

Introduction

S'il est vrai que la philosophie naît d'un arrachement au cours spontané de l'existence, par lequel l'homme marque un temps d'arrêt dans sa vie pour y porter un regard en retour, l'*action* semble constituer tout à la fois l'autre de la philosophie et son objet le plus immédiat. Elle est son autre en ce que la philosophie se définit comme réflexion désintéressée. Spontanément engagé dans l'action, l'homme peut vivre et mourir sans jamais s'interroger sur le sens de ses entreprises; la philosophie est en ce sens inutile: elle ne contribue apparemment en rien à la fécondité de l'action, qui peut même se trouver d'autant plus efficace que l'on ne s'interroge jamais sur sa valeur. Mais pour cette raison même, l'agir humain constitue l'objet premier de la réflexion philosophique; car si c'est contre l'action dans ce qu'elle a de spontané et d'irréfléchi que naît la philosophie, c'est précisément que l'on pressent l'urgence qu'il y a à comprendre la signification de ce que nous faisons. Cette urgence tient à ceci qu'une action incapable de rendre raison d'elle-même n'en est au fond pas vraiment une: elle n'est qu'un comportement déterminé par des causes confusément représentées, non un acte trouvant son origine dans une conscience libre. Si donc ce qui définit une action proprement humaine, c'est son caractère volontaire, et si la volonté bien comprise suppose une considération de la valeur des fins que nous nous proposons, alors ce n'est qu'illusoirement que la réflexion est opposée à l'action. La philosophie porte en ce sens à son terme la dimension réflexive toujours impliquée dans le concept d'action – et ce, quoique, de fait, les hommes ne prennent pas toujours le temps de porter un regard en retour sur ce qu'ils font. C'est pourquoi la morale et la politique constituent des objets privilégiés pour la philosophie, dans la mesure où ces deux domaines circonscrivent le champ d'une réflexion sur les lois devant régir l'action humaine.

La *morale* renvoie étymologiquement à la notion de mœurs (*mores* en latin), c'est-à-dire à l'ensemble des règles non écrites de conduite adoptées par une société, visant à définir ce qu'il convient à un individu de faire. Plus largement la notion de morale fait signe vers les préceptes régissant la conduite individuelle, c'est-à-dire les règles présidant à l'action par référence à une norme. Autrement dit, elle renvoie à cette propriété qu'a l'action humaine de n'être pas mécaniquement déterminée par des causes extérieures mais motivée par des *valeurs*; elle implique en ce sens cette capacité qu'a l'homme de se déterminer à agir en vertu d'une représentation du bien. La *loi morale*, contrairement à la loi de la nature, ne désigne ainsi jamais un ordre de *fait* mais un ordre de *droit*; elle prend la forme de règles de conduite devant

présider à l'action humaine, mais en tant que, de fait, l'individu peut toujours s'en écarter. La loi morale est ainsi par définition une loi de la liberté, au sens où tout précepte, toute incitation à agir fondée sur une définition du bien, n'a de sens que pour des volontés dont il dépend de faire une chose ou son contraire. Loin donc que la morale ne désigne qu'un ensemble de préjugés de groupe hérités de la tradition et n'entretenant qu'un rapport inessentiel à l'action individuelle, elle fait signe vers cette propriété essentielle de l'homme de n'être pas immédiatement régi par l'instinct mais d'avoir à déterminer lui-même les lois de son action, c'est-à-dire d'avoir à poser des valeurs.

C'est là ce qui rapproche la morale de la *politique*. La notion de politique dérive du grec *Polis* qui signifie la Cité ou l'État, c'est-à-dire la société organisée par des institutions et des lois réglant la vie commune¹. Contrairement aux sociétés animales, et quoique celles-ci puissent être organisées de manière extrêmement sophistiquée, les sociétés humaines reposent sur des lois qui n'ont de sens qu'en tant qu'elles s'adressent à des êtres libres. Là où la loi de l'instinct est assimilable à une loi de la nature, là où elle décrit donc un ordre de fait, la *loi politique* est prescriptive, c'est-à-dire qu'elle pose ce qui *doit* être fait. La loi politique distingue en effet ce qui est autorisé de ce qui est interdit dans l'espace social, l'énoncé même de cette distinction supposant son caractère conventionnel et volontaire. Et précisément parce que la loi politique constitue un ordre volontairement institué, son effectivité suppose la possibilité d'un exercice de la force publique à l'encontre de ses contrevenants.

