

## TEXTE

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*

## EXPLICATION DE TEXTE

### Intro

En philosophie, la réflexion morale cherche à définir les fins de l'existence humaine afin de déterminer les conduites des individus. Se rattachant à son étymologie, la morale veut donc identifier les « bonnes mœurs » en les opposant à ce qui seraient des « mauvaises mœurs ». A partir de cette identification, la morale construit un ensemble de valeurs, de devoirs et de règles de conduite qui s'imposent autant à la conscience individuelle qu'à la conscience collective.

Au sein d'une société humaine, le droit désigne, sous la forme d'un ensemble de lois, ce qui est conforme à ces valeurs, à ces devoirs et à ces règles.

Parce que le droit concerne la collectivité, c'est de celle-ci que relève le maintien de la justice qui est, comme l'indique son étymologie, la conformité au droit. La société ne peut admettre qu'un particulier se fasse lui-même justice et distingue la demande de justice du désir de vengeance. C'est au nom de la collectivité que la justice doit être rendue, parce que le tort fait à toute victime participe à une atteinte à la totalité de l'organisation sociale, dont la loi est bafouée.

L'institution en charge de rendre la justice est une des institutions de l'Etat. Cet Etat est donc chargé de définir et faire respecter les lois qui régissent les rapports entre les individus et les groupes pour contraindre à une solidarité indispensable au lien social. A ce titre, ainsi que le dit Hegel, il réintroduit dans le réel une « idée morale objective ».

Philosophe allemand du XIX<sup>ème</sup>, Schopenhauer s'interroge dans le texte proposé sur les différences entre la morale et la justice, considérée comme une institution de l'Etat.

Schopenhauer introduit son propos par la formulation logique d'une opposition très nette : « Si la morale ..., si tout son rôle ... il en est tout autrement de la théorie de l'Etat ». Il est ensuite difficile d'identifier nettement des parties car il multiplie et imbrique, au sein d'une mise opposition permanente, les références à la morale et les références à l'Etat. Nous pouvons cependant identifier trois thèmes sous forme de trois questions : Quel objectif est visé ? Faut-il juger l'acte ou l'intention ? Quels moyens pour faire respecter le droit ?

La première opposition concerne l'objectif poursuivi. Pour Schopenhauer, la morale a pour objectif de fournir à tout individu le référentiel qui va lui permettre de distinguer ce qui est juste de ce qui est injuste, ce qui est bien de ce qui est mal. Ce référentiel lui donne les limites qu'il ne doit pas franchir s'il a choisi de se comporter en juste. La morale veut donc définir l'ensemble du comportement, vis à vis de soi-même comme vis à vis des autres. Elle définit ce que l'individu a le droit de faire et ce qu'il n'a pas droit de faire, non en vertu des lois mais selon le tribunal de la conscience.

Voltaire nous signale que ces limites définissent aussi l'espace de liberté de chacun : « Votre liberté s'arrête où commence la mienne ». C'est ici que l'Etat intervient car il est soucieux d'assurer la perpétuation de la société et donc d'assurer la sécurité et la tranquillité de tous. Philosophe anglais du XVII<sup>ème</sup> siècle, Thomas Hobbes nous rappelle que la société a été instituée pour mettre fin à un état de guerre perpétuelle où chacun pouvait agresser l'autre pour obtenir l'objet de son désir. C'est pour se protéger contre les agressions des autres que les hommes sont entrés en société et ont renoncé à l'indépendance primitive. Influencé par Hobbes, Schopenhauer constate, dans un autre chapitre de l'ouvrage dont est tiré le texte que nous analysons, que les egos des individus leur font vivre un enfer dès lors qu'ils se côtoient et se rapprochent. C'est la célèbre parabole du troupeau des porcs-épics. Par une rude journée d'hiver, des porcs-épics se blottissent les uns contre les autres dans l'espoir de se réchauffer ; mais, à peine se touchent-ils qu'ils se piquent respectivement et se rejettent dans le froid glacial qui, à nouveau, en les transperçant, les incite à se serrer entre eux et, donc, à se blesser

