façon strictement limitée, dans le cadre de la famille et du mariage, pour faire des enfants⁶.

Le refus du plaisir est très présent chez les islamistes, qui refusent même que la femme exhibe ses cheveux, attribut sexualisé, les hommes apparaissant comme des prédateurs potentiels, incapables, justement, de *tempérance*.

Il s'agit au contraire, ici, de modérer les plaisirs au profit d'un plaisir maîtrisé, efficace : il n'y a *que* le plaisir qui compte pour les épicuriens et les philosophes de l'hédonisme. Épicure (surtout connu par Lucrèce) vivait semble-t-il de peu : il se contentait de mets frugaux au cours d'un repas entre amis plutôt que de plats raffinés ; il disait valoriser l'amitié (*philia*) qui ne coûte rien, qui est un plaisir peut-être moins intense (moins destructif et aveugle⁷) que l'*éros*, mais plus durable, modéré et réciproque, crée des échanges et de la confiance, de la fidélité aussi ; à l'opposé, la recherche du pouvoir, de la gloire et des honneurs peut donner du plaisir mais risque de nous amener au désastre (on n'en aura jamais assez, ils nous rendront fous).

Mais l'épicurisme ne serait-il pas une philosophie de la résignation ? C'est ce que dit Camus.

Alain disait que la tempérance « est la vertu qui surmonte tous les genres d'ivresse ». Il vaut mieux ne pas être saoul quand on prend des décisions importantes. Ici, la tempérance est sobriété. Mais il existe aussi une valorisation de l'ivresse, chez les romantiques et les surréalistes (dépasser ce sens trop réaliste des choses, laissez parler votre inconscient).

³ M. Foucault, dans *L'usage des plaisirs*, donne un grand poids à la tempérance (partic. 91-107) et à la maîtrise de soi, mais ne traite pas d'Épicure.

Foucault publie aussi à la même époque *Le souci de soi*. Il y parle brièvement d'Épicure, se référant à la *Lettre à Ménécée* et disant : « ... la philosophie devait être considérée comme exercice permanent du soin de soi-même... Il n'y a... pas d'âge pour s'occuper de soi. "Il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard pour s'occuper de son âme" disait Épicure... » (60 et 63).

⁴ Foucault, *L'usage des plaisirs* 92.

⁵ Foucault, *L'usage des plaisirs* 96.

⁶ Au début du *Souci de soi*, Foucault indique que les auteurs païens des deux premiers siècles de notre ère sont plus négatifs que leurs prédécesseurs à l'égard du plaisir, ouvrant d'une certaine manière la voie aux auteurs chrétiens.

⁷ Au contraire, c'est en connaissance de cause que l'amitié a lieu : « Si l'on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer, qu'en répondant : "Parce que c'était lui, parce que c'était moi." » (Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre 28, « L'amitié »).

Il reste que cette tempérance, cette modération, ce sens de la mesure, cette maîtrise des plaisirs pour ne pas en devenir esclave, permet peut-être d'atteindre des plaisirs supérieurs, plus difficiles à obtenir, plus raffinés, plus durables. Tout cela se cultive.

Lectures suggérées

P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio-Gallimard, 1995.

M. Foucault, *L'usage des plaisirs* (1984), *Le souci de soi* (1984) et *Les aveux de la chair* (2018), Paris, Gallimard.

Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2011.

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883-1885], p. ex. Paris, Garnier-Flammarion, 2006 (le Prologue, à propos du « dernier homme »).

Séance 3 : la prudence (*phronesis*)

Aristote distinguait les vertus morales (comme la fidélité) et les vertus intellectuelles⁸, dont la principale est la *phronesis*⁹, qu'on traduit souvent par « prudence » .

Être prudent au sens moderne, c'est faire attention, prendre ses responsabilités, éviter les dangers. On parle de « conducteur prudent ». Se montrer *trop* prudent n'est pas une vertu, c'est éviter tout risque. Le principe de précaution, belle notion signifiant qu'il faut éviter des risques déraisonnables (même s'ils ne sont pas tout à fait établis), peut devenir un principe paralysant l'action. Frilosité ou sagesse de l'intelligence pratique ?

Or la paralysie comporte aussi ses risques : ne rien faire en Ukraine par pacifisme (qui est aussi une position de principe) ou pour éviter à nos populations certains risques, à savoir la catastrophe nucléaire, ou, à un niveau de gravité beaucoup plus bas, la crise économique (inflation, explosion du prix de l'énergie et des matières premières...), nous fait courir d'autres risques (outre l'immoralité de cet abandon) : celui d'un chèque en blanc donné à des dictateurs impérialistes qui se croiront tout permis, et d'une menace pour les démocraties (voyez ce qui s'est passé en 1938 suite à la politique d'apaisement de Daladier et Chamberlain). Dans ce cas, la prudence (ou le principe de précaution) n'est sûrement plus une vertu. On n'évite jamais les risques.