Morale et politique renvoient donc toutes deux à la notion de loi, et de loi visant à régir des êtres libres. Elles trouvent leur raison d'être en ceci que l'homme a à définir les règles devant présider à sa vie individuelle et collective. Ces deux notions semblent toutefois s'opposer en ceci que là où une conduite ne peut être dite morale qu'à condition que l'individu reconnaisse le bien-fondé de la loi, qu'il n'agisse pas par simple conformité à la loi mais bien en raison d'une intériorisation de la règle ; là donc où la morale, par définition est une loi de la conscience ; la loi politique en revanche ne vise qu'à ordonner des conduites extérieures, sans donc prétendre régir les intériorités. L'ordre politique semble en effet avoir pour fin essentielle de permettre la coexistence d'individus toujours prompts à s'affronter les uns les

1. La notion d'État peut soit désigner, dans un sens large, la société en tant qu'elle est politiquement organisée, soit, de manière plus restrictive, la forme moderne de cette organisation, en tant qu'elle suppose des institutions séparées par lesquelles s'exerce le pouvoir. C'est dans le premier sens que nous prenons ici ce terme.

autres, le respect extérieur de la loi constituant une condition suffisante pour que soit assuré cet ordre. La loi politique semble ainsi pouvoir supporter une distinction entre l'énonciateur de la loi et celui à qui elle s'applique ; elle semble même le devoir, dans la mesure où un ordre politique qui chercherait à obtenir en tout point l'assentiment de ses membres tomberait aussitôt dans l'anarchie. La notion de politique est ainsi nécessairement liée à celle de *pouvoir* : elle implique des rapports de commandement et d'obéissance sans lesquels tout ordre social est voué à l'échec. Pourtant, si la loi politique pouvait pleinement se passer de l'assentiment des sujets qu'elle régit, alors elle manquerait sa vocation première, qui est de donner des lois à des volontés libres. La loi politique en tant qu'elle ordonne la société, vise en effet à déterminer un mode de vie commun, à définir les règles devant présider aux rapports entre les individus dans l'espace social. Ce faisant, elle trace les limites de l'action individuelle permettant aux volontés de coexister. Mais elle ne le peut qu'en établissant des principes de répartition des biens (matériels et spirituels), qu'en déterminant une proportion entre délits et peines, bref : qu'en se fondant sur une certaine représentation de la *justice*. Pour cette raison, bien que la loi ne doive pas prétendre régir les consciences, il serait faux de penser qu'elle ne puisse entretenir qu'un pur rapport d'extériorité avec elles. Si le droit se passait de toute référence à un idéal de justice pouvant être reconnu par les individus, alors il s'exercerait sur eux sous la forme de la pure contrainte ; la loi politique ne gouvernerait les libertés qu'en les niant, trahissant par là même sa vocation. La politique se révèle dès lors tout autant que la morale adossée à la notion de bien, la loi ne pouvant lier des volontés libres qu'autour d'un bien commun qu'elles peuvent reconnaître comme leur.

Morale et politique se rejoignent sur les notions de *loi* et de *bien*, ces notions devant permettre une définition des principes de l'action humaine. Il s'agira ainsi pour nous de penser cet être qu'est l'homme en cherchant à définir les *lois de son action*, mais en tant qu'un tel projet, assumant résolument la différence fondamentale de la philosophie d'avec les sciences humaines, ne pourra consister à traiter l'homme comme un objet dont il faudrait ressaisir des lois assimilables aux lois de la nature. Penser les lois de l'action humaine supposera au contraire de tenter de *saisir les principes d'une réalité pour laquelle l'être est inséparable du devoir-être*. Parce que l'homme est libre, parce qu'il agit en se proposant des fins, les lois de l'action sont toujours des règles que l'homme se propose par référence à des valeurs. La loi pratique est en ce sens toujours une loi prescriptive : elle pose ce qui doit être, non ce qui est. Est-ce à dire que la philosophie morale et politique ne renvoie jamais qu'à des chimères ? Certes non, car si ce qu'il s'agit de saisir, ce sont bien des *lois de la liberté*, la référence à un idéal normatif, loin de faire

perdre à l'intelligence tout rapport avec la réalité, constitue une condition de possibilité de sa saisie. La réflexion morale et politique constitue bien en ce sens une analyse de l'action tentant de penser l'homme dans sa spécificité.

