

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 10 (1950)

Artikel: De la fonction pratique de la philosophie morale

Autor: Deman, T.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883438>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

De la fonction pratique de la philosophie morale¹

par Th. Deman, O. P.

On établit le plus souvent la philosophie morale dans un rapport de pure connaissance avec son objet. Cette discipline, estime-t-on, a pour tâche de se rendre intelligible la part du réel qui lui revient; de même que la métaphysique cherche à comprendre l'être comme tel; la cosmologie, la nature; la psychologie, l'âme humaine, et ainsi de suite. Effort d'intelligibilité qui se trouve avoir été conduit selon diverses directions, pour aboutir à différents types d'explications. Sans épuiser le donné que nous offre l'histoire des philosophies morales, on peut distinguer les cas suivants. Ou bien l'on assigne à la moralité des *fondements*, par lesquels on puisse la justifier et déterminer sa nature. Soit des fondements métaphysiques, tels Dieu, l'âme immortelle, l'union de l'âme et du corps. Et dans ce cas, la philosophie morale apparaît comme la mise en œuvre d'une connaissance spéculative préalable. Soit des fondements critiques, telle la raison pratique de Kant. Et dans ce cas, la philosophie morale se constitue en savoir autonome, indépendante à l'égard de tout dogmatisme. Soit des fondements psychologiques, tel le sens moral de Shaftesbury. Et dans ce cas, la philosophie morale est un aspect de la science de l'homme. Ou bien l'on *interprète* la moralité (tandis qu'on cherchait à la fonder dans le premier type d'explications), soit qu'on la réduise à des notions non morales considérées comme explicatives, tels le plaisir, l'intérêt, le bonheur; soit que l'on dégage des notions spécifiquement morales considérées comme déterminantes, tels le bien, le devoir, la valeur. Ou bien enfin l'on traite la moralité comme relevant de l'explication *génétique*. On dit d'où elle procède et comment elle se forme. En ce sens, les sociologues français marquent le rapport des mœurs

¹ Le texte qu'on va lire est la rédaction d'une communication présentée à la Section genevoise de la Société romande de philosophie le 23 avril 1948. On a introduit quelques remarques nouvelles et tenu compte de questions posées au cours de la discussion.

avec le milieu social; Bergson insère la moralité en son double lieu, au cours de l'évolution créatrice. Il n'est du reste nullement nécessaire que les trois ordres de recherches ainsi distingués demeurent entre eux sans communication.

Des différentes manières qui viennent d'être dites, on prend donc l'intelligence de la moralité. Et la philosophie morale s'entend alors comme savoir *théorique*. Rien que de légitime, certes, dans cet effort ordonné à la connaissance intelligible d'une part déterminée du réel. Aucune raison ne peut être invoquée pour laquelle la chose morale dût être soustraite à l'investigation de l'intelligence, d'autant que la religion elle-même tombe sous les entreprises de notre curiosité. Seul devrait être réservé le cas (il est permis du moins d'avancer une présomption en ce sens) où la connaissance, comme il arrive, aboutit à la dissolution de son objet. Au plan de la connaissance pure, la philosophie morale apparaît même douée d'une fécondité spéciale, puisqu'elle devient le principe quelquefois de conclusions ou de certitudes inaccessibles en dehors d'elle. Kant en ce sens demande à la raison pratique de fonder ce que la raison théorique est impuissante à établir. De nos jours, Bergson a envisagé une preuve de l'existence de Dieu tirée de l'expérience mystique, c'est-à-dire de la forme supérieure de la vie morale.

A s'en tenir à ce qui précède, fait-on droit néanmoins à ce que présente d'original la discipline dont nous parlons? Nous aimerions rechercher s'il ne convient pas d'attribuer à la philosophie morale une fonction pratique; en d'autres termes, si la connaissance n'est pas à comprendre cette fois comme affectant de quelque manière la vie morale. De la sorte, une communication serait établie entre certaines affirmations de l'esprit relatives à la moralité et la moralité effective qualifiant un homme comme bon ou mauvais. Il est tout différent pour un savoir de n'être que théorique ou bien d'être engagé dans la réalisation de ce qu'il connaît. Afin de trancher le débat, nous nous informerons pour commencer de la conception qui a signifié avec la plus grande force, dans l'histoire de la philosophie, la fonction pratique de la connaissance morale. Nous discernons ensuite ce qui peut en être retenu. Les considérations que nous devons avancer prendront donc appui sur une donnée historique. La méthode en est toujours recommandable. Elle l'est cette fois d'autant plus que l'exemple dont il s'agit se situe à l'origine de la philosophie morale et nous signale de quelle manière

cette discipline fit pour la première fois son entrée dans le monde. On a compris déjà que nous voulons parler de Socrate.

*

Pour ce qui doit être dit de Socrate dans la présente étude, il n'est pas nécessaire de débattre au préalable ce qu'on appelle le problème socratique. Notre exposé s'inspirera principalement des premiers dialogues de Platon; et il concernera ce qu'on peut estimer, vu la convergence des témoignages, appartenir indubitablement au Socrate historique. Au surplus, la marge d'incertitude qui subsisterait sur cette attribution n'ôte rien à la doctrine telle que nous la transmettent les documents de l'antiquité issus du cercle socratique.

La correspondance est frappante tout d'abord entre la recherche philosophique de Socrate et certaines données fondamentales relatives à sa personne. Cet homme ne se présente pas à nous comme un penseur solitaire, appliqué à la méditation dans le silence de son cabinet de travail ou même dans le cadre d'une école dûment constituée. Avant toute chose, il exerce une mission: sa tâche propre, estime-t-il, est d'agir auprès des Athéniens en vue de les rendre meilleurs. Il est si engagé dans cette action qu'il en accepte les inconvénients, y compris le mal suprême de la mort. D'où vient à Socrate sa mission? Il parle d'elle en termes religieux, comme d'une chose indiscutable et sacrée. Manifestement, nous sommes mis devant une détermination primitive et originelle de sa personnalité, qui apparente Socrate aux réformateurs et aux prophètes. Sa mission prend spontanément un caractère moral: car c'est la vertu à quoi il veut exhorter ses concitoyens. Et qu'elle prenne ce caractère, il y faut voir le signe que Socrate pour son compte ne met rien au-dessus du bien et de la justice. De fait, il parle de celle-ci avec une conviction singulière. Il n'acceptera à aucun prix d'être injuste. Il sait, de certitude inébranlable, qu'il est honteux de faire le mal; et quand même il deviendrait l'objet de l'injustice des autres, il ne se croirait pas autorisé à commettre envers eux la même iniquité. Socrate ne rendra pas le mal pour le mal. En même temps qu'une mission, il y a donc chez cet homme une conscience, d'une pureté et d'une force admirables. Il est ainsi fait. *Animam sortitus est bonam*. Il ne doit d'être tel à aucun système. Il n'applique en étant tel aucune doctrine. C'est pourquoi

nous parlions de données fondamentales relatives à sa personne. Elles sont au point de départ de tout le déploiement intellectuel auquel nous allons maintenant assister.

