

TRAVAIL DE COMMENTAIRE DE TEXTE

[Justice et droit, morale, Etat]

Si la morale ne considère que l'action juste ou injuste, si tout son rôle est de tracer nettement, à quiconque a résolu de ne pas faire d'injustice, les bornes où se doit contenir son activité, il en est tout autrement de la théorie de l'État. La science de l'État, la science de la législation n'a en vue que la victime de l'injustice ; quant à l'auteur, elle n'en aurait cure, s'il n'était le corrélatif forcé de la victime ; l'acte injuste, pour elle, n'est que l'adversaire à l'encontre de qui elle déploie ses efforts ; c'est à ce titre qu'il devient son objectif. Si l'on pouvait concevoir une injustice commise qui n'eût pas pour corrélatif une injustice soufferte, l'État n'aurait logiquement pas à l'interdire. Aux yeux de la morale, l'objet à considérer, c'est la volonté, l'intention ; il n'y a pour elle que cela de réel ; selon elle, la volonté bien déterminée de commettre l'injustice, fût-elle arrêtée et mise à néant, si elle ne l'est que par une puissance extérieure, équivaut entièrement à l'injustice consommée ; celui qui l'a conçue, la morale le condamne du haut de son tribunal comme un être injuste. Au contraire, l'État n'a nullement à se soucier de la volonté, ni de l'intention en elle-même ; il n'a affaire qu'au fait (soit accompli, soit tenté), et il le considère chez l'autre terme de la corrélation, chez la victime ; pour lui donc il n'y a de réel que le fait, l'événement. Si parfois il s'enquiert de l'intention, du but, c'est uniquement pour expliquer la signification du fait. Aussi l'État ne nous interdit pas de nourrir contre un homme des projets incessants d'assassinat, d'empoisonnement, pourvu que la peur du glaive et de la roue nous retienne non moins incessamment et tout à fait sûrement de passer à l'exécution. L'État n'a pas non plus la folle prétention de détruire le penchant des gens à l'injustice, ni les pensées malfaisantes ; il se borne à placer, à côté de chaque tentation possible, propre à nous entraîner vers l'injustice, un motif plus fort encore, propre à nous en détourner ; et ce second motif, c'est un châtement inévitable.

A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*

Situer Schopenhauer (1788-1860), c'est mentionner les noms de Kant (1724-1804) et de Hegel (1770-1831). Schopenhauer n'a pas de mots assez durs envers Hegel, mais prétend renouer, mieux que Kant lui-même, avec la vérité et la fécondité de la démarche de Kant. Schopenhauer est un penseur de la "Volonté". Mais la Volonté est pour lui le fond de la nature, une force cosmique aveugle, indifférente aux formes et aux individus qu'elle produit et dans lesquels elle se ramifie en quelque sorte. Elle produit nécessairement la souffrance, car c'est une force qui se tourne contre elle-même, dans chacun des êtres qu'elle produit. L'homme n'est ainsi pas fait pour le bonheur, mais il l'atteint dans la mesure où il échappe au règne du vouloir. Schopenhauer réalise une synthèse étonnante de la philosophie antique, du kantisme et de certaines philosophies orientales, que l'Allemagne découvre avec profondeur à cette époque. Sa théorie de la volonté a inspiré des théories postérieures de l'inconscient, et préparé ainsi le terrain (miné) à la réception de la pensée de Freud. Elle a aussi fécondé la pensée de Nietzsche (1844-1901), qui, travestie, sera récupérée par l'idéologie nazie, ce qui s'explique en partie par cette idée que l'irrationnel est le fond de la nature.

I – La première partie

METHODOLOGIE GENERALE :

- La première partie doit présenter de façon détaillée la structure du texte, en déduire son idée principale ou ses préoccupations fondamentales, indiquer les difficultés de lecture et les enjeux, et annoncer leur examen, ce qui revient à annoncer, en le justifiant, le plan des parties suivantes.
- Les parties d'explication (souvent 2) analysent deux séries de difficultés, ou reviennent pour commencer sur les difficultés de lecture pour s'ouvrir en III sur la réflexion sur les thèses.