Mais l'inverse, à savoir une position va-t'en-guerre insoucieuse des risques relèverait de l'imprudence : le politique, sur les épaules duquel pèse une très grande responsabilité, ferait courir des risques inconsidérés à une population dont il a la charge. La sécurité constitue une notion fondamentale du contrat social, et on ne peut avec légèreté jouer avec celle de populations qui ne disposent pas de toutes les informations, ou qui ne les maîtrisent pas, certaines étant d'ailleurs « classifiées ». Par exemple, si la Russie se sentait acculée, existentiellement en danger (ce que les Occidentaux veulent absolument éviter), si nous

⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VI, « Théorie des vertus intellectuelles », « vertus de la pensée » à la différence des « vertus du caractère » (L. VI, chap. 1, § 4 p. 236, Livre de Poche). « ... les moyens à l'aide desquels l'âme arrive à la vérité... sont au nombre de cinq : ... l'art (*technè*), la science (*épistémè*), la prudence (*phronesis*), la sagesse (*sophia*) et l'intellect (*noûs*). Laissons de côté la conjecture et l'opinion, quo peuvent nous induire en erreur. » (L. VI, chap. 2, § 1 p. 240, Livre de Poche). Il faut donc distinguer la prudence du domaine de la *sophia*, objet de la raison démonstrative.

⁹ « ... une vertu intellectuelle ou dianoétique, la prudence ou sagesse pratique (*φρόνησις*), qui, comme on le sait, représente l'excellence en matière de délibération. »

devenions co-belligérants, si le territoire russe était envahi, si Moscou était menacée, l'escalade nucléaire, arme de dernier recours, deviendrait possible.

La position de juste milieu prise par l'Occident est donc peut-être la bonne : se montrer ferme, à la surprise notamment de Poutine, tout en gardant le sens camusien de la *mesure*, en ne livrant pas d'armes pouvant atteindre le territoire russe, est peut-être vraiment *vertueux*, mais elle est précaire. Il faut être capable de se tenir sur cette ligne de crête. On minimise les risques sans étouffer l'action.

La vertu de prudence est celle de celui qui sait agir quand il le faut¹⁰ (au moment opportun) sans prendre des risques inutiles (déraisonnables, démesurés), mais en prenant des risques raisonnables. C'est une intelligence qui sert à affronter des situations dans lesquelles il y a une part d'inconnu : en particulier, le futur est opaque et il peut se passer des choses qu'on n'a pas prévues.

La prudence entre en jeu dans la vie pratique, quand on ne dispose pas de certitudes « mathématiques » ou d'un jugement de perception¹¹ (c'est valide ou non, c'est vrai ou faux). Et donc on ne peut rigoureusement prévoir le résultat – sinon il n'y a pas de risques.

Machiavel a écrit sur cette vertu. La *virtù*, chez lui, allie une forme de courage à l'intelligence des situations. Lui aussi relie dans sa notion de *virtù* une vertu morale (le courage) à la vertu intellectuelle de prudence. Peut-être y associe-t-il également la vertu de justice (quand exercer la justice renforce la légitimité du pouvoir), mais sûrement pas, par exemple, la compassion. Nietzsche le suivra sur ce point, rompant avec la philosophie de Schopenhauer.

On peut aussi parler de « prudence », au sens défini plus haut, à propos d'un avocat défendant un client devant un tribunal. Un grand théoricien, qui sait tout de la matière, n'est pas nécessairement le meilleur avocat : il se fera peut-être déstabiliser par un adversaire qui sent son public, saisit le moment opportun (*kairos* en grec) pour « sortir » tel ou tel argument, fait face à l'imprévu... : ce dernier pratique la vertu de prudence, il est audacieux mais pas téméraire, etc. Tout le savoir du spécialiste se révélera inutile s'il ne peut l'utiliser quand il le faut.

Par ailleurs, le très beau savoir « géométrique » (Platon disait : « nul n'entre ici s'il n'est géomètre ») n'est pas d'application dans la vie pratique, règne au contraire de la prudence, qui est l'intelligence des situations (le choix du moment opportun – *kairos* – etc.) et entre en jeu quand il y a des impondérables, des paris sur un futur incertain, des facteurs nombreux, tout cela – on y revient – rendant nécessaire de prendre des risques calculés. Pythagore et la fascination du philosophe pour les mathématiques ne servent à rien (ou à si peu) dans la vie sur terre.

On se rappellera l'épisode de la petite servante thrace se moquant de Thalès, tombé dans un puits quand il contemplait la perfection du ciel étoilé : « il ferait mieux de s'occuper de la terre pour éviter de se casser la figure... » – et il faut ouvrir les yeux, les irrégularités du sol pouvant se trouver un peu n'importe où : vous ne pouvez jamais démontrer de façon certaine que tel chemin *doit* être pris, à la différence du « chemin » d'une déduction ou démonstration contraignantes. Plus exactement : « Là-dessus une petite servante thrace, malicieuse et

¹⁰ « Être vertueux, ce n'est pas seulement agir comme il faut, mais avec qui il faut, quand il faut et où il faut... » *Éthique à Nicomaque* IV, 1, 1122 b, Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 64.