Car inspiré par sa conscience et stimulé par sa mission, Socrate entreprend aussitôt de faire valoir en ce qu'elle a de spécifique la réalité morale. Il veut montrer que la justice n'est pas une illusion. Il se donne l'évidence intellectuelle de cela même qu'il a éprouvé et perçu comme étant sa raison de vivre. Socrate passe à la philosophie. Une certaine déception proprement intellectuelle relative aux sciences de la nature et quelque scepticisme à l'endroit de leurs résultats ont pu contribuer à imprimer l'orientation morale à sa pensée. La nécessité de combattre l'amoralisme et l'immoralisme des sophistes, avec leurs affirmations impies sur le primat de la force et le droit de la nature, ne fit aussi que rendre plus urgente son entreprise de justification de la moralité. D'où ces magnifiques confrontations de pensée auxquelles nous font assister le I^{er} livre de la *République* et la deuxième partie du *Gorgias*. Platon poursuivra cette recherche et il la mènera à bonne fin dans les livres II à IV de la *République*. Nous obtenons de cette manière une certaine doctrine de la réalité morale, qui, prise en elle-même, offre un intérêt spéculatif ou théorique. Mais outre que la philosophie morale de Socrate ne se limite pas à cette recherche de la nature spécifique de la moralité, comme il sera dit aussitôt, il est clair que Socrate en s'y appliquant ne cédait point à la seule curiosité de l'intelligence. Il subit les impulsions que nous savons. Il est engagé tout entier dans le débat. A supposer que Calliclès ou Thrasymaque eussent raison, c'est la vie de Socrate qui cesse d'avoir un sens. Non seulement ses arguments et sa dialectique eussent été réfutés, mais ses convictions les plus chères mises en déroute et le haut idéal qui l'anime tourné en ridicule. Combien de fois leur discussion n'est-elle pas traversée d'une remarque comme celle-ci : il n'est pas de peu d'importance que notre question soit tranchée par l'affirmative ou par la négative ; car il n'y va pas seulement d'une thèse, mais de la manière dont nous avons à vivre. Prenons acte de ce que la philosophie morale est née dans l'histoire d'une puissante aspiration à la justice et à la vertu. Telle est la gravité dont furent enveloppées les premières déterminations de la moralité ; tel est le genre d'émotions dont se trouvent encore chargés les textes qui nous en informent.

Là ne se borne pas l'intérêt du cas socratique. Le plus significatif nous sera découvert en ce qui suit. Cet homme en effet a estimé qu'entre la connaissance de la réalité morale et la mise en pratique du bien, une connexion existe, qu'il a conçue de la façon la plus étroite. Il ne doute pas tout d'abord que la connaissance morale ne puisse s'élever à la dignité d'une science véritable du bien. Il institue le procès de la rhétorique, en laquelle il voit la consécration de l'incompétence en matière de juste et d'injuste. Il déprécie l'inspiration poétique comme laissant le poète démuné de toute certitude rationnelle à l'endroit de ce qu'il blâme ou de ce qu'il loue. Il reconnaît sans doute l'utilité de l'opinion vraie à l'égard de la bonne conduite, mais au titre de suppléance de la certitude scientifique non encore possédée. Puisqu'il y a une réalité morale spécifique, Socrate conçoit aussi qu'on doive en établir la science, c'est-à-dire déterminer selon la raison et avec rigueur quel est le bien de l'homme. Le dessein en sera développé par Platon, mais à partir du branle reçu de son maître. A celui-ci appartiennent en propre les tentatives de définitions portant sur les vertus ou les réalités apparentées. L'effort en est conduit avec un sens souverain de la précision et de l'exactitude. Il tend vers l'établissement d'une science qui soumette à l'intelligence le monde des réalités morales comme depuis longtemps on a entrepris en Grèce de lui soumettre l'univers physique. Or, la science du bien est appelée à régir la conduite. D'emblée, en effet, Socrate considère cette sorte de mise en œuvre qu'est la vie morale comme l'application d'un savoir. N'en va-t-il pas ainsi dans tous les domaines de l'activité pratique? Les exemples abondent, on le sait, dans ses discours, qui manifestent la dépendance des arts ou des métiers à l'égard d'une compétence ou d'une connaissance dont l'intelligence est le siège et que désigne de préférence le mot de *σοφία*. L'activité morale ne saurait faire exception. Elle reçoit de l'intelligence le bienfait d'une direction. Car tel est le rôle commun de la connaissance à l'égard de la pratique. Et l'on en proclame la nécessité au nom des insuffisances de l'instinct ou de l'empirisme. Seule l'intelligence est qualifiée dans l'homme pour diriger les facultés réalisatrices vers les fins qui conviennent et selon les voies les plus aptes. Cet aspect de la pensée socratique recevra pareillement son développement chez les disciples à qui le rôle directeur de l'intelligence ne pouvait faire aucun doute. Ils n'hésitèrent point davantage sur la nécessité de

conformer la conduite à une vérité: car telle est l'autre manière dont s'affirme au gré de Socrate l'empire de la science morale sur la pratique. La doctrine à ce sujet s'entend en opposition au relativisme de Protagoras. Le célèbre sophiste voulait certes que l'on fût un homme de bien, et il n'attribuait pas à toutes les conduites la même valeur. Mais il niait que des opinions fussent vraies tandis que d'autres seraient fausses, attendu que toute opinion est nécessairement conforme à la disposition de celui qui l'énonce. Il n'estimait donc pas qu'une conduite bonne eût pour caractère d'être conforme à la vérité. Socrate est l'antagonisme vivant de ce pragmatisme. Bien vivre, selon lui, s'entend comme conformité des mœurs et des actions à une pensée vraie. La justification d'une conduite se prend de son rapport avec certaines données dont nous informe la connaissance. Données relatives à l'homme, à sa perfection propre, à la destinée de l'âme, à l'essence de la vertu. Un discours vrai peut être institué de ces choses. Il commande le bien de la pratique. La vie morale, selon Socrate, n'est pas une attitude, mais répond à une réalité; non plus qu'elle n'est une réussite hasardeuse, mais l'effet, comme nous disions, d'une sage direction.

Socrate va plus loin: non seulement la science morale régit la vie morale, au point que cette dernière serait privée de sa qualité propre si elle n'était soumise à l'autorité de la science (comme il sera déclaré dans le *Phédon*), mais la science morale est douée d'efficacité à l'égard de la pratique. Poursuivre la science équivaut à cultiver la vertu; savoir est la même chose que d'être bon. A ce point nous rencontrons le fameux paradoxe de la vertu comme science. La position décrite jusqu'ici culmine, peut-on dire, en cette affirmation, unanimement attestée par les documents socratiques. La disjonction que nous avons l'habitude d'opérer entre savoir et agir, entre connaître et vouloir (car en général nous ne sommes guère éloignés de penser que ces deux genres d'actes sont incommensurables), Socrate la réduit autant qu'il peut; il la réduit tellement qu'il en vient à professer l'identification de la science avec la vertu. Il ne les confond pas en leur essence; mais quant à l'acquisition, accéder à l'une c'est du même coup posséder l'autre.