On ne vous demande JAMAIS votre avis. N'utilisez pas le « je ». Si un aspect du texte dérange vos habitudes de pensée, c'est l'objet du commentaire que de tâcher de comprendre pourquoi l'auteur, sachant tout ce que vous savez, juge cependant nécessaire d'affirmer autre chose que ce que vous pensez devoir être affirmé. Les objections auront donc leur place, mais sous la forme : « une telle affirmation peut sembler étrange. Ne dirait-on pas plutôt, etc. ? » Mais l'important est de revenir au texte pour tâcher de justifier en les expliquant ses affirmations, ce qui force à la réflexion, et à sortir de soi.

1 – Travail sur le texte

- I. Lire au moins deux ou trois fois sans essayer de fixer la compréhension. Ce que vous croirez comprendre d'emblée constituera souvent le plus puissant obstacle à l'effort d'interprétation.
- II. Approche thématique. Quelles notions du programme sont concernées par ce texte ? Quels repères ? Quelles notions, de façon plus large ?
- III. Recenser les phrases, tournure ou expressions qui posent problème. On vous en voudra toujours d'avoir contourné une explication de détail évidemment nécessaire.
- IV. Se poser la question du plan : délimiter des ensembles « logiques » (une thèse et son illustration par un exemple, un jeu d'oppositions, de grandes ruptures...)
- V. Pour finir, reprendre le texte phrase par phrase pour faire un recensement aussi exhaustif que possible du contenu du texte et de ce qu'il nous faut travailler à comprendre.

Premier parcours (recherche « tous azimuts ») :

Schopenhauer ici oppose en un sens (lequel ?) l'Etat et la morale. Ils n'ont pas la même définition de l'injustice. Ils ne condamnent pas sous ce nom la même chose. Ce n'est pas forcément qu'ils se contredisent : simplement ils ne mettent pas la même chose sous ce nom, qui leur est commun.

Autre idée : L'Etat joue sur la peur : il laisse les pensées libres (d'ailleurs qu'y pourrait-i ?) mais détourne d'agir par la peur du châtement.

Retour à l'opposition : On peut chercher à l'illustrer sur un exemple (l'intention de meurtre). L'intention n'est pas condamnable par l'Etat ; qu'est-ce qui l'est exactement ? La « pensée » seule en est-elle condamnable par la morale ?

Sur la morale : la morale condamne-t-elle les « mauvaises pensées » ? « L'intention bien arrêtée » ? Quelle est la différence ? Autre idée sur la morale : elle ne peut décider un homme à être juste (voir le début du texte).

Difficulté : pourquoi Schopenhauer insiste-t-il sur le fait que la définition de l'injustice par l'Etat passe par la considération de la *victime* ?

Parcours ligne à ligne

Phrase 1 – Annonce de la confrontation. Deux idées concernant la morale : elle ne considère que l'action injuste [EN MARGE, QUESTION : EST-CE COHERENT AVEC L'IDÉE QUE LA MORALE NE CONSIDERE PAS L'ACTION MAIS L'INTENTION ?] ; elle semble dans ce texte consister en une démarche purement théorique, puisque « l'intention d'être juste » est déjà installée chez celui à qui elle doit rendre service.

Phrase 2 – L'Etat et l'injustice : primat de la victime. Ici il y aura visiblement quelque chose à expliquer. La phrase 3 développe visiblement la même idée.

Phrase 4 - Retour à la morale : on nous dit qu'elle ne considère que l'intention. Précision : « volonté bien arrêtée ». Mais pas l'action. Cohérence avec ce qui précède ?

Phrase 5 : retour à l'Etat. L'Etat ne considère que le fait, et en particulier le fait qu'il y a eu ou qu'il peut y avoir victime. La **phrase 6** présente une objection dont l'examen rapide conforte la thèse. **Phrase 7**, « aussi » annonce une conséquence dont il faut bien comprendre la nature logique. Schopenhauer explique par sa thèse (qui précède) que l'Etat (ce que nous savons bien) joue sur la peur du châtement pour nous détourner des mauvaises actions.