¹¹ « ... la prudence se meut dans le domaine du contingent, c'est-à-dire de ce qui peut être autrement qu'il n'est... C'est même par là que la prudence se distingue le plus clairement de la sagesse, qui, en tant qu'elle est une science..., porte sur le nécessaire... et, en tant qu'elle est la plus haute des sciences..., porte sur les réalités les plus immuables et ignore le monde du devenir. » Aubenque, *Prudence...* 65.

mignonne, l'aurait raillé de mettre tant de patience à gagner la connaissance des choses du ciel, alors que lui demeuraient cachées les choses qu'il avait sous son nez et à ses pieds. » Platon, *Théétète*, cité par Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, 14-15.

On peut avoir la vertu morale de courage, de justice, etc. : si on n'a pas l'intelligence pratique, on n'arrivera pas à l'appliquer aux situations concrètes qu'on mesurera mal (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 62). Mais si on possède seulement cette intelligence, on est seulement habile. « ... la vertu morale... est la vertu naturelle du prudent et... la prudence... est l'habileté du vertueux [de celui qui pratique les vertus morales]. »¹².

La prudence est un peu tombée en désuétude à l'époque moderne¹³ face à la montée du modèle des grands systèmes du XVIIe siècle, ou de la science, en particulier physique, et de ses progrès immenses.

En fait, Pierre Aubenque montre bien que le concept de prudence chez Aristote est lié à sa physique et à sa « métaphysique » (avant la lettre). Le monde « sublunaire » est le lieu des mouvements et changements (largement) imprévisibles, la science ne pouvant porter que sur la régularité, la « nécessité » du mouvement des astres. Or la physique galiléenne et newtonienne a unifié le ciel et la terre en renversant totalement la perspective aristotélicienne : pour Aristote, on dira qu'il n'y a de science que métaphysique, alors que les progrès les plus importants de la science moderne ont été accomplis dans le domaine de la... physique. Comment se fait-il alors qu'une « prudence moderne » soit toujours aussi nécessaire ? Perelman fait retour à Aristote contre l'idée cartésienne de certitude, le rationalisme et le positivisme modernes.

Lectures suggérées

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, p. ex. Paris, Garnier-Flammarion, 2004

Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963

Machiavel, *Le Prince* et autres textes, Paris, Folio-Gallimard, 1980

Perelman, C., *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977.

Séance 4 : le courage

Prenons comme base de départ un dialogue de jeunesse de Platon intitulé le *Lachès*. Socrate interroge un général sur la définition du courage. Celui-ci lui répond en disant qu'en cas de danger, celui qui ne recule pas est courageux, celui qui recule est lâche.

Cette définition du courage donnée par l'interlocuteur de Socrate (définition simple, voire simpliste et donc séduisante) semble relever d'une *morale des principes* : le courage est « visible », il y a ceux qui tiennent leur position ou contre-attaquent (les courageux) et ceux qui reculent (les lâches). On pourrait à ce compte coller une étiquette sur le dos de chaque soldat, qui respecterait ou ne respecterait pas le principe exigeant que l'on agisse courageusement. Les principes impliquent des actes, des comportements qui portent immédiatement, en quelque sorte « sur » eux-mêmes, leur signification. Dans le *Lachès*, Socrate émet une objection : à son interlocuteur, un général, censé savoir ce que c'est que le courage (c'est-à-dire la capacité de surmonter sa peur, de la maîtriser – pas de l'éliminer, ce qui serait sans doute impossible ou

¹² P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 62, je souligne.

¹³ Mais voir P. Raynaud et S. Rials, *Une prudence moderne?*

surhumain) étant donné les situations auxquelles il est par métier confronté, il rétorque qu'Énée le Troyen, modèle homérique s'il en est pour les Grecs (Homère étant l'autorité par excellence, l'éducateur des Grecs) – il sera à l'origine de la fondation de Rome –, recule à un certain moment¹⁴. Énée est courageux, *et* il recule ! N'est-ce pas là une contradiction flagrante, du moins si on prend la définition proposée au sérieux ? La méthode socratique consiste essentiellement à mettre l'interlocuteur en contradiction avec lui-même. Socrate ne doit pas « ajouter » sa position propre, lui qui sait qu'il ne sait rien. La logique (la cohérence) doit être respectée dans toute discussion. Certes, d'habitude les contradictions ne se voient pas, soit parce que l'orateur s'adresse à des auditoires différents, soit parce qu'il « compartimente » son esprit (dans ce cas il ne les voit pas lui-même). Mais Socrate rend visibles les contradictions, qui exigent une solution.

L'interlocuteur de Socrate répond alors : Énée recule pour mieux attaquer dans des circonstances, ou sur un terrain, plus favorables à la victoire, par stratégie, et on voit plus loin dans le texte qu'il est capable de combattre courageusement. Certes, répond Socrate. Mais donc, selon toi, vaut-il mieux posséder le plus de vertus possibles ? Oui, dit l'interlocuteur. Il vaut donc mieux, continue Socrate, être à la fois courageux et intelligent¹⁵ : oser combattre, mais n'accepter le combat qu'au moment opportun, au « bon moment » (le *kairos* des Grecs), aux endroits opportuns, dans les circonstances opportunes. Énée recule quand il faut et attaque quand il faut : il est courageux *et* intelligent. Celui qui ne recule jamais est seulement téméraire¹⁶, il n'a pas peur, mais il se sacrifie inutilement (peut-être par bravade narcissique – c'est une « tête brûlée ») : il ne gagnera pas la guerre. Cette définition correspond à une *morale des conséquences* : au moment où je pourrais ne pas reculer (parce que je n'ai pas peur), je n'applique pas ici et maintenant les principes (faire front face à l'ennemi), parce que je considère que les conséquences de ce non-recul seraient désastreuses : combattre à un mauvais moment peut coûter cher en hommes et en ressources, entraîner une défaite, ou une victoire à la Pyrrhus. La morale des conséquences implique une signification différée, « à venir », d'un acte dont la signification dans le présent est ambiguë : elle peut en effet osciller d'un extrême à l'autre, de la lâcheté au courage associé à l'intelligence, dans le cas qui nous concerne.