Si l'on recherche quel principe ou quelle évidence inspire une affirmation à nos yeux si déconcertante, on découvre dans l'esprit de Socrate un double présupposé. Le premier est que, par nature et donc de façon nécessaire et infaillible, l'homme désire et pour-

suit ce qu'il estime lui être bon et avantageux. Inutile de l'exhorter en ce sens; inutile d'entreprendre sur ce point son éducation: la nature y a pourvu. En toute chose et en toute occasion, l'homme ne veut que ce qu'il juge être son bien. En second lieu, Socrate présuppose que la vertu représente le bien véritable de l'homme, le vice son véritable mal. Il s'est là-dessus formellement expliqué. Sa pensée adopte quelquefois une forme simplifiée, comme dans la discussion du *Protagoras*, où la vertu semblerait n'être rien d'autre que le parti le plus avantageux, au sens utilitaire de ce mot. On ne dénoncerait que trop facilement l'insuffisance d'une telle conception. Mais nous ne pouvons nous méprendre sur l'intention réelle d'un homme qui, pour rester juste, devait consentir à la mort. Socrate professe une relation essentielle de la vertu et du bonheur. Il n'ignore pas les désagréments qu'entraîne la justice chez qui entend l'observer; il n'ignore pas davantage les facilités de toute sorte dont jouit l'homme sans conscience et combien il lui est commode d'assouvir ses passions. Socrate tient néanmoins qu'Archélaos est malheureux. Et puisque la vie présente ne nous montre pas toujours accomplie la connexion de la vertu et du bonheur, hardiment il la reporte après la mort et il déclare sa foi en la survivance de l'âme. En réalité, il y a chez Socrate une conviction souveraine de l'excellence de la vertu. Il ne se peut que l'homme vertueux ait fait un choix trompeur. A travers toutes les adversités, à travers les pires tourments peut-être, la vertu finira par l'emporter et la promesse de bonheur qu'elle contient finira par éclater. Sur ce point aussi, Platon fut l'héritier fidèle de la conviction socratique et il a cru à son tour, de toute sa grande âme, que le juste, à la vérité, est le plus heureux des hommes. A partir de ce présupposé joint au précédent, nous concevons sans peine que la connaissance morale soit décisive en effet à l'égard de la vie morale. L'homme par elle a découvert son véritable bien; et des deux manières d'agir qui s'offrent à lui, il sait, de toute la force d'une pensée claire et certaine, que seule la juste conduite le rendra bon et heureux. Dès lors, il a choisi. Il lui a suffi de savoir. Le voilà du même coup vertueux. Socrate est à ce point certain de sa conclusion qu'il n'a pas hésité à la soutenir en faveur d'une vertu aussi étrangère à la connaissance, pensons-nous, que le courage. Oui, il n'est que de savoir et comprendre que ni les périls ni la mort ne privent de son bien l'homme mis dans la néces-

sité de les affronter; au contraire, ils le lui garantissent et le lui accroissent. Même le courage est une science, comme à l'inverse la lâcheté est une ignorance. De quelle pureté du reste est la science dont Socrate parle en ces termes, nous le devinons. Nul ne s'y élève qu'à la condition d'avoir transcendé un monde d'apparences. Nous sommes moins surpris de la puissance attribuée par Socrate à un simple jugement de l'esprit lorsque nous nous avisons de tout ce que renferme déjà d'héroïsme intellectuel, si l'on peut dire, l'affirmation du bien. Comme il tient que la vertu est science, Socrate professe que nul ne fait le mal volontairement, c'est-à-dire dans la claire connaissance du mal qu'il choisit de faire. Il n'y a pas lieu d'expliquer spécialement cette pensée, qui rejoint celle dont on vient de traiter. L'idée socratique de l'unité de toutes les vertus s'entend en rapport avec la même doctrine, puisque les vertus en leur diversité reviennent à la connaissance du bien véritable de l'homme.

L'efficacité de la science morale à l'égard de la vertu est si assurée aux yeux de Socrate qu'il n'hésite pas à fonder sur elle l'œuvre qui lui tient à cœur. Sa mission, nous l'avons dit, est de rendre les hommes vertueux. Mais comment y réussir? Par l'enseignement. Il procède pour son compte par voie d'examen. Sa méthode est d'interroger et, comme il dit, de faire accoucher les esprits de ce qu'ils portent en eux. Socrate n'enseigne pas: comment le ferait-il, puisqu'il professe ne pas savoir? Il proteste lorsqu'on lui attribue des disciples. Mais tel est son cas personnel. La maïeutique convient au fils d'une sage-femme. Elle n'est pas destinée à devenir d'un usage universel. Socrate en réalité appelle de ses vœux le moment où, la science du bien étant fondée, elle se transmettra de maître à disciple par voie d'enseignement à la façon des autres savoirs; et puisque la vertu est science, il ne doute pas que de cette manière le règne de la vertu ne doive être établi parmi les hommes. Alors sera déboutée du rôle qu'elle usurpe la rhétorique, instrument illusoire de la propagation de la vertu; alors disparaîtra cette impuissance affligeante où sont les pères vertueux de transmettre leurs vertus dans l'âme de leurs enfants; alors sera dissipé le scandale d'une vertu privée du moyen approprié et garanti d'assurer sa propre pérennité parmi les hommes. Toute la partie de prophète et de réformateur comprise en l'âme de Socrate se retrouve dans la fervente espérance ainsi exprimée; mais curieusement associée,

nous le voyons, au génie philosophique qui habite pareillement en lui. Jamais la science, entendue au sens le plus rigoureux, ne fut investie d'une tâche plus haute; jamais la moralité du genre humain ne fut mise dans une plus stricte dépendance à l'égard des philosophes. Cette conjonction inattendue, on peut estimer qu'elle représente l'originalité en même temps qu'elle nous signale l'importance historique de Socrate. Car un tel homme ayant paru, il n'est plus possible que nous raisonnions de la philosophie morale sans tenir compte de son exemple; et d'autant moins, nous l'avons déjà remarqué, que cette discipline est née de lui, comme si la raison d'être primordiale de la philosophie morale était à prendre du côté de sa fonction pratique.

*

Avant toute chose, la réflexion qu'appelle maintenant de notre part l'exemple de Socrate doit porter sur la signification que nous venons de lui attribuer. Écarté même le problème socratique, comme il fut dit plus haut, faut-il interpréter les documents dans le sens que nous avons marqué? Et peut-on faire bénéficier de l'autorité de Socrate la forte connexion que nous avons affirmée entre le savoir et l'action? Il ne relève pas du présent exposé de fournir des preuves de détail. Mieux vaudra rappeler quelques interprétations différentes, par rapport auxquelles puisse se situer celle que nous avons défendue.