Phrase 8 : ce que l'Etat ne prétend pas faire [QUESTION : LA MORALE LE PRETEND-ELLE VRAIMENT ?]. Son but, le moyen qu'il y emploie (la peur du châtement).

Il est clair que la morale disparaît progressivement du texte. Le sujet principal est le rapport que l'Etat entretient avec l'injustice. L'analyse de la morale sert à le comprendre par opposition. Il est probable que Schopenhauer ne fait que rappeler des choses qui vont relativement de soi concernant la morale pour nous livrer ce qu'il a à nous dire sur l'Etat.

Il y a bien une sorte de plan, puisque dans un premier temps Schopenhauer oppose presque phrase après phrase la morale et l'Etat, mais développe dans un second temps uniquement la théorie de l'Etat.

Plan peu significatif d'ailleurs, d'autant qu'on peut se demander si la morale est ou non visée par la formule « folle prétention » de la fin du texte (il est probable que non, mais la question peut être posée).

Quelle que soit la présentation qu'on fera de ce contenu, il semble possible de consacrer une partie à l'idée de la morale qui habite ce texte, et une autre à la théorie de l'Etat qu'il expose. L'objet principal est l'Etat, ce qui justifierait qu'on l'examine en second lieu ; mais comme Schopenhauer est, de ce fait, plus allusif concernant la morale, on peut aussi choisir de parler d'abord de ce qui est le plus explicite, et ensuite de ce qui demande davantage d'invention pour rendre compte de formules souvent allusives.

Le commentaire de texte – II - L'explication

Le commentaire doit faire retour sur le détail des analyses et sur le vocabulaire de l'auteur, prendre chaque formule comme une occasion de réflexion, tâcher de comprendre ce que l'auteur met derrière les mots qu'il emploie. Il ne faut ni se limiter à une idée directrice, ni croire trop vite qu'on l'a reconnue parce que les termes nous ensembles familiers. Il faut à cet égard se méfier de **reformulations hasardeuses**, qui « traduisent » les formules de l'auteur, mais doivent être réexaminées immédiatement avec pour question permanente : l'auteur dit-il bien ce que je lui fais dire ? Et s'il semble le dire, pourquoi l'auteur le dit-il différemment, et cette différence ne révèle-t-elle pas une différence dans la pensée qui s'exprime ?

Ici par exemple il s'agit de revenir sur l'attitude de l'Etat par rapport à l'injustice. Quelle conception de l'injustice se fait la « science de l'Etat » ? (et que désigne ce terme ?) Quelle conception s'en fait la morale ? Et d'ailleurs, que veut dire « morale » pour Schopenhauer, ou plus précisément : qu'est-ce que le texte peut nous apprendre concernant ce que Schopenhauer entend par « morale » ? Pour se donner les moyens de cet approfondissement, il faut envisager *à part* chacun des termes (Etat et injustice, morale et injustice), *puis* éventuellement leur rapport. De même il faudra envisager *à part* chaque élément des analyses de Schopenhauer (*conception* de l'injustice pour l'Etat, *mode d'action* de l'Etat contre l'injustice. A l'intérieur de la première, deux éléments au moins : l'injustice ne définit qu'un acte accompli ou tenté, l'injustice privilégie la dimension de la *victime*. Pour la première, Schopenhauer dit ce que l'Etat fait, mais aussi *ce qu'il n'a pas la prétention de faire*, et qui serait une erreur : quelle serait la gravité de cette erreur ? Etc.)

Schopenhauer se sert ici visiblement de ce qui lui semble **acquis** (une certaine analyse de la morale) pour préciser ce qui lui semble devoir l'être (la question de l'Etat). Un plan possible pour ce commentaire serait donc :

- I. Présentation du texte, idée directrice, annonce de l'explication approfondie.
- II. La morale et l'injustice
- III. L'Etat et l'injustice