S'il est vrai que de fait toute action humaine vise un certain bien, il nous faudra en premier lieu nous interroger sur la nature de la fin dernière de toutes nos actions, c'est-à-dire sur la nature du *souverain bien*. De la définition de ce bien dépendra celle d'une vie authentiquement humaine, dans la mesure où l'existence d'un bien qui soit pleinement nôtre est la condition de possibilité d'une existence libre et heureuse. Un tel bien ne pourra consister que dans l'excellence morale en tant qu'il s'agit là du seul bien qu'il dépende de nous d'atteindre (chapitre I).

Mais inversement le projet consistant à viser l'excellence ne peut avoir de sens que s'il dépend de nous d'agir, c'est-à-dire que si nous sommes nous-mêmes cause première de notre action. Il nous faudra dès lors examiner le régime d'exercice de cette cause qu'est la volonté, c'est-à-dire qu'il nous faudra interroger la possibilité d'une loi de la liberté et son rapport à la loi naturelle. Il apparaîtra que la *liberté* humaine, loin de devoir être pensée contre la loi morale, se confond avec elle en ce qu'elle consiste dans une capacité à agir selon des règles universelles (chapitre II).

Justement une telle définition de l'action libre suppose la possibilité de définir la loi morale de manière universelle. Elle repose donc sur le postulat d'une définition unique de la *justice*. Il nous faudra interroger ce présupposé, étant entendu que c'est la possibilité d'une action pleinement humaine qui semble en dépendre. Il faudra parvenir à penser tout à la fois la variabilité des droits et des coutumes, sans renoncer à l'idée d'une justice universelle sans laquelle l'idée même de jugement perd son sens (chapitre III).

Une telle articulation de la justice universelle et des systèmes de droit particuliers implique la nécessité de repenser les conditions de la liberté individuelle. S'il est vrai que c'est toujours du sein d'une *société* particulière que l'individu s'élève à la représentation de l'universel, alors il se joue dans les rapports de la volonté individuelle à la *loi politique* quelque chose d'essentiel pour la liberté. La loi politique ne saurait être pensée comme une simple limitation extérieure des volontés personnelles : elle constitue la médiation nécessaire par laquelle l'individu apprend à universaliser son vouloir. Il nous faudra dès lors interroger l'articulation de la volonté individuelle à la loi politique, en tant que c'est cette dernière qui trace par excellence les limites de la liberté (chapitre IV).

1. Bien vivre

Vivre, pour un homme, c'est agir. Or l'action se distingue du simple mouvement mécanique ou instinctif par son caractère délibéré, puisqu'agir, ce n'est pas simplement se comporter d'une certaine manière, mais c'est s'engager intentionnellement dans un rapport avec le monde afin d'y réaliser une fin. Le moindre de nos actes suppose ainsi la représentation d'une *fin*, au sens de but, d'objectif. Cela ne signifie pas que toutes nos actions visent la production d'un résultat tangible, extérieur à l'agent – l'homme n'est pas entrepreneur en toutes ses actions : dire que tout acte humain vise une certaine fin, c'est au fond dire qu'elle vise un certain bien, donc que nous agissons parce que nous pensons qu'il est bon d'agir de la sorte. Comme le formule Aristote au tout début de l'*Éthique à Nicomaque* :

Tous les arts, toutes les recherches méthodiques de l'esprit, aussi bien que tous nos actes et toutes nos déterminations morales, semblent toujours avoir en vue quelque bien que nous désirons atteindre ; et c'est là ce qui fait qu'on a parfaitement défini le bien quand on a dit qu'il est l'objet de tous les vœux¹.