On a compris Socrate quelquefois comme un pur philosophe, épris de rigueur, d'exactitude, de vérité, créateur d'une méthode de connaissance universellement valable, et pour qui les choses morales n'ont été qu'un domaine d'application de cette méthode. Schleiermacher en Allemagne, Fouillée en France, peuvent être nommés comme les tenants de cette interprétation. Mais elle affaiblit trop manifestement la qualité morale et de la pensée et de la personne de Socrate. C'est pourquoi un historien comme Edouard Zeller préfère réunir intimement l'effort scientifique avec l'effort moral chez ce philosophe: «Socrate, écrit-il, fut à la fois le réformateur de la science et de la morale. Sa grande pensée fut de transformer et de restaurer la vie morale en lui donnant la science pour base, et ces deux éléments étaient si indissolublement liés dans son esprit qu'il ne sut pas donner à la science d'autre objet que la

vie humaine et qu'inversement, dans la vie, il ne voyait pas de salut en dehors de la science»². Zeller toutefois pose la question de la nature de cette science avec laquelle Socrate identifiait la vie morale; et il semblerait pencher pour un savoir fortement engagé dans les habitudes pratiques plutôt que pour la pure connaissance intellectuelle des vertus. Mais n'est-ce pas faire bon marché du soin de la définition dans les matières morales dont témoigne aussi bien le héros des dialogues socratiques que le Socrate aristotélicien? Le caractère essentiellement moral de la philosophie dont nous traitons a été revendiqué avec force par Émile Boutroux dans un mémoire publié en 1883 et intitulé: *Socrate fondateur de la science morale*³. Selon cet auteur, l'effort scientifique de Socrate est d'emblée engagé dans les matières morales, au point que la méthode socratique a été conçue en rapport avec cet objet et qu'elle y est essentiellement adaptée. Et la science identifiée par Socrate à la vertu est celle qui parvient à montrer que la vertu toujours est la plus avantageuse à l'homme. On peut approuver l'une et l'autre affirmation. Il apparaît cependant que Boutroux ici ou là atténuerait le pur intellectualisme du Grec; surtout, son Socrate, tout moraliste qu'il est, reste dominé par l'intérêt scientifique, tandis que nous l'avons présenté comme dominé par un intérêt moral auquel se conjoint indissolublement le soin de la connaissance.

Les interprétations qui précèdent peuvent être résumées en ce sens que toutes relèvent chez Socrate l'élément scientifique ou rationnel, qu'elles concilient plus ou moins heureusement avec l'élément moral. L'interprétation plus récente d'Henri Bergson se situe à l'extrême opposé. Au gré de l'auteur des *Deux sources*⁴, Socrate est avant tout, plus même qu'un moraliste, un mystique et une âme religieuse; si, de fait, il a professé une philosophie et recouru aux méthodes rationnelles, la cause en est au temps et au milieu où il a vécu. D'un mot, l'intellectualisme est accidentel à Socrate, le mysticisme lui est essentiel. On peut bien accepter, croyons-nous, la seconde moitié de ce jugement; et nous avons

² Edouard Zeller: *La philosophie des Grecs*. Tome III: *Socrate et les socratiques*. Trad. française, Paris, 1884, p. 107; cf. p. 135—136.

³ Réimprimé dans les *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, p. 11-93.

⁴ H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932, p. 59—61.

pris soin pour notre part de montrer la recherche philosophique comme procédant chez Socrate de données plus mystérieuses où intervient l'élément religieux et moral de sa personnalité. Mais l'originalité de Socrate est justement que son mysticisme se tourne spontanément en intellectualisme et que la puissance du premier n'entraîne aucun affaiblissement du second. Il est difficile de ne pas juger arbitraire l'affirmation selon laquelle le rationalisme socratique n'est qu'un effet des circonstances. Socrate en effet est engagé tout entier dans sa recherche rationnelle; et aucune lutte, certes, n'apparaît chez lui entre le Grec qu'il fut de fait et l'Oriental qu'il voulait être, pour reprendre une formule de Bergson. Croira-t-on que c'est par tactique qu'un homme en vient à soutenir que la vertu est science? La seule nécessité de combattre les sophistes n'eût jamais conduit à cette découverte un esprit en qui l'aspiration à la connaissance rationnelle n'eût pas été congénitale. On peut tenir que Socrate fut bien l'homme que nous avons représenté ci-dessus. Et il est permis d'autoriser de ce cas historique éminent une conception où philosophie morale et vie morale sont établies dans le rapport le plus étroit, à la fois parce que la philosophie morale est toute ordonnée à la vertu et parce que la vertu ne requiert rien d'autre que la philosophie morale.

Mais nous ne nous sommes encore acquitté que d'une réflexion préalable. Il est temps d'entrer dans le vif du sujet. Nous ne ferons pas difficulté de reconnaître, pour commencer, que l'intellectualisme de Socrate, en ce qu'il a de radical, ne s'est pas soutenu chez ceux-là mêmes qui héritèrent le plus fidèlement de son esprit, à savoir Platon et Aristote. La position décrite tout à l'heure demeure en sa rigueur le propre de Socrate (et que cette singularité apparaisse dans nos textes, peut-être est-ce un indice, pour le dire en passant, de l'historicité de la doctrine). Le grand événement en cette matière fut la théorie de la division de l'âme: Platon l'exposa pour la première fois au terme d'une recherche laborieuse dans le IV^e livre de la *République*. L'âme est raison, mais elle est aussi convoitise et cœur. Socrate ne s'était pas avisé de cette différenciation intérieure et il discourait en réalité comme si l'âme n'eût été que raison. Platon se persuade que les parties inférieures, soumises certes à l'autorité de la raison, néanmoins possèdent une consistance propre, au point que l'œuvre morale peut se définir comme une harmonie à établir entre les parties diverses de l'âme. Désor-

mais le savoir possède en la passion un adversaire redoutable. Il n'avait pas échappé à Socrate, bien entendu, que l'homme est sujet aux passions ni que celles-ci tiennent en échec le jugement raisonnable; le mot d'Ovide ne l'eût pas étonné: *Video meliora proboque, Deteriora sequor*. Mais il estimait que la capitulation de l'intelligence devant l'appétit signifie une connaissance encore imparfaite du bien; et c'est dans la connaissance du bien plus claire et plus certaine qu'il cherchait le remède à ces défaites humiliantes. Selon la théorie de la division de l'âme, on en viendra au contraire à admettre qu'il est de la nature de l'appétit de s'opposer à la science et qu'il possède l'efficacité de la neutraliser de quelque manière. D'où la nécessité de soumettre cette partie de l'âme à une éducation propre, distincte de l'acquisition des connaissances: la contrainte des lois jouera là son rôle, de même la gymnastique et la musique, en général l'exercice, c'est-à-dire l'assujettissement méthodique de l'appétit aux bonnes habitudes (seul le Socrate des *Mémorables* préconise l'exercice, et l'on peut se demander si le trait est historique). On est ainsi conduit à l'idée de la vertu éthique ou morale, comme différente de la vertu intellectuelle: et tel fut en effet l'un des enseignements capitaux d'Aristote. La réduction pure et simple du moral à l'intellectuel est donc récusée, et le mot même d'éthique désignant la philosophie morale dénonce cette correction décisive imposée au paradoxe socratique. L'affaire n'a pas traîné. On discerna tout de suite par où Socrate péchait. Contre la mise au point opérée par Platon et Aristote, nul ne songera parmi nous à défendre la position socratique originelle. Un certain dualisme de l'éthique et de l'intellectuel peut être considéré comme un bien désormais acquis de la pensée philosophique.