Mais on peut inverser II et III, ce qui semble même logique. En effet, on a vu que Schopenhauer avait principalement en vue la question de « l'Etat et l'injustice », et se servait de l'analyse de la morale pour préciser sa thèse (par différence, voire opposition). Le plan indiqué suit celle logique. Mais comme Schopenhauer, du coup, nous en dit plus sur l'Etat que sur la morale, ce qu'il dit de l'Etat est sans doute

plus clair, pour nous lecteurs, que ce qu'il dit de la morale, plus allusif, et qui demande donc davantage à être interprété, voire deviné. Si on va donc de ce qui est pour nous le plus clair au plus difficile, il vaut mieux adopter le plan :

- L'Etat et l'injustice
- La morale et l'injustice

On pourrait aussi avoir :

II - L'Etat et la morale contre l'injustice, l'un se comprenant par l'autre (approfondissement de la démarche de Schopenhauer)

III - Portée du texte, portée de l'opposition, mise au jour des présupposés de l'auteur.

*Ce plan, qui invite à un second retour global sur le texte, peut être choisi lorsqu'il semble que le contenu du texte peut être suffisamment expliqué par une partie unique. On peut imaginer, pour une telle « troisième partie », une référence à l'oeuvre de Machiavel (1442-1527), dont l'ouvrage le plus connu, *Le Prince*, pense précisément, et de manière provocante, la distinction entre le bon selon l'Etat et le bon selon la morale. Cela implique des conséquences : réhabilitation du « mensonge utile », voire de la trahison, d'un certain usage de la terreur. La paix, qui est le bien, demande parfois des moyens que la morale condamne, mais qui poursuivent bien un but que la morale ne peut qu'approuver, et qui peut-être peuvent seuls contribuer à le réaliser. Ouvrage à lire. Mais la question des rapports entre morale et « science de l'Etat » y est évidemment puissamment approfondie, ce qui justifierait une sorte de « dialogue » entre les auteurs. Selon votre culture, n'hésitez pas à tenter de telles parties.]*

II – L'Etat et l'injustice

Cette question est l'objet principal du texte, quantitativement et logiquement. Quel rapport l'Etat entretient-il donc, aux yeux de Schopenhauer, envers l'injustice ? Que dit la « science de l'Etat » à propos de l'injustice ? Où est la différence avec la morale, différence affirmée dès la première phrase ?

1. Récapitulation

Il peut être utile, si votre première partie n'est pas complète à ce sujet, de récapituler ce que nous dit Schopenhauer de cette question particulière, et de faire le tour des explications à fournir.

Qu'entend Schopenhauer par « science de l'Etat » ? Il ajoute : « de la législation ». On peut supposer qu'il s'agit de la réflexion théorique qui devrait présider à l'effort législatif, si le législateur se souciait de la *fonction essentielle* de l'Etat.

Il faut rappeler ce qui rentre dans la définition de l'injustice par l'Etat : le terme ne désigne que des actes « commis ou tentés » (nécessité de réfléchir sur cette limite ? Cela n'a pas semblé mener loin en

cours. Cela concerne davantage la mise en oeuvre pratique que la réflexion sur les principes) ; rappeler que le terme privilégie la considération de la victime, non celle de l'auteur, ni de l'acte lui-même.

Le texte revient aussi sur le but que poursuit l'Etat au regard de l'injustice et les moyens qu'il se donne. Le but : empêcher l'acte, non changer l'homme (on peut aussi réfléchir à cette *limitation* du rôle de l'Etat par Schopenhauer). Le moyen : la peur du châtement (on peut s'interroger alors sur la *fonction* du châtement, car cela revient à utiliser un homme (par exemple en le mettant à mort) pour faire peur à un autre. Mais peut-on ainsi instrumentaliser l'homme, même le coupable ? Cela rejoint d'ailleurs la question de la *limitation* évoquée plus haut. Une autre conception (plus « rééducative ») du châtement ne serait-elle pas défendable, et solidaire d'un rôle plus actif donné à l'Etat dans le perfectionnement de l'homme ?

2. Injustice et victime

A y réfléchir, il est possible que l'idée d'injustice ne concerne qu'un type particulier d'*infraction*, celle par laquelle ma volonté empiète sur le terrain où s'exerce légitimement la volonté d'autrui. Accaparer plus que son dû, c'est faire une victime, puisque l'autre aura moins. Obtenir un poste qu'un autre avait davantage mérité, c'est injustice. Recevoir les honneurs dûs à un autre, c'est injustice.