mutuellement. Ce continuel va et vient entre deux souffrances — solitude et promiscuité — n'est suspendu, dit Schopenhauer, que lorsque les bêtes trouvent « une distance moyenne qui leur rend la situation supportable ». Cette distance, concernant les humains, n'est autre que le droit. L'enfer de la promiscuité s'adoucit lorsque les hommes instituent l'Etat avec ses lois, ses juges, sa maréchaussée et ses échafauds. Sans abolir les conduites anarchiques et belliqueuses des egos humains, l'Etat parvient à établir un ordre collectif permettant une coexistence relativement pacifiée des égoïsmes. Dans une société régie par un Etat de droit « chacun poursuit le bien de tous, parce que chacun sait que son bien propre y est contenu ». Ainsi, si une injustice ne touchait personne, elle ne menacerait pas la société et l'Etat ne s'en soucierait pas. C'est parce qu'il a fait une victime que l'Etat vient à juger l'auteur de l'injustice. Un acte sans victime ne peut être interdit par la loi, elle n'est pas dans son domaine de juridiction. Cette analyse préfigure celles de John Stuart Mill, autre philosophe britannique : « Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. »

La deuxième mise en opposition de la morale et de la justice relance un vieux débat : Faut-il juger les actes ou les intentions ? Un film récent de Steven Spielberg, adaptation de la nouvelle éponyme de Philip K. Dick, *Minority Report*, place le spectateur dans le Washington de 2054 où des êtres humains mutants, les précogs, peuvent prédire les crimes à venir grâce à leur don de prescience. Cette organisation peut donc déceler les crimes alors qu'ils n'en sont qu'au stade de l'intention et arrêter les meurtriers avant qu'ils commettent le meurtre qu'il avaient envisagé. Condamner un homme pour ce qu'il pense n'est-ce pas entrer dans une logique totalitaire et arbitraire ? Mais, arrêter un terroriste avant qu'il ne commette l'irréparable n'est-ce pas un acte de prévention et de sauvegarde de la vie d'autrui ? Schopenhauer considère qu'aux yeux de la morale seule l'intention compte : la volonté de commettre une injustice équivaut entièrement à l'injustice consommée. A contrario, pour la justice de l'Etat, seul le fait compte.

La troisième et dernière question concerne les moyens à mettre en œuvre pour faire respecter le droit. L'Etat n'ayant ni les moyens ni la prétention de changer la nature profondément égoïste et envieuse des individus, il se contente de placer, à côté de chacune des tentations qui risquerait de nous entraîner vers le crime et l'injustice, un repoussoir efficace dans la plupart des cas : celui du châtement.

Pour Kant, les trois questions fondamentales de la philosophie sont « Que puis-je savoir, que dois-je faire, que m'est-il permis d'espérer ? ». Dans le texte proposé, Schopenhauer s'intéresse à la deuxième question et oppose la morale à la justice considérée comme une institution de l'Etat.

La morale définit ce que l'individu a le droit de faire et ce qu'il n'a pas droit de faire selon le tribunal de la conscience. La justice les définit en vertu des lois de l'Etat.

La morale se propose de juger des intentions. Le droit est mis en place pour juger des actes.

Aux yeux de la morale, un individu juste est un humain bon et sage. Aux yeux de l'Etat, un individu juste est un citoyen craignant le gendarme et respectueux de sa loi.

Schopenhauer place en fait, l'une par rapport à l'autre, deux systèmes de lois : une loi morale et des lois civiles.

La loi morale, identifiée par de nombreux philosophes (Saint Augustin, Kant), interdit à l'homme certains comportements, non pas pour le seul motif que ces comportements seraient sanctionnés par une justice donnée, mais parce qu'ils sont indignes de l'homme. Cette loi morale définit le bien et le mal, en commandant de faire le premier et de rejeter le second.

Elle est universelle, immuable et transcende toutes les expressions écrites qui peuvent chercher à l'exprimer.

Les lois civiles des sociétés humaines, dont les référentiels peuvent être différents, voire contradictoires (« Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà », constatait ainsi Pascal) sont placées bien au-dessous de cette loi morale.