Ne manquons pas toutefois d'observer quelle part considérable d'intellectualisme subsiste chez ceux-là même qui corrigèrent leur maître. Car si l'appétit est distingué de la raison, il appartient à la raison de régner sur l'appétit; et si la vertu éthique est distinguée de la vertu intellectuelle, il appartient à la vertu intellectuelle de régir la vertu éthique. En définitive, l'acte bon procède d'une connaissance vraie, de même que l'acte mauvais est lié à quelque erreur de l'esprit. Le discernement d'une connaissance générale et d'une connaissance particulière permet à Aristote d'accorder cet intellectualisme avec l'autonomie relative de l'appétit,

dont il était parlé tout à l'heure; mais sur l'idée même d'un rapport essentiel de l'acte moral avec la connaissance, ce disciple de Socrate n'hésite pas. Il estime pareillement que la qualité morale affectant un acte engage l'élément rationnel: car à supposer que je fasse ce qui est bon, si je le fais par hasard ou en vertu d'un heureux naturel, je n'ai pas encore agi en homme, c'est-à-dire en être raisonnable. Selon une telle position, l'éthique demeure une science pratique, destinée à régler la vie morale et intégrée dans l'action. Socrate en ce sens est sauf. La différence par rapport à lui est que la science ne suffit plus à tout: des facteurs d'une autre nature interviennent normalement dans l'éducation morale de l'homme, et la vertu possède un prix, signifie une excellence d'une autre sorte que la perfection de l'esprit. Or, ainsi compris, il est permis de penser que l'intellectualisme moral est d'une validité permanente; et nous aurions avantage aujourd'hui encore à nous en inspirer.

La suite de nos réflexions confirmera-t-elle ce jugement? Car admis l'amendement éthique qui vient d'être dit, une grave objection surgit, propre à ruiner le principe même dont s'inspirèrent les successeurs de Socrate aussi bien que Socrate en personne. Dans tous les cas, leur conception de la philosophie morale est liée à l'eudémonisme. Ils tiennent que le rôle de cette science est de montrer à l'homme ce qui le rend heureux; et c'est l'attachement de l'homme à ce qui le rend heureux sur lequel ils comptent pour attribuer à la connaissance un rôle à l'égard de l'action. Or, l'eudémonisme n'est-il pas une déformation de la moralité? Kant nous a appris à concevoir la moralité non en termes de bonheur, de bien ou de fin, mais en termes de devoir. Et l'effort spécifiquement moral selon ce philosophe est de purifier la volonté de tout motif empirique en sorte qu'elle ne cède qu'aux déterminations universelles de la raison pratique. Dans cette conception formelle de la moralité, quelle place demeure pour la fonction pratique de la connaissance telle que nous l'entendions ci-dessus? Et n'est-il pas à attendre que la philosophie morale consiste désormais dans la pure investigation critique des fondements de la moralité? Cette fonction nouvelle du savoir signifierait une élévation de la moralité elle-même, tandis que l'idée qu'on s'en faisait comme devant être essentiellement pratique était en dépendance d'une conception morale encore imparfaite. Et pour peu qu'on ait le goût de mêler

le christianisme à ces sortes de choses, on dira que la position kantienne marque l'avènement philosophique de la morale chrétienne, appelée à supplanter la morale grecque dont Socrate fut l'expression accomplie.

Nous touchons avec cette remarque l'une des considérations décisives impliquées dans notre problème. Elle ne tournerait toutefois à la ruine de la philosophie morale comme science essentiellement pratique que si l'eudémonisme dont on arguë signifiait réellement une conception imparfaite et grossière de la moralité, à l'opposé de laquelle seule la morale kantienne ferait droit à la vocation morale de l'homme. Or, l'exemple de Socrate ne dissuade-t-il pas de le penser ainsi ? Un homme capable de boire la ciguë pour ne pas consentir à l'injustice a sans doute une conception honorable de la moralité. En réalité, le bonheur auquel croit Socrate et dont la connaissance lui inspire de préférer la justice à la mort est un bonheur transcendant. Il se concilie avec les déceptions et démentis de toute espèce qu'inflige l'expérience à l'affirmation selon laquelle le juste est un homme heureux. Ce bonheur-là n'est pas un objet pour le sentiment, mais une idée rationnelle. Il mérite pleinement le nom de bien (ce qui nous est bon, ce qui nous rend bons). Et donc il n'a pas sur la volonté l'effet d'impureté que l'on pouvait craindre. Si l'on disait néanmoins que, même transcendant, le bonheur est le bonheur, donc un contentement procuré à l'homme, et qu'un tel motif demeure incomparablement moins pur que le devoir dicté à la volonté par la raison pratique, nous répondrions que cette remarque met en cause une divergence en effet fondamentale entre conception socratique et conception kantienne de la moralité ; mais il n'est pas sûr que des deux la dernière doive emporter l'assentiment. Selon Kant, en effet, la volonté est la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire selon les principes de la raison. Selon Socrate, la volonté est appétit du bien ; elle est douée d'un dynamisme propre que met en mouvement le bien comme tel ; et le bonheur n'est rien d'autre que le bien capable de rassasier l'appétit de la volonté. En faisant du bonheur et du bien l'objet de l'action morale, Socrate ne se déroba pas à une conception désintéressée de la moralité ; il estimait proposer à l'homme la manière d'agir répondant à sa nature et à sa dignité d'être raisonnable : car seul un bien accompli et excellent est propre à rassasier la faim que l'homme porte en soi. Or, si telle est la

nature de la volonté, quel tort fait-on à la moralité en la concevant comme accès au bonheur ? Il est permis de se demander si l'extrême méfiance de Kant à l'égard de tout motif de l'action morale pris des objets ne l'a pas détourné de tenir compte, dans l'élaboration de sa métaphysique des mœurs, de ce qui est une donnée irrécusable de la nature humaine, à savoir l'ordre essentiel de la volonté au bien comme objet d'appétit, et si elle ne l'a pas invité à chercher la pureté de l'action morale du côté des maximes déterminantes de la raison pratique plutôt que d'un objet rationnellement bon et propre, certes, à inspirer à l'homme la répression de sa sensibilité immodérée ainsi que les plus admirables sacrifices au service de la vertu. Pour faire droit à l'exigence morale la plus pure, point n'est besoin de disjoindre le bien d'avec la forme de la moralité. L'eudémonisme socratique est si loin d'impliquer une dépréciation de la moralité qu'on le retrouve dans la théologie chrétienne, concilié avec les promesses les plus hautes de la foi, comme avec cette exigence souveraine de désintéressement qui s'appelle la charité. On constitua avant Kant des systèmes doctrinaux de morale chrétienne, et rien ne permet de penser qu'en s'inspirant de l'eudémonisme grec ils aient porté atteinte à la sublimité de l'idéal évangélique. Du point de vue de la fonction pratique de la philosophie morale, l'avantage de la conception socratique est que la connaissance constitue un élément essentiel et décisif de l'œuvre de purification morale s'imposant à l'homme. Nous y faisons allusion ci-dessus : cet effort que les hommes exercent d'ordinaire sur leur volonté pour obtenir qu'elle s'attache au devoir en dépit des sollicitations divergentes, Socrate l'exerce sur son intelligence. Il cherche à connaître ce qui est juste. A propos de quelque cas qui se présente, il argumente et délibère à l'effet de se convaincre que telle conduite est raisonnable, tandis que la conduite contraire ne l'est pas. Cette conclusion obtenue, tout s'ensuit sans difficulté. Socrate, par exemple, renoncera à plaider de telle manière sa cause devant le tribunal qu'il esquivé la mort ; il déclinera la proposition de son ami Criton et restera dans sa prison. Il est évident qu'une délibération conduisant à de telles conclusions est dégagée de tout motif d'intérêt personnel ; elle est d'une loyauté absolue et soumise sans réserve à son objet. On retrouve ainsi du côté de la connaissance l'effort de purification et de désintéressement qui distingue l'homme vraiment vertueux.