On a pu rapprocher en cours l'idée d'injustice de celle de rupture dans l'égalité. Non que chacun doive recevoir autant ; mais si le lot de chacun est mesuré par la loi avec une proportion légitime, ne pas vérifier cette proportion, c'est injustice.

Le fond de l'idée d'injustice ne serait donc pas la non conformité au droit (*jus*), mais l'atteinte indue à la volonté de l'autre. Mais que veut dire indue, si on ne considère pas d'abord le droit ? Qu'est-ce qui est premier, l'infraction ou la règle ? Schopenhauer semble ici penser le premier, ce qui semble pourtant difficile.

3. La fonction de l'Etat

Le développement ici semble plus facile.

III – Morale et injustice

RAPPEL : cet aspect du texte pourrait être développé en deuxième partie, ce qui serait logique puisque Schopenhauer s'appuie apparemment sur une analyse de la morale pour réfléchir sur l'Etat. Mais pour nous, cette analyse restant allusive, c'est bien elle qui est la moins explicite, et nous invite à faire des hypothèses de lecture peut-être plus fragiles que celles que nous formons sur la théorie de l'Etat. Au reste, on a le droit de considérer que ce que dit Schopenhauer de la morale pose plus de questions que ce qu'il dit de l'Etat. Le plan est libre, mais il faut qu'on sache pourquoi vous examinez une question après l'autre.

1. Récapitulation

* La morale « ne concerne que l'action juste ou injuste ». Y a-t-il contradiction avec ce qui est dit plus bas (elle ne considère comme réelle que l'intention, et non l'action) ?

* L'objet réel est la volonté, l'intention, plus précisément « la volonté bien déterminée ». Question : qu'est-ce que la morale condamne exactement ? Les « mauvaises pensées » ? Où est la limite entre une tendance, une pensée, une « conception » (« celui qui l'a conçue »). Celui qui a une « mauvaise pensée » est-il condamné par la morale ?

* Qu'est-ce que la morale prétend faire ? La première phrase le dit (montrer à celui qui veut être juste les bornes dans lesquelles contenir son action). Ainsi on pourrait penser que Schopenhauer pense ici à quelque chose comme une « science de la morale », discipline théorique qui ne prétendrait pas *moraliser* l'homme, mais lui éviter les erreurs là où il essaie de bien faire. Pourtant, la « folle prétention » dont parle Schopenhauer à propos de l'Etat, est-ce ou non celle de la morale ? Prétend-elle « extirper les mauvaises pensées » ou simplement faire ce qui est énoncé en première phrase ? Une autre phrase nous indique ce qu'elle serait susceptible de faire : si une action qui n'est empêchée que par une « puissance extérieure » demeure condamnable, la morale a-t-elle pour fin d'installer en nous une « puissance intérieure » de résistance à nos tendances à l'injustice ?

Cette question d'ailleurs peut en faire naître d'autres : qu'est-ce qu'une puissance extérieure ? On a vu que l'Etat agissait en instituant en chacun la peur du châtimeur. La peur est-elle une puissance extérieure ou intérieure ? En un sens elle est intérieure ; pourtant, si je m'abstiens d'une injustice par peur, je ne peux pas dire que c'est par souci de la justice. La peur est donc une *puissance extérieure*. Mais alors que veut dire *intérieure* ?

Toutes ces questions, et bien d'autres, peuvent être développées dans cette partie. On peut aussi remarquer que Schopenhauer écrit à un moment où l'analyse kantienne de la morale a été formulée, que Schopenhauer ne peut l'ignorer ; on peut ainsi se demander si cette analyse célèbre permet d'éclairer les formules du texte, et apporter des éléments de réponse à certaines de nos questions. Cette analyse est supposée relativement connue d'un élève en fin de classe terminale ; mais on la présentera rapidement pour elle-même (ce qui est interdit en commentaire) pour que cet exercice de méthode contienne aussi un élément de « cours ».