## MATERIEL

Schopenhauer est un philosophe allemand du XIX<sup>ème</sup> siècle surtout connu pour ses théories pessimistes sur la vie. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est rangé sous l'étiquette des philosophes pessimistes. On connaît donc plus sa conception de l'existence comme un pendule qui oscille entre la douleur et l'ennui que son idée de la morale. S'il est vrai que Schopenhauer prône la négation de la volonté, à la base de vie humaine, la morale est une des étapes vers le nirvana et la béatitude du sage. Le livre quatrième de son ouvrage principal *Le monde comme volonté et comme représentation* est d'ailleurs consacré à la morale. La réflexion sur la morale de la part de Schopenhauer peut pourtant étonner. Il affirme en effet que chacun cherche à satisfaire en priorité ses besoins et chaque être vivant tend à s'affirmer aux dépens des autres.

Comment alors empêcher les hommes de se faire du mal et d'être injustes vis-à-vis des autres ? **Le philosophe, dans ce texte, s'interroge sur les différences entre la morale et la justice, considérée comme une institution de l'état. Il s'agit de savoir de quoi doit s'occuper l'état. La justice comme institution a pour charge dans une société, de faire que les rapports entre les individus soient pacifiques et ne nuisent pas à la bonne marche de l'état et de la société. Elle produit ainsi des lois qui n'ont pas une valeur absolue mais prescrivent des règles d'actions en vue de la vie en commun qu'il faut respecter sous peine de sanction. Quelle différence entre la morale et la justice étatique ? La morale doit-elle s'occuper de la conséquence des actes ou de l'intention ? Comment permettre aux hommes de devenir moraux ?**

La morale et la science législative n'ont pas le même objet

- Schopenhauer construit son texte sur une opposition très nette. La première phrase en est la preuve. Elle est construite sur une subordonnée introduite en « si », qui donne l'objet de la morale, à quoi la deuxième partie s'oppose en affirmant que « la théorie de l'état » est à l'inverse. Il est difficile de découper des parties nettes dans le texte : Schopenhauer mélange les deux domaines. Il s'emploie à définir les objets de la morale et de la justice étatique.

- **La première différence que Schopenhauer introduit réside dans la préoccupation de l'agent d'une injustice.** L'état, nous dit-il, ne se soucie que de la victime d'un crime, de la personne lésée. S'il n'avait en effet personne qui souffre d'un acte injuste, l'Etat n'aurait nullement à s'occuper de l'injustice. En effet, pour qu'une société puisse fonctionner, il faut que les personnes qui la composent ne puissent pas se faire du mal mutuellement. Les philosophes précédents Schopenhauer, tel Hobbes, ont compris l'avènement d'une société comme le besoin de sécurité des sujets. Hobbes explique en effet, qu'avant que la société soit instituée, régnait un état de nature où chacun pouvait agresser l'autre pour obtenir l'objet de son désir. Cet état était une guerre perpétuelle et chaque homme ne pouvait pas réellement faire ce qu'il voulait par crainte de se faire tuer. C'est pour se protéger contre les agressions des autres qu'ils sont entrés en société et c'est à ce prix qu'ils ont renoncé à l'indépendance primitive. Pour Schopenhauer, d'ailleurs le fondement de l'existence humaine, c'est l'égoïsme. Chaque homme se considère comme le centre du monde et ses actions sont toujours entreprises en vue de sa propre conservation. Dès lors, le principe de l'état est d'assurer la perpétuation de la société et donc d'assurer la sécurité de tous. L'existence de loi est donc là pour assurer la sécurité et de tracer les limites légales de chaque action. C'est d'ailleurs pour cela que Schopenhauer appelle la justice comme institution, une « science législative ». De fait, si une injustice ne touchait personne, elle ne mettrait pas à mal la société et l'état ne s'en soucierait pas. C'est donc simplement parce qu'il a une victime que l'état vient à considérer l'auteur de l'injustice.