C'est par l'intelligence, dirait-on, que Socrate se moralise. Il le fait à propos des actions particulières qui se présentent à son choix; il le fait plus généralement à propos des grandes orientations vertueuses qu'il imprime à sa vie et qu'inspire chez lui la connaissance du bien. Ne verra-t-on pas une réussite dans cette façon d'associer l'intelligence à l'œuvre de la moralité? Il est sans doute admirable que, pour devenir bon, l'homme puisse compter sur sa faculté intellectuelle et qu'il tire bénéfique pour ses mœurs de l'effort même qui lui fait rechercher la vérité, entendons la vérité du bien convenable à sa nature.

Deux remarques achèveront de dissiper la difficulté tirée de la morale kantienne. La première est que même ce philosophe n'a pas entièrement renoncé à joindre ensemble moralité et bonheur. Il ne veut pas, certes, que le bonheur soit motif, mais il admet qu'il soit conséquence. Il ne conçoit pas non plus le bonheur comme achèvement ou perfection de la nature, mais comme un état du sujet à qui tout arrive selon son gré. Mais dès lors qu'il estime nécessaire à l'intégrité du monde moral la correspondance de la vertu avec le bonheur, on est mis sur la voie de penser que la considération du bonheur, au principe même de l'action morale, pourrait n'introduire en celle-ci aucune impureté: il suffirait pour cela de mettre le bonheur en rapport, non avec les désirs sensibles, mais avec la volonté en sa nature essentielle, comme il était indiqué ci-dessus. Mais nous insisterons de préférence sur la deuxième remarque et rappellerons qu'à l'intérieur même de son système Kant, en ce qui le concerne, est loin de n'avoir attribué à la philosophie morale qu'une fonction spéculative. Il a expressément marqué au contraire le rapport de la connaissance philosophique des principes de la raison pratique avec la moralité: «Une métaphysique des mœurs, écrit-il dans la préface des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, est donc rigoureusement nécessaire, non pas seulement à cause d'un besoin de la spéculation, afin d'explorer la source des principes pratiques qui sont a priori dans notre raison, mais parce que la moralité elle-même reste exposée à toute sorte de corruptions aussi longtemps que manque ce fil conducteur et cette règle suprême qui permet de l'apprécier exactement»⁵. Les philosophes, en effet, qui mêlent des principes

⁵ Kant: *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Trad. V. Delbos, 8e éd., Paris, 1939, p. 79.

empiriques aux principes purs ne peuvent que renforcer le penchant des esprits à confondre le devoir avec le contentement des inclinations ou à rechercher pour l'accomplir l'assistance des mobiles sensibles. Dans le cours de l'ouvrage⁶, après avoir affirmé que la raison humaine commune a la pleine compétence pour juger si telle règle de conduite peut ou non être érigée en loi universelle, donc qu'il n'est nul besoin de science ni de philosophie pour connaître le devoir et pour devenir honnête et vertueux (Kant à cet endroit se réclame de Socrate, ce qui indiquerait qu'il n'a guère connu la portée véritable de l'entreprise socratique); après donc avoir exprimé cette pensée, il ajoute, par manière, dirait-on, de repentir: «C'est une belle chose que l'innocence: le malheur est seulement qu'elle sache si peu se préserver et qu'elle se laisse si facilement séduire. Voilà pourquoi la sagesse même, qui consiste d'ailleurs bien plus dans la conduite que dans le savoir, a cependant encore besoin de la science, non pour en tirer des enseignements, mais pour assurer à ses prescriptions l'influence et la consistance». Le rôle de la philosophie morale est donc de garantir, contre les dangers provenant de la sensibilité et de la confusion des pensées, la conformité de la conduite avec la pure loi morale. Kant n'envisage pas que la philosophie morale ait pour rôle de dire ce qui est à faire: on se le dira sans difficulté si l'on porte en soi l'idée bien dégagée et bien établie de la loi morale; mais c'est de la philosophie morale qu'il attend précisément la claire affirmation de cette idée. Il l'attend d'elle d'autant plus que l'expérience est impuissante à faire paraître la nature véritable de la moralité: car il n'est pas une action, peut-être, depuis le commencement du monde, qui ait été parfaitement morale et pure de tout amour-propre. La moralité ne dérive pas des exemples, mais de la raison. En matière morale, déclare Kant, l'imitation n'a aucune place⁷; il n'est point de modèles qui s'imposent sans vérification. Relevons enfin le passage suivant où la conviction que l'on vient de dire s'exprime avec beaucoup de force: «Or, une telle Métaphysique des Mœurs, complètement isolée... n'est pas seulement un indispensable substrat de toute connaissance théorique des devoirs définis avec certitude, elle est encore un desideratum de la plus haute importance pour l'accomplissement effectif de leurs pres-

⁶ *Ibid.*, p. 106 sq.

⁷ *Ibid.*, p. 116.

criptions. Car la représentation du devoir et en général de la loi morale, quand elle est pure et qu'elle n'est mélangée d'aucune addition étrangère de stimulants sensibles, a sur le cœur humain, par les voies de la seule raison (qui s'aperçoit alors qu'elle peut être pratique par elle-même), une influence beaucoup plus puissante que celle de tous les autres mobiles qu'on peut évoquer du champ de l'expérience, etc.»⁸. Dans la morale formelle de Kant, cette docilité du cœur humain envers les dictées de la raison, dégagées par l'effet de la science morale, est un point de rencontre avec l'une des convictions les plus fermes de Socrate et de ses disciples. On est heureux de vérifier, sous la divergence des systèmes, l'accord de ces grands esprits. Ils étaient pénétrés de l'excellence de la vertu, et ils n'ont pas tenu l'intelligence dans l'homme à l'écart de l'œuvre morale. Lorsqu'il s'appliquait à fonder la Métaphysique des Mœurs, Kant estimait, lui aussi, travailler, comme il dit, «pour le plus grand bien du monde»⁹.

Mais Kant sur ce point ne rallie pas tous les philosophes. Et c'est pourquoi, ayant surmonté peut-être l'objection qu'on tirait de la philosophie critique contre la fonction pratique du savoir moral, nous devons poursuivre notre examen et porter plus loin notre réflexion. Choisissons (entre un grand nombre, certes), comme adversaire résolu de l'intellectualisme en morale, le philosophe français dont nous disions tout à l'heure qu'il n'a pas interprété correctement Socrate: les deux se tiennent en effet. Si Bergson a vu dans l'Athénien un mystique, et de qui l'intellectualisme ne fut qu'un trait de circonstance, la raison en est apparemment que Bergson tirait Socrate du côté de sa propre philosophie. L'auteur des *Deux sources* s'insurge de toutes ses forces contre l'idée que la connaissance puisse être principe original de moralité. Celle-ci naît à son gré et de la pression qu'exerce la société sur ses membres et de l'aspiration qu'éveillent dans l'âme les êtres exceptionnels que sont les mystiques. Ni l'une ni l'autre de ces sources ne sont d'essence intellectuelle. Et Bergson de dénoncer l'illusion des différents systèmes selon lesquels la moralité s'obtiendrait chez l'homme au nom de quelque conformité de la volonté avec la raison. En réalité, l'on ne peut fonder la morale ni sur la nécessité pure et

⁸ *Ibid.*, p. 119—120.