2, Ce que la morale condamne (intention = renvoi à la distinction morale matérielle et morale formelle ?)

* Intention ou action ? Il faudrait dire qu'il n'y a pas contradiction entre le début du texte (la morale ne vise que l'action juste ou injuste) et la suite (elle ne s'intéresse qu'aux intentions). Mais cela revient à dire que ce qui définit une action juste ou injuste, c'est l'intention qui y préside, non sa matière.

Cela renvoie apparemment (on le développera plus bas) à la distinction essentielle entre une morale formelle et une morale matérielle. Lorsque Kant dit que le caractère moral d'une action tient à sa forme et non sa matière, il dit que c'est l'intention qui y préside, et non ce en quoi elle consiste, qui constitue ce caractère moral. Il n'est pas « moral » de sauver la vie de quelqu'un qui se noie si vous le faites par peur d'être accusé de non-assistance à personne en danger. Il n'est pas « moral » (ou « civique ») de payer ses impôts si vous le faites par peur de l'amende. On ne fait pas, en un mot, preuve de « vertu » (morale ou civique) si on le fait pour une raison autre que la valeur qu'on reconnaît soi-même à l'action. Ce n'est donc pas ce qu'on fait (« matière ») qui importe, mais l'intention qui préside à l'action (« forme »).

[Ce vocabulaire renvoie à la très ancienne distinction, par exemple aristotélicienne, entre la forme et la matière, la matière désignant ce en quoi une chose est faite, la « forme » étant plus proche de ce qui constitue sa *nature*. Le fait qu'une table soit une table ne tient pas à la matière dont elle est faite, mais à sa forme, qui exprime sa fonction, c'est-à-dire ce par quoi je la définis comme table).]

Kant rappelle ainsi que nous appelons véritablement *morale* une action *faite par devoir*, et non toutes les actions *conformes au devoir*. Le texte renvoie bien semble-t-il à cette distinction, mais négativement : si nous nous abstenons d'une injustice à cause d'une puissance extérieure, c'est bien que ce n'est pas par *sentiment de ne pas devoir la faire* que nous nous en abstenons, ou du moins ce « devoir » est ici tout extérieur (crainte du châtement, ou de la réprobation publique, etc.).

Mais cette distinction peut paraître à la réflexion trop large pour le texte, car si l'on peut bien essayer d'appeler *juste* une action *morale*, et imaginer ainsi qu'on pourrait remplacer *juste* par *moral* dans le texte de Schopenhauer, la coïncidence ne va pas de soi. Est-ce que commets une injustice en m'abstenant de sauver un homme qui se noie ? Non. Je fais bien quelque chose de *contraire au devoir*, quelque chose d'immoral, mais je ne commets pas une injustice. Pourquoi ? Parce que l'idée d'injustice renvoie dans la langue à une *action*, non au fait de s'abstenir d'une action. Il y a dans l'idée d'*injustice* l'idée d'un empiètement *actif* sur le terrain de l'autre, sur les droits de l'autre, sur le terrain où s'exerce légitimement sa liberté. Cela ne recouvre pas exactement la question de savoir si un acte est moral ou pas. Donc la référence à Kant peut nous aider, mais elle est à manipuler avec précaution.

3. L'analyse kantienne de la morale [Rappel - pour la suite du commentaire, allez à 4]

a. La remontée au principe. Impératifs hypothétiques et impératif catégorique.

On rappelle que parmi les « trois questions » auxquelles se ramène la philosophie selon Kant (Préface à la *Logique*, questions qui se ramènent à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », la deuxième est « Que dois-je faire ? », et nous avons dit qu'il s'agissait de la question de la morale. Cette question est « matérielle » dans sa formulation. Ce qui est propre à l'analyse kantienne de la morale (ne dites pas « la morale de Kant », qui n'a pas une morale particulière, mais réfléchit sur « la morale »), c'est que la réflexion sur la morale doit commencer par la question : Qu'est-ce qui définit une action morale comme telle ? Qu'est-ce que la conscience morale, c'est-à-dire le *sentiment du devoir moral* ? Qu'est-ce que *se sentir moralement tenu à quelque chose* ?