Chaque activité humaine vise une fin constituant son bien propre, ce bien désignant ce à quoi elle tend comme vers un point de perfection et qui la justifie comme activité. Ainsi le bien ou la fin de la médecine est la santé, la fin de l'art de construire des navires est le navire, la fin de l'art économique la richesse. Nous ne pouvons rien faire sans viser au moins implicitement un certain bien : alors même que nous nous livrons à des actes mauvais ou tout simplement que nous nous laissons aller à la paresse, nous recherchons par là même un certain bien – l'oisiveté nous paraît plus désirable que l'effort, détruire nous procure du plaisir, etc. Mais nous savons aussi que bon nombre de fins ne sont pas poursuivies directement pour elles-mêmes mais en vue d'une fin supérieure. Ainsi ce n'est pas pour le plaisir que nous allons chez le médecin, mais en vue de recouvrer la santé ; de la même manière, la fin de l'art de fabriquer des mors n'a de sens que rapportée à l'art hippique – le mors est bien la fin que vise le fabricant, mais son activité n'aurait aucun sens s'il n'y avait pas de cavaliers. S'il est donc vrai que toute action vise une certaine fin et s'il est également vrai que les fins que nous visons se rapportent les

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I.1, 1094a, trad. Barthélémy-Saint-Hilaire.

unes aux autres, puisque certaines fins sont des moyens au regard d'autres fins, alors il doit exister une *fin dernière* qui ne soit moyen d'aucune autre fin, et à laquelle se rapportent au fond toutes nos actions au moins de manière indirecte. Or sur le nom de ce bien auquel tous les biens particuliers se rapportent, ou de ce *souverain bien*, tout le monde s'accorde, nous dit Aristote : la fin dernière de nos actions, ce que nous visons de manière ultime à travers chacune d'elle, c'est le *bonheur*¹. Le bonheur est en effet la seule fin que nous recherchions pour elle-même. Si cela a un sens de demander à l'artisan pourquoi il fabrique un mors ou une selle, si nous pouvons demander à l'homme épris de richesses pourquoi il recherche l'argent, en revanche il serait insensé de demander à un homme pourquoi il veut être heureux. Le bonheur est une fin en soi : nous le recherchons pour lui-même et il semble que ce soit vers lui que tendent toutes les autres fins que nous nous proposons.

Mais une fois nommé ce souverain bien, la difficulté reste entière car, s'il est vrai que nos actions peuvent être décrites comme téléologiquement² orientées vers cette fin dernière qu'est le bonheur, la nature de cette fin reste à déterminer. Nous aspirons tous à être heureux ; il semble que la recherche du bonheur soit inscrite dans notre nature. Ce caractère naturel, immédiat, de la recherche du bonheur semble faire signe vers son identification au *plaisir*. L'homme, comme animal, est un être sensible, c'est-à-dire capable d'éprouver plaisir et peine : nous fuyons la souffrance – on peut même dire que la fonction de la souffrance est de nous avertir et de nous éloigner de ce qui peut nous nuire – et inversement nous recherchons le plaisir. Le plaisir apparaît ainsi comme le signe naturel du bien, comme le critère de reconnaissance immédiate de ce qui convient à notre nature et il semble dès lors être un bon candidat au titre de souverain bien. N'est-ce pas au fond toujours le plaisir que nous recherchons ? N'est-ce pas lui qui en dernière analyse justifie toutes nos actions ? On ne rechercherait pas la richesse si nous n'espérions par cette voie parvenir à la jouissance ou du moins se mettre à l'abri des maux de l'humaine condition. Même une vie austère, consacrée au travail ou à l'étude est au fond ordonnée au plaisir : plaisir intellectuel, plaisir de l'accomplissement, plaisir éprouvé à la maîtrise de soi, etc.

1. *Ibid.*, I.2, 1095a15.

2. *Télos*, en grec, signifie « fin ». L'adjectif téléologique et l'adverbe téléologiquement désignent ainsi ce qui se rapporte à l'ordre des fins.

Mais alors, si plaisir et bonheur doivent être identifiés, si donc le plaisir doit être érigé au rang de souverain bien, donc de principe déterminant de toutes nos actions, cela signifie que n'importe quel plaisir peut constituer la fin de la vie humaine. Si vraiment c'est vers le plaisir en lui-même qu'est orientée la vie humaine, alors il n'y a pas lieu de distinguer bons et mauvais plaisirs ni de hiérarchiser les satisfactions entre elles. Tout ce qui procure un plaisir doit être dit bon et rien ne justifie que l'on place l'homme qui prend plaisir à fonder une entreprise, soigner son semblable ou écrire des livres au-dessus de l'oisif jouissant des plaisirs corporels les plus immédiats. Si le plaisir est le souverain bien, alors n'importe quelle fin peut convenir à l'homme tant qu'elle lui procure la jouissance. Si donc il est vrai que le bonheur désigne le souverain bien, ce à quoi se rapportent toutes nos actions comme à leur fin ultime, l'identification pure et simple du bonheur au plaisir pose difficulté dans la mesure où elle invalide toute réflexion sur la valeur de la vie humaine et au fond toute possibilité de se déterminer en vertu d'une fin librement représentée. Car nous ne choisissons pas ce qui nous procure du plaisir : nous subissons au contraire l'attrait des choses sensibles. Si le plaisir est la seule fin de nos actions, alors il est vain de nous demander ce que nous voulons faire, « *quod vitae sectabor iter*¹ ? ».