⁹ *Ibid.*, p. 121.

simple de rester d'accord avec soi-même (où la vertu se réduirait à respecter la logique, ce qui fut une prétention de Kant, remarque Bergson), ni sur l'invitation rationnelle à poursuivre une certaine fin. Ce qu'il y a de proprement obligatoire dans l'obligation, jamais ne vient de l'intelligence; et si l'on croit que l'intelligence dicte une obligation, l'illusion naît de ce que l'intelligence à ce moment-là ne fait que rectifier son premier mouvement, qui était d'échapper à l'obligation venue d'ailleurs et dont elle avait pris conscience. On concédera sans difficulté à Bergson que la moralité, avec le sentiment d'obligation qu'elle enveloppe, ne provient pas, comme d'une source, de l'intelligence et de la connaissance philosophique que l'on prendrait des raisons de bien vivre. En ce qui concerne Socrate, nous signalions ci-dessus l'origine de sa vertu dans sa conscience et dans sa vocation. Nous sommes là en présence de données originales et antérieures à la philosophie: elles tiennent, disions-nous, au mystère de la personnalité. Et lorsque Socrate explore sa conscience, il conçoit la réalisation de la vie morale selon des vertus qui lui viennent de la tradition, et dont il n'est pas nécessaire de penser qu'elles ont leur origine dans la philosophie. D'une façon plus générale, il est permis de discerner, au principe de la moralité, un appétit de perfection ontologique, lequel, pour ne pas rejoindre le double principe bergsonien de la pression et de l'aspiration, n'en est pas moins d'une autre essence que l'intelligence. Mais sous prétexte que l'intelligence n'est pas une source originale de moralité, comment la réduire au rôle insignifiant que l'on vient de nous dire? La connaissance du bien détient une efficacité certaine à l'égard de la pratique du bien: Socrate et ses disciples l'ont ainsi pensé. Kant possédait une conviction analogue. Et l'étude attentive de l'action morale ne permet pas de les contredire.

Considérons qu'il s'agit d'une connaissance sincère et indubitable où l'homme s'est persuadé, selon Socrate, que seule la conduite envisagée est conforme au bien; selon Kant, que seule cette conduite répond à la pureté de la loi morale. Il n'est pas question d'une connaissance conventionnelle, comme celle de l'écolier répétant sa leçon. Il ne s'agit pas davantage d'une théorie de la moralité que l'on porterait dans l'esprit et dont il est trop facile de montrer qu'elle est sans effet sur la conduite du philosophe. Mais nous parlons de la persuasion selon laquelle, agissant de telle

manière, un homme se saura juste, vertueux, irréprochable, tandis qu'il se saura rebelle à la loi et à son bien s'il agit de la manière opposée. On ne peut traiter une persuasion de cette sorte comme un facteur négligeable dans la réalisation de la moralité. Nous en avancerons cette seule raison, qu'il y a dans l'homme une sorte de nécessité d'agir selon ce qu'il a jugé être son bien ou son devoir. Au fond, nous n'acceptons pas ou nous acceptons mal la disjonction de ce que nous faisons et de ce que nous savons — de ce que nous savons être notre bien ou notre devoir. Si nous acceptions ce divorce, la conscience, au sens moral du mot (il est curieux que la conscience soit absente des analyses bergsoniennes), ne détient pas sur nous une telle autorité; et quand nous l'avons violée, elle ne produirait pas en nous le remords. Qu'est la conscience en effet, sinon le jugement de ce que nous devons faire ou de ce qui nous est bon, accompagné d'une force impérieuse destinée à nous le faire réaliser? C'est pourquoi l'on ne se dérobe pas sans lutte aux dictées de la conscience. Elle manifeste la nécessité où nous sommes d'unifier en nous action et connaissance. Tel est le statut normal de l'homme. Et c'est pourquoi chez qui veut faire le mal, on assiste inévitablement à une tentative de corruption de l'intelligence. Cet homme se donne les erreurs grâce auxquelles l'unité sera sauve de sa conduite et de son esprit. Pour commencer il découvrira des raisons à l'usage des autres, dont lui-même n'est guère dupe: stade de l'hypocrisie. Mais pour peu qu'il s'obstine dans le mal, c'est son propre esprit qu'il essaiera de séduire, préférant l'illusion volontaire au déplaisir intolérable d'être en désaccord avec soi-même: appelons ce stade celui de l'auto-déception. Ne pouvant pratiquer leurs maximes, disait le vieux Montaigne, ils en viennent à maximiser leurs pratiques. Et l'Évangile nous apprend que ceux dont les œuvres sont mauvaises optent pour les ténèbres de préférence à la lumière. En parlant ainsi, nous confessons, assurément, que la connaissance du bien ou de la loi morale n'est pas douée d'infaillibilité à l'égard de la pratique; mais très tôt, avons-nous dit, les disciples de Socrate amendèrent en ce sens l'intellectualisme radical de leur maître. S'il est vrai que l'âme se divise en parties distinctes, le principe est posé d'un échec possible fait à la connaissance. Mais cet échec est contraire à l'ordre normal des choses, et c'est pourquoi, nous venons de l'observer, il n'a pas lieu sans lutte ni remords.

Or, on ne peut douter que la critique bergsonienne de l'intellectualisme moral ne méconnaisse la loi d'unité ainsi posée. Non seulement en effet, selon ce philosophe, l'intelligence n'est pas une source de moralité, mais elle est dépourvue d'autorité pour imposer à la volonté la décision morale. On peut toujours, dit-il, raisonner avec la raison, opposer à ses raisons d'autres raisons, ou même simplement refuser la discussion et répondre par un «*sic volo, sic jubeo*»¹⁰. Cette dernière remarque apparaîtra sommaire : car il est sûr que même les tyrans (nous sommes bien placés aujourd'hui pour en connaître quelques-uns) ne se contentent pas de déclarer leur vouloir, mais ils l'entourent d'explications et ils entreprennent de persuader en même temps que de conquérir. N'est-ce pas faire bon marché aussi du besoin de sincérité envers soi-même que de présenter le dialogue de la volonté avec la raison comme un jeu où celle-là aurait toutes les initiatives et ferait de la raison ce qui lui convient ? «*Comme si une idée, s'écrie un peu plus loin le même philosophe, pouvait jamais demander catégoriquement sa propre réalisation !*»¹¹. Là gît tout le dissentiment entre Bergson et Socrate. Et il procède d'un premier et fondamental désaccord sur la nature de la connaissance, puisque, selon Socrate, la connaissance nous met en possession d'une vérité et nous informe de notre bien réel, tandis qu'elle est pour Bergson «*une faculté que l'individu emploie naturellement à le tirer des difficultés de la vie*»¹². Peut-être devons-nous prendre notre parti de ce qu'il y ait en ces matières deux sortes d'esprits, renoncer, en conséquence, à convertir jamais un Bergson au socratisme ; mais mis en présence de leur antagonisme, nous ne pouvons nous dissimuler la faiblesse de l'objection bergsonienne. Elle ne deviendrait que plus manifeste si nous considérions en outre l'exigence de lucidité immanente à la moralité : car il ne suffit pas de bien faire, encore faut-il le faire parce que tel est le bien — ou parce que tel est le devoir. Kant aussi bien que Socrate ont été sensibles à cette exigence que la seule recherche des sources de la moralité ne permit guère à Bergson de rencontrer¹³.