D'ailleurs Schopenhauer affirme qu'un acte sans victime ne peut être interdit par la loi, elle n'est pas dans son domaine de juridiction. Ces analyses préfigurent d'une certaine manière celles de Stuart Mill, philosophe britannique, à peu près de la même époque. Ce dernier s'emploie à tracer les limites de la contrainte des lois et de l'action de la société. Il affirme par suite : « Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. »

- La morale, elle, a la limite n'a que faire de la victime. Elle est à l'inverse de l'état occupée de l'agent de l'injustice. Un acte qui ne ferait aucune victime mais qui serait injuste, y serait toujours jugé avec une importance extrême. Schopenhauer dans le début de son texte identifie morale et justice. La morale est la science qui s'emploie à déterminer les critères du juste et de l'injustice. Elle définit donc ce que j'ai le droit de faire ou non, mais pas en vue des lois, selon le tribunal de la conscience. La différence de la personne à qui on fait attention entraîne bien une différence de point de vue

### Intention et acte : une différence de point de vue

- Il y a dans l'histoire de la philosophie un débat qui consiste à savoir si la morale doit s'occuper des intentions ou bien des conséquences de l'acte. La morale contient en elle la notion de jugement. Or, pour bien juger, il faut avoir toutes les informations nécessaires pour le faire. Pourtant, il est impossible pour quelqu'un d'extérieur d'avoir une véritable connaissance des intentions de l'autre. Kant insistait sur cette difficulté. Il s'ensuit que la morale ne peut être un jugement extérieur. Personne ne peut vraiment porter un jugement moral sur moi. Celui-ci doit venir de moi-même et de mon propre examen de conscience. En effet, Schopenhauer affirme que seule, l'intention et la volonté comptent dans la morale. Il est vrai qu'un jugement sur les actes seuls peuvent être injustes. Nous ne maîtrisons pas le destin de nos actes, trop de données sont en jeu, notamment l'intervention d'autrui que nous ne pouvons pas prévoir. Une action accomplie avec de très bonnes intentions peut malencontreusement, faire souffrir quelqu'un. Nous ne pouvons pas nous baser sur les faits. Schopenhauer affirme même qu'une mauvaise intention qui ne passe pas à l'acte est moralement condamnable. Précisons cependant que la mauvaise intention n'est pas morale que si elle est empêchée, non pas un retournement de l'auteur lui-même mais un « obstacle extérieur ». Si je veux par exemple commettre un crime et qu'au moment de passer à l'action, la police arrive et m'empêche de mettre mes plans à exécution, moralement, mon acte est mauvais. Pourtant, Schopenhauer semble admettre qu'un auteur qui renoncerait à son acte par lui-même ne serait pas dans le même cas de figure. Il ajoute en effet cette condition : « si elle ne l'est que par une puissance extérieure ».

Pour Schopenhauer donc, il y a une équivalence stricte pour la morale entre « injustice consommée » et « la volonté bien déterminée de commettre l'injustice ».

- Il en va tout autrement pour l'état. Les juges du tribunal ne peuvent nous l'avons dit savoir réellement les intentions de l'auteur mais même, ils n'en ont que faire pour Schopenhauer. Leur point de vue est totalement extérieur et par ce fait, l'attention se porte non plus sur les intentions mais sur les actes commis. C'est en effet eux qui mettent à mal l'équilibre de la société. Schopenhauer voit d'ailleurs comme adversaire de la société non pas le criminel mais l'acte injuste : « l'acte injuste, pour elle, n'est que l'adversaire à rencontre de qui elle déploie

ses efforts ». Elle se concentre sur ce qui a une véritable existence dans le réel : le terme acte d'ailleurs exprime le côté visible de l'action, observable objectivement. De fait, Schopenhauer nous dit que l'état n'interdit pas d'avoir de mauvaises intentions. On peut d'ailleurs se demander comment elle pourrait l'interdire : elle ne pourrait pas le savoir mais surtout elle ne pourrait pas l'empêcher. La conscience des individus est par principe inaccessible et personne ne peut nous empêcher de penser ce que l'on veut. Ainsi, par exemple, la loi ne peut pas interdire d'être raciste. Pourtant, elle sanctionne toute manifestation de ce racisme dans les paroles et les gestes. Toujours en vue de la victime : elle l'interdit donc en public et contre quelqu'un.