Nous sommes dans notre existence soumis à une infinie pluralité de ce que Kant appelle *impératifs* (parce qu'ils ont la forme : Fais ceci ! Fais cela !). Mais si on y réfléchit, la plupart de ces « impératifs » sont *hypothétiques*, ce qui signifie deux choses : ils sont *relatifs* à un autre, et ils ne s'imposent pas *absolument*.

Ces deux choses sont à distinguer. Un élève *doit* travailler. Pourquoi ? Parce qu'il risque une sanction (échec au bac ou conseil de discipline, par exemple). Mais il n'a pas le *devoir* de n'être pas sanctionné. S'il accepte de l'être, il n'est pas *tenu* au travail. On va dire qu'une de ces sanctions (par exemple l'échec dans les études) *doit* être évitée. Mais pourquoi ? Parce qu'il ne pourra subvenir à ses besoins ? D'une part c'est incertain, d'autre part personne n'a le *devoir* de subvenir à ses besoins. Si donc un « devoir » n'est pas relatif à quelque chose qui est absolument un devoir, ce n'est pas vraiment un « devoir ».

En revanche, un « devoir » peut être *relatif à un autre* et être néanmoins *absolument un devoir*, si le devoir auquel il est relatif s'impose absolument. Par exemple, chez Kant, le mensonge est interdit parce qu'il est une atteinte à la liberté de l'autre. Mais porter atteinte à la liberté de l'autre est *absolument interdit*. C'est l'empêcher d'assumer sa liberté, qui est responsabilité, et qui constitue sa dignité d'être humain. On dira : pourquoi faut-il respecter la dignité de l'autre ? C'est ici que la morale montre son caractère particulier. En un sens *il n'y a pas de raison*, et pourtant chacun reconnaîtra que c'est

précisément dans cette absence de raison que consiste le caractère *absolu* de la morale. La morale est un ensemble de devoirs qui se rattachent tous, si l'on y réfléchit, à un devoir qui s'impose *absolument* à tout homme, qui ne peut être justifié parce qu'il est la justification de tous les autres. Ce devoir, par opposition à tous les impératifs *hypothétiques*, est appelé par Kant *impératif catégorique*.

La formule qu'adopte Kant pour cet *impératif catégorique* est la suivante : « TRAITE L'HUMANITE, EN TOI-MEME COMME EN AUTRUI, TOUJOURS COMME UNE FIN ET JAMAIS SIMPLEMENT COMME UN MOYEN ».

b. Commentaire de la formule

HUMANITE renvoie ici à « liberté », c'est-à-dire à responsabilité, laquelle désigne le fondement de la dignité de l'homme. L'animal n'est pas tenu par nus comme responsable de ses actes. L'homme seul a en partage cette forme de liberté particulière qui est une exigence (avoir à *répondre* de ses actes). Cette *liberté* qui définit *l'humanité* est en même temps un *devoir* (une *responsabilité*).

FIN : cela veut dire deux choses. D'abord, traiter comme fin et non comme moyen, c'est accorder une valeur absolue, et non relative et graduée, à l'autre, ou plus précisément à l'humanité dans l'autre.

* Tout être humain, comme tout être ou toute chose d'ailleurs, a pour nous une valeur *relative* : *relative* soit au regard de ce qu'on attend de lui (ce qui fait que certaines personnes « comptent » pour nous plus que d'autres), soit au regard de la valeur morale qu'on leur accorde (certaines personnes nous paraissent « valoir » plus que d'autres, Gandhi que Hitler par exemple) : cette valeur « morale » tient à l'usage qu'elles font de leur liberté, et que nous jugeons plus ou moins bon. Mais il faut maintenir qu'en un sens, en tant qu'êtres humains, tous ont une valeur *absolue*, qui ne se gradue pas et au fond ne dépend pas de ce qu'ils font de même, mais de ce qu'ils sont (des êtres humains). Et c'est cette valeur absolue qui est le fondement de mes devoirs « moraux » envers l'autre, devoirs d'autant plus difficiles à assumer qu'ils me forcent précisément à faire abstraction, et de mes préférences pour tel ou tel, et de la valeur (même morale) particulière que j'accorde à tel ou tel. Ainsi je dois un procès à un auteur de crime contre l'humanité, quoique lui ne respecte en aucune manière l'humanité de l'autre. Considérer ce que j'attends de l'autre, c'est le traiter en « moyen ». Le traiter indépendamment de sa valeur « relative », c'est le traiter comme fin, ce qui revient à lui accorder une valeur absolue. Et cela est dû à tout le monde.