¹⁰ H. Bergson, *op. cit.*, p. 90.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 93.

¹³ Sous le nom d'intellectualisme moral, on entend souvent une position toute semblable à celle que critique Bergson, où la moralité est déduite d'un

Il n'est pas sans conséquence de défendre une fonction pratique de la philosophie morale. De science théorique qu'elle est selon l'opinion du grand nombre, cette discipline est invitée, selon nos conclusions, à s'intégrer dans l'effort même de la moralité. Et tandis que l'éducation morale en philosophie bergsonienne tient dans les deux mots de dressage et de mysticité, l'enseignement n'y jouant qu'un rôle accessoire (il donne au sens moral de l'assurance et de la délicatesse, il nous rend pleinement capables de réaliser notre intention, là où notre intention est bonne), elle mettrait en jeu, d'après ce qui précède, comme un facteur essentiel, l'intelligence. Car, si l'éducation morale concerne la volonté, pour les raisons que nous

système d'idées, dont elle constituerait, pour ainsi dire, l'application pratique. On atteint bien de cette manière certaines conceptions historiquement vérifiées. Descartes, par exemple, aspira à l'établissement d'une morale scientifique, fondée sur la physique et la métaphysique. Les sociologues français ont tenté de tirer de la connaissance positive des mœurs un «art moral rationnel». On discerne sans doute, au terme de nos explications, combien l'intellectualisme moral, issu de la tradition socratique, diffère de celui-là; et quel tort risque de faire au premier l'équivoque du mot. Nous ne déduisons pas la moralité d'un savoir spéculatif antérieur, mais reconnaissons à cette réalité son originalité irréductible. Et quant au rôle de la connaissance, nous ne le concevons pas comme la détermination de quelque vérité théorique conformément à laquelle il faudrait ensuite agir, ni même comme l'énoncé d'une recette qu'il suffirait ensuite d'appliquer. La connaissance selon nous est immanente à la formation de l'acte moral et elle s'exprime dans le jugement portant sur ce qui nous est bon. Ainsi comprise, nous estimons que la connaissance morale est douée d'un dynamisme propre et d'une efficacité qui font d'elle un élément intégrant de la moralité. En voyant dans le positivisme moral la suite moderne de l'intellectualisme socratique M. Le Senne (dans son *Traité de Morale Générale*, Paris, 1942, p. 495, 505) confond à notre avis deux conceptions radicalement différentes et favorise l'équivoque qu'il nous paraît capital de dissiper. Comment joindre dans un même reproche une philosophie qui dénature la moralité et une philosophie qui l'analyse? Toute critique pertinente du socratisme devrait montrer que la connaissance du bien est étrangère à la moralité. On ne l'a point fait encore quand on a défendu contre l'«intellectualisme moral» (au sens que nous réproprons) l'indépendance de la morale à l'égard de la métaphysique ou des autres savoirs théoriques: tel fut en France l'effort où s'est distingué Fr. Rauh, auquel M. Le Senne reste si redevable. Pour son compte, ce dernier philosophe, en rattachant l'évaluation intime du bien et du mal à ce qu'il nomme le «tact de valeur», engage une conception de la connaissance morale toute différente de celle qui prévalut en tradition socratique. On jugerait plus explicitement, en confrontant ces deux philosophies, si l'intellectualisme moral, tel que nous l'avons présenté, ne garde pas sa validité permanente.

avons dites en parlant de l'amendement introduit dans l'intellectualisme socratique, elle s'adresse aussi à la faculté connaissante. Et l'on concourt déjà à rendre l'homme effectivement bon lorsqu'on lui enseigne, selon la rigueur de la science, quel est son bien véritable. Rien n'empêcherait au surplus que cet enseignement s'accompagnât d'une stimulation, chez le disciple, du besoin d'unité entre la science et la vie que nous disions tout à l'heure. Comment n'améliorerait-on pas les résultats de l'éducation morale à mettre de cette manière l'intelligence de la partie ? Qu'il nous suffise d'avoir indiqué cette première conséquence de la thèse ici défendue.

Nous serons bref aussi sur l'autre, qui concerne la constitution même de la philosophie morale. On prendra soin de la tourner vers la détermination du bien et des biens de l'homme, de ses devoirs, peut-on dire aussi, justifiés devant l'intelligence, munis des explications et des raisons, soit immédiates, soit profondes, propres à engendrer dans l'esprit une conviction à leur sujet et à les pourvoir d'une puissance de séduction intellectuelle. On ne le fera pas indépendamment d'une purification de l'esprit, comme nous le montrions plus haut. Non seulement donc des théories, mais des règles ; et non des règles convenues, mais rationnellement justifiées¹⁴.

¹⁴ On n'adressera pas à l'intellectualisme que nous préconisons le reproche de diminuer la liberté. La connaissance certaine du bien n'aurait cet effet que dans le cas où la liberté est conçue comme élan aveugle ou comme pure création, dans l'entière indifférence à l'égard de quelque norme que ce soit. Mais si la liberté dit auto-détermination du sujet, par opposition à la nécessité de ses mouvements, la connaissance certaine du bien la laisse entière, aussi longtemps que le bien dont il s'agit est partiel et contingent et non pas le souverain bien propre à combler l'appétit du sujet. Une décision intervient sans aucun doute dans le choix effectif du bien connu, tellement libre et autonome qu'elle peut aller jusqu'à l'enthousiasme. Rien ne ressemble moins à la contrainte que l'acte inspiré par la certitude que j'ai de bien faire. De plus, une telle certitude ne s'obtient, nous l'avons dit, qu'au prix d'une purification de l'intelligence ; or, en celle-ci, notre plus vive et notre plus sincère aspiration au bien ne se trouve-t-elle pas engagée ? La part d'aventure assurément se trouve réduite dans l'action morale telle que nous la comprenons ; la part d'effort elle-même n'y joue plus un rôle essentiel. Mais ce n'est pas là encore avoir porté la moindre atteinte à la liberté. Nul n'est aussi libre que l'homme qui cède à sa conviction. La connaissance, en somme, est trop liée à la nature de la volonté ; la lucidité aussi est une requête trop assurée de l'action morale, pour qu'on redoute qu'un perfectionnement de la connaissance n'entraîne le dommage d'une diminution de la moralité et de la liberté.

A prendre en considération, comme nous le souhaitons, la portée pratique de la philosophie morale, peut-être certaines spéculations seraient-elles écartées qui mettent en péril la moralité même et semblent devoir entraîner un amoindrissement de la vertu parmi les hommes. Nous faisons allusion en commençant à cette nécessité de protéger la recherche intellectuelle contre le danger qu'elle porte avec soi de se ruiner elle-même en détruisant son objet. En ce qui concerne la connaissance morale, certes il ne doit résulter de là aucun dommage. Qui ne verrait au contraire un garant de sa vérité théorique dans le fait qu'elle favorise l'accomplissement du bien et qu'elle prépare l'avènement d'une humanité plus vertueuse ? On sert la cause de l'intelligence lorsqu'on refuse d'isoler son activité du respect des valeurs conspirant avec elle à la dignité de l'homme.