Pourtant, nous pouvons penser qu'une justice qui ne soucierait pas du tout de l'intention pourrait être injuste. En effet, si je tue quelqu'un accidentellement, en voulant par exemple lui porter secours, je ne peux être jugé comme l'assassin qui a tué de sans froid. Préparant cette objection, Schopenhauer ajoute que l'état s'occupe parfois des intentions pour comprendre l'acte, « pour expliquer la signification du fait ». Remarquons d'ailleurs que les appellations judiciaires font intervenir dans leur énoncé les attentions en deuxième position : nous entendons parler de « meurtre avec préméditation », « meurtre sans préméditation », « meurtre avec circonstances atténuantes ». L'unique préoccupation de l'état est donc l'acte.

### Les moyens de l'état pour arrêter l'injustice

De là découle, le but et les moyens de l'état qui sont complètement différents de la morale. Cette dernière vise à rendre l'homme bon, à l'éduquer en vue de la disparition des mauvaises intentions. Au contraire, l'état a pour unique objectif d'empêcher le passage à l'acte. Et pour cela, Schopenhauer nous dit que le moyen utilisé est la peur. Il s'agit en effet de mettre en place pour chaque injustice une punition dissuasive. Les lois sont donc uniquement dissuasives, elles visent à maintenir la sécurité en promettant à l'injuste un sort peu enviable. Il parle ainsi des anciens châtiments, « du glaive et de la roue » censés nous effrayer. C'est d'ailleurs cet argument qu'emploient ceux qui sont pour la peine de mort. La peur que crée cette punition empêcherait les hommes de passer à l'acte. D'ailleurs, il est vrai que la plupart du temps nous respectons les limitations de vitesse, où les interdictions de stationner par peur de l'amende. Le philosophe précise d'ailleurs que la sanction doit être « inévitable ». En effet, si l'auteur du crime pense pouvoir échapper à la sanction, il tentera toujours son crime. Il faut donc que le système soit très performant pour pouvoir faire peur.

Schopenhauer affirme ainsi que l'état ne vise pas du tout à enlever les mauvaises intentions des hommes mais 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 ». Il faut pourtant faire une objection à ce jugement. Il insinue en effet que les actions des hommes sont toujours réfléchies, ou du moins que l'homme a toujours la faculté de percevoir le châtiment qu'il attend. Ne peut-on pas penser qu'un homme qui agit sous le coup de la passion ou de la folie n'a pas conscience de la punition de ce qu'il attend ? Ne faut-il pas pour cela que l'état s'occupe de l'extension de la morale ? Il faut préciser en effet que du coup, même si un état réussirait à proscrire tous les crimes dans une société, les citoyens ne seraient pas du tout moraux. Il affirme en effet, dans le même ouvrage, que « on pourrait imaginer un État parfait, ou même peut-être un dogme inspirant une foi absolue en des récompenses et des peines après la mort, qui réussirait à empêcher tout crime : politiquement ce serait beaucoup, moralement on ne gagnerait rien, les actes seuls seraient enchaînés et non la volonté. » Dès lors, le but de

l'état n'est-il pas d'éduquer les hommes en vue de la morale ? ne lui serait-il pas plus bénéfique que le lourd appareil judiciaire et les prisons ? - Mais comment initier à la morale ? Schopenhauer donne une possibilité dans son ouvrage principal. La morale pour lui se fonde sur la pitié. C'est parce que je reconnais en autrui un être humain, engagé dans l'absurdité de l'existence comme moi que je développe la pitié. Dès lors, la connaissance du caractère du monde comme volonté permet à l'homme d'accéder à la morale et c'est la reconnaissance de ma similitude avec autrui qui fonde mon acte morale, ma décision de ne pas lui faire mal.

Dans ce texte, Schopenhauer tente donc de circonscrire les domaines différents de la morale et la « science législative ». Il reprend à son compte les analyses kantienne et voit dans la morale, une science qui s'occupe des intentions et de la volonté. Il n'adhère pas cependant à la loi morale, trop stricte et trop rationnelle. Pour lui, la morale se fonde sur la pitié qui est un sentiment et nullement une obligation. Il est donc possible d'éduquer à la morale, grâce à la connaissance de la nature humaine. A la vue de ces propos, la différence avec la justice étatique est flagrante. Cette dernière ne peut en effet s'occuper des intentions. Elle ne vise qu'à maintenir l'ordre dans la société et par ce fait ne traite que de l'acte et de ses conséquences. Elle ne s'occupe que des relations entre personnes et de ce fait essaie d'empêcher l'acte injuste en lui opposant des sanctions. De ce fait, l'état n'œuvre jamais pour la morale. Ne le devrait-il pas pourtant ?