Mais cette définition pose elle-même de redoutables problèmes : comment distinguer, au moment même, celui qui recule par peur (par lâcheté) de celui qui recule par stratégie (parce qu'il est courageux *et* intelligent) ? Comment éviter de confondre le super-vertueux et le « vicieux » (le lâche), si tous deux reculent et que donc le courage ne se voit pas au moment considéré (plus d'« étiquette ») ? Il y a le risque que la définition complexe du courage donne au lâche une porte de sortie : ce ne sera jamais le moment pour lui, il différera indéfiniment l'action (inversement, le courageux intelligent assume le risque de passer pour un lâche en reculant, et définitivement s'il est fauché à ce moment). On le comprend d'ailleurs avec l'exemple d'Énée : c'est parce qu'on connaît la suite de l'histoire ou du moins de l'épisode (il suffit de tourner quelques pages de *L'Illiade*) qu'on sait qu'il ne recule que pour combattre dans des situations meilleures. Mais supposons que dans son mouvement de recul stratégique, Énée soit tué, atteint par une flèche mortelle. On ne pourra jamais décider s'il reculait par stratégie ou s'il avait eu peur. Ses actes passés parlent en sa faveur, certes, mais ici et maintenant,

¹⁴ Lachès 191b.

¹⁵ Rappelons que la prudence, la *phronesis* selon Aristote, est un juste milieu entre la paralysie de la précaution exagérée (alors la prudence devient un « vice ») et la témérité (se lancer dans une guerre potentiellement nucléaire avec la Russie). La prudence, c'est l'intelligence pratique, la recherche des meilleures conditions de l'action, sans certitude absolue.

¹⁶ Lachès 197b.

pourquoi reculait-il ? Se montrait-il en ce moment à la hauteur de son « personnage » ? Un doute subsistera toujours.

Il faut donc connaître la totalité de l'histoire, ou du moins le moment où le héros courageux et intelligent combattra. On en dispose pour Énée. Nous allons voir maintenant que ce ne sera pas le cas pour *Garcin*, personnage de *Huis-Clos* de Sartre.

La pièce donne une image de l'enfer : trois personnes mortes se retrouvent dans une pièce sans miroir. Ils sont conscients mais ne peuvent plus agir dans le monde, et donc corriger ou clarifier les actes qu'ils ont accomplis. Ils peuvent seulement « dérouler » leurs passés respectifs. Tous ont de lourdes choses à se reprocher (sinon ils ne seraient pas en enfer). Chacun des trois est livré au regard critique des deux autres, et il leur demande de reconnaître qu'il n'est pas mauvais : peut-il être sauvé, pardonné, justifié ? Mais leur vie est terminée, ils ne peuvent que la contempler et sont privés de la possibilité d'agir.

Garcin fut un journaliste pacifiste (p. 33¹⁷), mais aussi macho, cruel avec sa femme qu'il a, dit-il, « tirée du ruisseau ». Il a été arrêté à la frontière, dans le train qui l'emmenait hors du Brésil (p. 43 : « vous avez déserté » ; p. 63 : « il s'est enfui »). Il a été exécuté. Fuyait-il par peur la dictature qui s'était installée dans son pays ? S'apprêtait-il à poursuivre un combat pacifiste à partir de Mexico, où il aurait été beaucoup plus efficace pour mobiliser la communauté internationale, comme il l'affirme ? Son « recul » pourrait-il être comparable à celui d'Énée tel qu'abordé dans le *Lachès* ? Qui le dira ? On ne connaîtra pas la fin de l'histoire (alors qu'on verra Énée combattre au bon moment et gagner) : « ... tout est resté en suspens pour toujours » (p. 65). Il est mort trop tôt (p. 73), mais, dit Inès, une des deux femmes du trio, « On meurt toujours trop tôt – ou trop tard ». Il cherche à « mettre sa vie en ordre », mais il est trop tard. Il se demande s'il est un lâche. Garcin veut avoir été un homme véritable, c'est-à-dire courageux selon le jugement des Autres (« L'Enfer, c'est les Autres »). Mais c'est peine perdue : il ne peut plus agir pour prouver son courage (« Autrefois j'agissais... Ah ! revenir un seul jour au milieu d'eux... quel démenti ! » (p. 66) ; « ... je n'ai pas fui... j'ai du courage... » (p. 67) ; « Peut-on juger une vie sur un acte? » (p. 72).

Nous discuterons du « cas Garcin » et de l'enrichissement qu'il apporte à la notion de courage telle que définie par Platon, puis en tirerons les conséquences en nous penchant, pour l'époque moderne, sur l'opposition entre Machiavel et Hobbes.