* « FIN » veut dire aussi : but à atteindre. Le devoir dont parle Kant est un devoir de *perfectionnement de l'humanité* en soi et chez l'autre. Je dois favoriser le progrès de la responsabilité en chacun, en moi comme en autrui. Cela revient, par exemple, à travailler à se rendre plus docile à ce que la morale commande (par exemple se rendre moins dépendant des richesses, dont le goût pourrait nous détourner de nos devoirs ou nous les rendre plus pénibles). Je dois aussi favoriser ce progrès en l'autre (ainsi Kant luttera contre la censure, qui empêche tout *débat public*, et par là empêche chacun de travailler à son propre perfectionnement intellectuel et moral). C'est aussi pourquoi le suicide est un crime, puisqu'il est renoncement à travailler au perfectionnement de sa propre humanité, etc., etc.

C'est aussi pourquoi le mensonge est condamnable. On pourrait dire que certains mensonges sont moralement préférables, lorsqu'il s'agit d'éviter à autrui une peine inutile, par exemple. Mais nous n'avons pas à favoriser le bonheur d'autrui (sauf dans la mesure où un homme non accablé par la misère a moins de mal à travailler à son propre perfectionnement) ; nous avons à favoriser le progrès de sa propre moralité, et c'est en le mettant en présence de la vérité que nous le lui permettons, non en

le dépossédant du pouvoir de choisir, ce que fait toujours le mensonge.

On retiendra donc que dans l'expression « EN AUTRUI COMME EN SOI MEME » on est assez loin de l'idée de faire à autrui ce qu'on souhaiterait pour soi. Il s'agit surtout de rappeler qu'il existe des devoirs envers soi-même, et que ce sont peut-être ceux qu'on néglige le plus facilement.

Conclusion

On voit que pour être « formelle » en son point de départ, l'analyse kantienne de la morale débouche nécessairement sur une théorie très précise du *contenu* de nos devoirs envers autrui, sur une « doctrine de la vertu ». Elle est donc *matérielle*, mais sa valeur comme morale matérielle vient de l'analyse « formelle » qui la précède et qui la fonde. Elle ne fait d'ailleurs que rejoindre, pour l'essentiel, la morale commune, ou en présente une forme plus cohérente, parce que consciente de son véritable fondement, au lieu que la conscience commune hésite à définir son propre contenu faute d'avoir opéré un tel retour aux sources.

4. Retour à nos questions

La morale ne semble pas ici condamner les « mauvaises pensées ». L'homme est taxé d'injustice quand son « intention bien arrêtée » de mal faire ne se heurte qu'à un obstacle « extérieur ». On peut ainsi penser qu'un homme « moral » ou « juste » est celui qui installe en lui-même une « barrière intérieure » qui l'empêche de passer à l'acte quand de mauvaises pensées lui viennent. Ainsi le courageux n'est pas courageux par absence de peur, mais par puissance de vaincre sa peur, et de ne pas la traduire en actions (la fuite...). Il n'y a donc peut-être pas de pensées coupables, ni de désirs coupables.

On peut remarquer, pour poursuivre ce fil, que lorsque c'est la peur qui me détourne de passer à l'acte, je ne peux tout de même pas prétendre que je suis animé par la justice... la peur serait donc en un sens une « puissance extérieure ». Au fond la seule « puissance intérieure » est la volonté. La sensibilité est toujours en un sens « extérieure », au regard de la volonté, ou plus précisément (selon le vocabulaire de Kant) la raison pratique. La lecture de ce texte pourrait s'ouvrir sur une réflexion concernant ce qu'on appelle intérieur et extérieur en l'homme.