\*\*\*\*\*

Essai d'Arthur Schopenhauer, Le Fondement de la morale - en allemand, *Über die Grundlage der Moral*- a été publié en 1840, en réponse à la question d'une société savante. Schopenhauer y critique considérablement l'approche kantienne des Fondements de la métaphysique des mœurs et il insiste sur la racine "sensible" et "affective" du comportement moral humain : la pitié "Mitleid", que l'on appellerait aujourd'hui, plutôt, empathie. Il s'inscrit ainsi dans la continuité du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes de Jean-Jacques Rousseau.

« Le fondement de la morale » est à l'origine un texte rédigé par Schopenhauer dans le cadre d'un concours organisé par la Société Royale des Sciences du Danemark en 1810. Il a été publié pour la première fois en 1841. Dans un deuxième temps, l'auteur quitte Kant pour exposer sa propre théorie quant au fondement de la morale, qu'il place dans le sentiment de pitié, cette aptitude à « se mettre à la place d'autrui » et à compatir à ses malheurs.

Lois civiles : On ne les opposera pas ici aux lois pénales, mais à une loi morale universelle, immuable et non écrite. Les lois civiles recouvrent dans ces lignes ce que l'on appelle le droit positif, c'est-à-dire tout le dispositif juridique - législatif et réglementaire - qui est celui d'un pays donné à un moment donné. Les lois civiles définissent le permis et le défendu, en vue de rendre possible un vivre-ensemble dans une société pluraliste.

Loi morale : Au singulier, il s'agit de l'impératif qui interdit à l'homme certains comportements, non pas pour le seul motif que ces comportements seraient sanctionnés par le droit, mais parce qu'ils sont indignes de l'homme. Située bien en amont des lois civiles, la loi morale définit le bien et le mal, en commandant de faire le premier et de rejeter le second. Elle est universelle, immuable et transcende toutes les expressions écrites qui peuvent chercher à l'exprimer (règles déontologiques, avis des divers comités d'éthique, etc.). C'est, pour les juifs et les chrétiens, le registre du Décalogue et, pour beaucoup de nos contemporains, celui des Droits de l'Homme.

En cela, ce que l'on appelle « morale » ne se distingue pas de ce que l'on appelle aussi « justice ». Non la justice comme vertu mais comme contrainte policière et judiciaire avec son arsenal d'obligations et de sanctions. Aux yeux de Schopenhauer, un humain juste n'est pas un humain bon ou sage, mais un citoyen craignant le gendarme et qui file droit devant la loi.



# LA JUSTICE ET LE DROIT

## 1 Droit et conditions de la justice \_\_\_\_\_

### • Variabilité de la justice instituée

• Tout système juridique est relatif à une société. D'où la tentation de déplorer le caractère changeant des lois, et la relativité de la justice institutionnelle: « Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà », constate ainsi Pascal, qui en déduit qu'il n'y a que la coutume qui puisse fonder l'équité, « par cette seule raison qu'elle est reçue ». La justice ne pourrait alors se concevoir comme un principe universel.

• Le concept de justice a évolué. La stricte équivalence entre la peine de la victime et celle à infliger au coupable constitue par exemple le principe du Code d'Hammourabi (environ 2000 ans avant Jésus-Christ) : « Si c'est l'enfant du maître de la maison qu'il a tué, on tuera l'enfant de l'architecte » qui a mal construit la maison. Ceci peut nous paraître, pire qu'injuste, absurde. Même la justice telle que Platon la conçoit dans sa République, qui consiste à garantir un équilibre général en maintenant chaque catégorie sociale à la place/qui lui revient en raison de sa « nature », choque un principe d'égalité qui nous paraît devoir accompagner la justice telle que nous pouvons la comprendre.