Lectures suggérées

Platon, *Lachès*, multiples éditions de poche.

J.-P. Sartre, *Huis Clos* [1947], Paris, Le Livre de Poche, 1964.

Machiavel, *Le Prince* et autres textes, Paris, Folio-Gallimard, 1980

T. Hobbes, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* [1651], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000.

¹⁷ Je cite l'édition suivante : J.-P. Sartre, *Huis Clos* [1947], Paris, Le Livre de Poche, 1964.

Séance 5 : la tolérance

Historique : la Réforme : les guerres de religion, l'Édit de Nantes

Dans les États modernes nés à partir du XIV^e siècle, les monarques, même en concurrence avec les papes, étaient tous officiellement chrétiens et leur peuple était supposé suivre. C'était le ciment le plus évident des royaumes : partager une même conception du monde.

Mais au XVI^e siècle (il y avait eu auparavant des signes précurseurs – voir *Le nom de la rose* d'Umberto Eco), la Réforme protestante a séparé une grande partie du christianisme occidental du catholicisme papiste (le pape étant à l'époque un puissant chef d'État possédant un territoire étendu). Dans certains pays, la religion officielle resta celle du souverain, catholique ou désormais protestant (pays scandinaves par exemple) (*cujus regio, ejus religio*, à tel prince, telle religion).

Mais dans d'autres comme la France au XVI^e siècle ou l'Angleterre (la Grande-Bretagne, union de l'Angleterre et de l'Écosse, n'existe qu'à partir de 1707) au siècle suivant, la force de deux courants engendra une *guerre civile* terrible.

En France, les catholiques majoritaires n'étaient pas assez forts pour écraser les protestants (auxquels certains grands féodaux s'étaient ralliés par opportunisme pour accroître leur puissance) et ces derniers, minoritaires, donc trop peu nombreux, étaient incapables de prendre le pouvoir. Après les violences extrêmes des guerres de religion (dont le massacre de la Saint-Barthélemy en 1572), Henri IV, roi de Navarre et protestant, héritier du trône, comprit que ces guerres sans fin risquaient d'affaiblir l'État face aux ennemis étrangers (empêchant la paix génératrice de prospérité, de commerce et de puissance). Il se convertit au catholicisme (« Paris vaut bien une messe », est-il supposé avoir dit lors de son couronnement en 1593) et promulgua (par conviction ou calcul politique) *l'Édit de Nantes*, édit de tolérance (même si le mot n'y figure pas) en 1598 : les catholiques et les protestants devaient accepter de vivre « ensemble ».

Une tolérance imparfaite. Début de séparation. 1685, la révocation.

La tolérance ici établie constitue le début d'un processus qui mènera à la liberté de conscience moderne. Il est clair que les catholiques n'« aimaient » pas les protestants, ces tenants de la « religion prétendument réformée », ces hérétiques qui n'obéissaient plus au Saint Père ; et ces derniers assimilaient les catholiques au papisme corrompu, au Diable, *Kingdom of Darkness* dont parlera Hobbes au siècle suivant. Mais les conditions d'affaiblissement du royaume rendaient indispensable la tolérance, le fait de « laisser être » les minoritaires, qui obtenaient la liberté de conscience et même (tant la méfiance était grande) leurs propres places-fortes, leurs soldats et parfois leurs juges. La Rochelle était une de ces places-fortes sur l'Atlantique : elle sera reprise par Richelieu en 1628 (le récit de cette prise se trouve dans *Les trois Mousquetaires* d'Alexandre Dumas). Tolérance minimale et réticente, donc précaire, parce qu'on (Henri IV et les protestants) ne pouvait faire autrement ? La majorité catholique laisse être ce qu'elle n'aime pas (c'est un euphémisme) parce qu'elle est bien incapable de le supprimer : ce n'est évidemment pas une tolérance de principe. Cette tolérance dépendait des *rapports de force* et disparut quand, trois quarts de siècle plus tard, le tout-puissant Louis XIV (la France était alors la puissance dominante en Europe) n'en eut plus besoin (la révocation de l'Édit de Nantes date de 1685 : ce fut une erreur, elle suscita une fuite considérable des cerveaux, une perte pour la France. Liberticide et inefficace). Mais les habitudes avaient sans doute progressivement changé : l'idée que l'on pouvait être sujets du même roi (payer ses impôts, se battre dans l'armée, etc.) et pratiquer des religions différentes (en l'occurrence des versions différentes du christianisme) n'était certes pas devenue commune (« normale »), mais

elle avait correspondu pendant presque un siècle à une certaine réalité. On pouvait commencer à dissocier petit à petit l'appartenance religieuse et l'appartenance à l'État : c'était pour ainsi dire un embryon de laïcité.

Cette tolérance ne concernait certes que catholiques et protestants, pas les autres. Mais ce furent les *débuts d'une dissociation entre le religieux et le politique*. On pouvait être sujet du roi de France et soit catholique soit protestant (à l'époque, les juifs avaient été expulsés ; ils n'étaient présents que dans le Sud-Ouest et en Alsace, dont une partie fut acquise par la France en 1648, et ne parlons pas des athées, décriés). Mais ni les catholiques ni les protestants ne trouvaient qu'il était « bien » de vivre dans une société (partiellement) pluraliste : chacun attendait la victoire de son camp, de la Vérité.