La difficulté face à laquelle nous nous trouvons est la suivante : il semble impossible de définir le bonheur sans référence au plaisir – une vie passée à souffrir pourrait difficilement être qualifiée d'heureuse, au sens de bonne, de réussie. La souffrance répugne à notre nature, et nous serions véritablement des êtres aberrants, si notre bien supposait le renoncement à tout plaisir. Et pourtant il semble qu'en nous proposant directement le plaisir comme fin, nous risquons de manquer notre destination en nous rendant indignes de notre nature, de telle sorte que c'est plutôt la recherche de l'excellence humaine, c'est-à-dire de la vertu, qui semble devoir orienter nos actions. *Cette fin dernière que nous désignons du nom de bonheur doit-elle dès lors être identifiée au plaisir ou la vertu ?*

1. « Quel chemin suivrai-je en la vie ? ». C'est cette citation du poète latin Ausone que Descartes raconte avoir vue dans un rêve à la suite duquel il décida de consacrer sa vie à la philosophie.

I. L'optimisation du plaisir

Le *bonheur* renvoie étymologiquement à la bonne fortune. L'heur désigne en effet la chance, le sort; le bon heur, le sort favorable. L'homme heureux est dès lors celui à qui le sort sourit, dont la vie est conforme à ce que l'on peut attendre d'une vie humaine; la vie heureuse est la vie à laquelle aucune satisfaction ne fait défaut. L'homme heureux, chéri des dieux, comblé par la fortune est ainsi celui auquel rien ne manque, qui parvient en tout point à satisfaire son désir. Or la satisfaction du désir est éprouvée comme procurant du plaisir, le plaisir étant précisément le sentiment par lequel l'individu s'aperçoit de la conformité d'un certain objet à sa nature. L'homme, comme être de la nature, ne se suffit pas à lui-même: il a besoin de trouver en dehors de lui de quoi subsister et inversement il est constamment menacé par les êtres extérieurs. Plaisir et souffrance sont donc ces sentiments immédiats par lesquels il distingue l'utile du nuisible, ce qu'il doit poursuivre et ce qu'il doit fuir. La recherche du plaisir est par conséquent un fait de notre nature, dont nous ne saurions nous affranchir. Le plaisir constitue un critère naturel du bien et du mal, c'est-à-dire de ce qui nous convient et de ce qui nous est contraire. Il apparaît dès lors comme constituant à la fois en fait et en droit la fin de toutes nos actions.

1. La satisfaction de tous les penchants

Le bonheur pourra ainsi être défini comme la *maximisation du plaisir* et la vie la plus heureuse comme la vie la plus agréable. L'homme étant un être de désirs, il semble qu'il doive trouver son accomplissement dans leurs satisfactions. Mais alors, s'il est vrai que nous ne saurions nous empêcher de désirer, seule notre impuissance, notre manque de valeur semble pouvoir expliquer que nous ne comblions pas notre désir. En d'autres termes, parce que la recherche du plaisir est un fait de la nature humaine, seul notre manque de valeur peut justifier qu'on y échoue. La plus grande satisfaction possible des passions doit ainsi faire figure de modèle de vie, en tant qu'elle est le signe de la valeur individuelle. C'est là ce que soutient le personnage de Calliclès dans le *Gorgias* de Platon.

Pour mener une vie heureuse, il faut laisser ses passions être les plus grandes possible, et ne point les réprimer; et lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de satisfaire chaque désir à mesure qu'il naît. C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire, à ce que je pense; et de là vient qu'ils condamnent ceux qui en viennent à bout, cachant par honte leur propre impuissance.