Locke : sa philosophie politique ; historique des guerres de religion en Angleterre

A la même époque, en Angleterre, John Locke, un des grands inspireurs des valeurs dont nous parlons, un des fondateurs du libéralisme (au sens de la défense des libertés, des droits de première génération), fut un des grands théoriciens de la théorie du *contrat social* (*Les deux traités du gouvernement civil*, 1690) et fit la théorie de la *tolérance* (*Lettre sur la tolérance*, 1689, suivie de trois autres). Ces textes de Locke comptent parmi les écrits majeurs sur la tolérance, avec le *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763).

Locke sur la tolérance

Locke a exercé une influence majeure sur l'avènement des droits de l'homme, du moins de première génération. Il a développé ses thèses dans le *Second traité du gouvernement civil* (1690) (« civil » s'oppose à « religieux » comme les relations entre hommes aux relations avec Dieu). Le *Premier Traité* est une réfutation des thèses de Filmer (1588-1653) défendant (dans *Patriarcha*, publié en 1680, donc un bon quart de siècle après sa mort) le droit divin des rois. Locke a aussi écrit – c'est son second titre de gloire « libéral » – une *Lettre sur la tolérance* (1689)¹⁸. Il y dit que l'État ne doit pas s'occuper de la religion, ce n'est pas de sa compétence (*business*)¹⁹. Si la religion est imposée, on créera des hypocrites²⁰ : ils adhéreront extérieurement pour de mauvaises raisons : par peur ou par intérêt, non par libre conviction²¹.

Dès que le pouvoir s'affaiblira et qu'ils n'auront plus besoin de faire semblant, ils abandonneront la religion.

Pour peu qu'ils obéissent à l'État qui garantit les droits à la vie, la liberté et la propriété, bref qu'ils respectent (soient fidèles à) leurs engagements liés au contrat social (*pacta sunt servanda*), ce que le gouvernement doit également faire de son côté, ils croient ce qu'ils veulent. Mais qu'est-ce qui va garantir (ou du moins rendre probable) cette fidélité aux engagements ?

Locke est prêt à accorder la tolérance à différentes religions du monde (juifs, « païens »)²² - pour les musulmans, c'est plus douteux, voir *infra* l'« obéissance aveugle » au

¹⁸ Suivie d'une deuxième (1690), d'une troisième (1692), ainsi que d'une quatrième, commencée dans les derniers mois de la vie de Locke et non terminée (il meurt en octobre 1704).

¹⁹ "I esteem it above all things necessary to distinguish exactly *the business of civil government from that of religion*, and to settle the just bounds that lie between the one and the other." John Locke, *A Letter Concerning Toleration*. Je souligne.

²⁰ "A sweet religion, indeed, that obliges men to dissemble [*dissimuler*], and tell lies both to God and man, for the salvation of their souls!" . John Locke, *A Letter Concerning Toleration*.

²¹ "And such is the nature of the understanding, that it *cannot be compelled to the belief of anything by outward force*." (3608-3609). John Locke, *A Letter Concerning Toleration*. Je souligne.

²² "Shall we suffer a *Pagan* to deal and trade with us, and shall we not suffer him to pray unto and worship God? If we allow the *Jews* to have private houses and dwellings amongst us, why should we not allow them to

mufti de Constantinople) : il a vécu en exil à Amsterdam et a vu qu'au-delà d'une question de principe (la lutte contre l'hypocrisie ; le respect de l'autre²³), la tolérance créait la prospérité (peu de gens viendraient commercer dans un port s'ils risquaient la répression pour leurs croyances – Venise aussi était tolérante, notamment sans doute pour ces raisons).

Mais il y a encore des exceptions chez Locke. Il refusait la tolérance aux *catholiques* et aux *athées*. Les catholiques avaient trop de loyautés (de fidélités) : l'une à l'État anglais, l'autre au pape (qui à l'époque était le chef d'un État puissant, engagé dans la politique), et en cas de conflit, la loi de Dieu (du Créateur) prévaudrait sûrement sur celle, « civile », des hommes (les créatures). Le pape a à sa ceinture les clés de leurs consciences²⁴, disait Locke. Cette double loyauté dissymétrique, cette double allégeance les excluait de la tolérance. Le contrat social est le contrat social : une seule loyauté *politique*. Si celle-ci est acquise, la tolérance est garantie.

Les athées non plus ne peuvent être tolérés, pour une raison opposée. Ils n'ont pas trop de loyautés, mais trop peu : ils n'en ont pas en vérité parce que, ne pouvant invoquer Dieu et craindre les flammes de l'enfer s'ils ne respectaient pas les clauses du contrat social (« Tu n'invoqueras pas en vain le nom du Seigneur », dit un des Dix Commandements, et Dieu voit tout) s'ils mentaient ou ne tenaient pas leurs promesses, leur fiabilité – donc leur fidélité – est moins probable, on ne peut leur faire confiance et, en particulier, conclure avec eux un contrat social auquel ils seraient fidèles²⁵ (jusque dans les années 1970, les témoins qui prêtaient serment à un procès devaient jurer devant Dieu de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité, dans des procès qui n'avaient rien à voir avec la religion).

Si le pouvoir vient d'en bas, la fidélité aux engagements est le seul ciment de la société.

Et pour les marins étrangers dans les ports, ou pour les cultes non chrétiens, s'ils respectaient l'Etat, c'était suffisant²⁶.

Mais c'est déjà mieux, plus large que la tolérance de l'Édit de Nantes. En 1685, la révocation de l'Édit avait montré les limites d'une tolérance dépendante des rapports de force.

have synagogues? Is their doctrine more false, their worship more abominable, or is the civil peace more endangered by their meeting in public than in their private houses? But if these things may be granted to Jews and Pagans, surely the condition of any Christians ought not to be worse than theirs in a Christian commonwealth." *A Letter concerning Toleration*.

²³ Locke insiste beaucoup dans la *Lettre* sur le fait qu'avoir une opinion religieuse différente des autres ne porte pas atteinte aux droits d'autrui et à la paix publique, seules préoccupations légitimes du magistrat (son *business*).

²⁴ "... they owe a blind obedience to an infallible pope, who has the keys of their consciences tied to his girdle, and can upon occasion dispense with all their oaths, promises and the obligations they have to their prince (*Essay concerning toleration*, 1667, publié à titre posthume). Je souligne.

²⁵ "Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. *Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist*. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all." *Lettre sur la tolérance*. Je souligne.

A contrario la position de Mill: "The assumption on which this is grounded, is that the oath is worthless, of a person who *does not believe in a future state*; a proposition which betokens much ignorance of history in those who assent to it (since it is historically true that *a large proportion of infidels in all ages have been persons of distinguished integrity and honour*); and would be maintained by no one who had the smallest conception how many of the persons in greatest repute with the world, both for virtues and for attainments, are well known, at least to their intimates, to be *unbelievers*." J. S. Mill, *On Liberty* (1859).

²⁶ "... these *innocent pagans*, strict observers of the rules of equity and the law of nature, and no ways offending against the laws of the society... And neither pagans there, nor any dissenting Christians here, can with any right be deprived of their worldly goods by the predominating faction of a court-church; *nor are any civil rights to be either changed or violated upon account of religion* in one place more than another." *Lettre concerning toleration*.

Locke, sans doute en réaction à la révocation (il vivait à ce moment en Hollande) défendait une tolérance de principe, mais limitée, pour des raisons de loyauté à l'État issu du contrat social (elle visait en majorité les dénominations protestantes, nombreuses étant donné la tendance à la fragmentation du protestantisme, sans autorité centralisée, sans magistère, laissant en théorie aux fidèles la libre interprétation des textes sacrés).

Les limites sautent

Au fil du temps toutes ces limites ont sauté. La tolérance s'est étendue à tout le monde (pourvu qu'il respecte les règles du contrat social, c'est-à-dire d'abord le même droit pour autrui²⁷, ou, comme le demandait George Washington, "to require only that those who 'live under its protection, should demean themselves as good citizens.'"²⁸). Les catholiques ont mis du temps à obtenir l'égalité de droits en Grande-Bretagne, et les athées ont souvent dû attendre le XXe siècle pour devenir vraiment égaux. La simple tolérance s'est transformée en droit, à savoir la liberté de conscience.

Lectures suggérées

J. Locke, *Lettre sur la tolérance* [1689] et autres textes, Paris, Garnier-Flammarion, 2007.

Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* [1763], Paris, Folio-Gallimard, 2023.

J. S. Mill, *De la liberté* [1859], trad. franç., Paris, Folio-Gallimard, 1990.

M. Walzer, *Traité sur la tolérance*, trad. franç. De *On toleration* [1997], Paris, Gallimard, 1998.

Séance 6 : l'amour

Il y a une conception (très) positive de l'amour selon laquelle, au fond, nous n'aurions pas besoin des vertus : nous n'aurions pas besoin du devoir et de la contrainte personnelle qu'il implique. Ce que le devoir commande, nous pourrions le faire spontanément, par amour. Ce n'est que quand nous ne pouvons pas aimer, ou n'aimons pas assez, que le devoir s'impose : agir, traiter autrui, *comme si* nous l'aimions. C'est peut-être à cette situation que renvoie la notion chrétienne – qui est une sorte d'oxymore – la *Loi d'amour*, l'amour – paradoxalement – comme commandement. Or l'amour, comme la « bandaison » de Brassens, « ça ne se commande pas ». Par amour, vous faites évidemment des choses... que vous aimez, on ne doit pas vous forcer ! (vous freiner parfois ?). Vous avez le désir de combler l'autre de bienfaits – ou vous croyez avoir ce désir : nous verrons que certaines formes d'amour sont égoïstes.

Mais peut-on aimer beaucoup de personnes ? L'humanité ? On en aime certains, on n'en aime pas d'autres : c'est comme ça c'est un fait, un sentiment (« ça ne se commande pas »). On n'aime pas tout le monde, et donc il faut bien trouver un substitut, une « béquille », un *second-best* : remplacer l'amour, quand il est défaillant, par un certain nombre de vertus qui nous font réaliser ce que nous ferions spontanément par amour, et pas par discipline.

Comte-Sponville reprend une distinction classique, dans l'histoire de la philosophie, de la littérature et de la religion, trois formes d'amour. La première, c'est *éros*, l'amour-passion ;

²⁷ Formule répétée à de multiples reprises dans la *Lettre* de Locke.

²⁸ Mitchell Cohen, <http://dissentmagazine.org/article/?article=928>

la deuxième, c'est *philia*, l'amitié mais aussi l'amour d'une mère pour son enfant par exemple. Même si la *philia* peut être très intense (Montaigne et La Boétie : « parce que c'était lui ; parce que c'était moi » ; l'amour maternel), elle n'a pas le côté démesuré de l'amour-passion dévorante, qui fait faire tant de bêtises (Proust est un orfèvre dans la description de ces emportements). La troisième forme d'amour est l'*agapè*, qui est l'amour chrétien, qu'on appelle en français la « charité ».

Dans l'Évangile de Matthieu, mais déjà dans la Bible hébraïque (le Lévitique) se trouve le commandement « aime ton prochain comme toi-même ». Cette formule implique que l'on soit capable de se mettre à la place de l'autre et de ne pas lui faire ce que l'on ne voudrait pas qu'on nous fasse, très vieille maxime éthique qui remonte à la nuit des temps. Le Lévitique y ajoute une dimension positive : pas seulement « ne fais pas... ! », mais « aime... ! ». Et Jésus dit dans l'Évangile de Matthieu qu'il est trop facile d'aimer les gens qui nous font du bien (qui nous aiment en retour, ou du moins qui ne nous veulent pas de mal). L'amour est un sentiment, nous éprouvons déjà des difficultés à aimer même des proches et à un peu élargir le cercle des gens aimés. Mais le « prochain », c'est n'importe qui, ce n'est pas un « proche », c'est tout humain même s'il est éloigné²⁹. Il s'agit d'une conception universelle de l'amour, qui est difficile à comprendre. On peut comprendre le *devoir* de respecter les droits de tout être humain (et même au-delà – en ne se limitant pas au « spécisme »). Mais aimer tout le monde ?

L'Évangile de Matthieu dit « aime ton ennemi ». C'est évidemment le plus difficile, l'exigence la plus démesurée. Mais s'il fait aimer tout le monde (ou respecter le devoir d'agir comme si nous aimions tout le monde), nous devons aussi aimer nos ennemis (et pas seulement ceux que nous ne connaissons pas, qui nous sommes indifférents), tâche la plus difficile ! Nous devons leur *pardonner*, certes, mais « pardonner » est-il « aimer » ?

On pense ici à une autre vertu, la vertu de *miséricorde*. Pardonner est bon pour celui qui pardonne, ça le libère d'un poids en l'empêchant d'être totalement dominé par le ressentiment, la haine, le désir de vengeance (« l'esprit de vengeance » dit Nietzsche³⁰). Nous avons vu que le pardon n'empêchait pas de défendre les victimes et de faire condamner les criminels. Celui qui veut se venger de quelqu'un d'autre peut parfois y penser jour et nuit, ne penser qu'à ça. Zarathoustra, « porte-parole » de Nietzsche, dit à celui que ronge le ressentiment : « je t'en veux, mais pas pour ce que tu veux faire (sûrement de mauvaises choses, si tu y arrives) à cet individu qui est l'objet de ton obsession ; non, je t'en veux pour le mal que tu te fais à toi-même : tu vis tout le temps ou presque dans le ressentiment, et lui, tu vas peut-être un jour le toucher – ou pas. »³¹ Le ressentiment fait de nous des êtres « vicieux ». La critique du ressentiment au nom du pardon d'autrui a du sens, mais reste toujours cette question : pardonner son ennemi est une chose – mais faut-il arriver à *l'aimer* ? C'est ce que dit l'Évangile. Cet idéal de *l'agapè*, vers lequel nous devons tendre, nous paraît presque surhumain.

Éros et *philia* sont, eux, bien humains. Mais il nous faudra soigneusement les distinguer.

Lectures suggérées

²⁹ Même si par définition on le rencontrera jamais, comme quand nous nous soucions du bien-être des générations futures, et de l'état de la planète (ou de la dette...) que nous allons leur laisser. Cette attention « intergénérationnelle » va bien au-delà de celle que nous portons à nos enfants et petits-enfants (nos « proches »).

³⁰ Voir la belle analyse de Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1958 (coll « Tel », 1980). Aussi : Cynthia Fleury, *Ci-gît l'amer*, Paris, Gallimard, 2020.

³¹ « Et si un ami te fait du mal, dis-lui: “Je te pardonne ce que tu m'as fait; mais que tu te le sois fait à toi, comment saurais-je pardonner cela ! Ainsi parle tout grand amour: il surmonte même le pardon et la pitié. » Ainsi parlait Zarathoustra, 2^e partie, « Des miséricordieux ». Je souligne.

André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.
Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1957 (1^e éd. 1939).
Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion, 2011.
Laure Murat, *Proust, roman familial*, Paris, Laffont, 2023.
Jean-François Revel, *Sur Proust*, Paris, Grasset, 1960.
Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1988.