### • La responsabilité concerne tout homme

Dans son versant répressif, la justice instituée implique à nos yeux une notion de responsabilité qui ne commence à se manifester qu'avec le droit romain : c'est l'agent d'un comportement répréhensible qui en est le seul « auteur » (terme qui désigne initialement la responsabilité), et c'est donc lui seul qui doit être sanctionné. Cette responsabilité n'est pas le propre de certains hommes, elle concerne au contraire tout individu, et c'est pourquoi la justice doit être la même pour tous.

## 2 Justice publique, justice privée \_\_\_\_\_

### • La justice relève de la société

Parce que le droit concerne la collectivité, c'est de celle-ci que relève le maintien de la justice. La société ne peut admettre qu'un particulier se fasse lui-même justice et l'on doit distinguer la demande de justice du simple désir de vengeance. Celle-ci sort du cadre légal puisqu'elle se fonde sur une réaction singulière. C'est au contraire au nom de la communauté que la justice doit être rendue, parce que le tort fait à toute victime signale une atteinte à la totalité de l'organisation sociale, dont la loi est bafouée.

### I • La justice est du côté de la raison

Le désaccord entre la décision de justice et l'attente de réparation de la victime est la conséquence de perceptions différentes du crime: si l'on tue un de mes proches, je suis atteint dans mon affectivité-, par contre, la réaction du corps social au meurtre ne peut être d'ordre affectif. Comme l'État, la justice institutionnelle doit être « froide » et insensible, parce qu'elle se fonde sur un principe d'universalité, synonyme de raison et non de passion.

## 3 Droit et société \_\_\_\_\_

### • Le droit existe pour résoudre les problèmes de la vie en société

• Le droit désigne ce qui est conforme à une règle (on a « le droit de faire » ceci ou cela), c'est-à-dire ce qui, généralement, est permis. L'existence de lois, d'un cadre juridique relatif à l'organisation d'une société, permet ainsi à un sujet d'exercer et de préserver sa liberté.

• La notion de droit n'a en effet guère de sens par rapport à un individu isolé : « Dire que le droit de l'individu va aussi loin que sa puissance, c'est dire qu'il peut faire tout ce qu'il n'est pas empêché de faire - vérité indubitable et vide, comme toute proposition identique » (Eric Weil). C'est donc parce que la vie collective rencontre des difficultés, dans l'articulation des intérêts individuels, que le droit est nécessaire. Puisqu'il suppose l'existence de règles

communes ou de lois (plus ou moins explicites), le droit implique une réciprocité complète entre les sujets: devant la loi, tous sont égaux, tous peuvent donc revendiquer les mêmes droits.

#### **4 Droit naturel, droit positif**

- **Le droit naturel renvoie-t-il à la nature?**

- Que peut-on dès lors nommer « Droit naturel » ? L'expression ne saurait désigner l'ensemble des droits provenant de la nature elle-même, puisque la notion de droit n'a de sens que relativement à un état social. De plus, les théoriciens ayant émis l'hypothèse d'un « homme de la nature », à la façon de Rousseau, ont bien souligné que son existence se déployait en dehors de tout cadre juridique.

- L'expression « droit naturel » apparaît à un moment (aux xv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles) où elle permet de contester la théorie selon laquelle le Droit aurait pour origine l'autorité de Dieu. Elle a ainsi une valeur d'abord polémique, et s'inscrit dans des démarches pour montrer que le Droit ne renvoie pas à une transcendance.

- **L'universalisation des droits de l'homme est-elle légitime?**

C'est dans ce contexte que doit être comprise la reconnaissance des « droits de l'homme et du citoyen ». S'ils renvoient à « l'homme » et au « citoyen », c'est pour signaler qu'ils coïncident « en droit ». Or, une telle coïncidence est loin d'être universelle : de tels droits ne peuvent donc être affirmés que dans des communautés qui commencent à la réaliser, et considèrent qu'ils concernent tout homme - y compris celui vivant dans une communauté non encore parvenue à penser l'universalité de l'humain ou la citoyenneté. « Nous connaissons un droit... non seulement de tout citoyen, mais de tout homme, encore s'il appartient à un groupe dont la tradition ignore nos concepts de droit et de justice » (Eric Weil). Notre droit « positif », formé à un moment historique particulier, concerne une « nature » présente dans tout homme - mais il a fallu que la présence d'une telle « nature » soit elle-même pensée historiquement.

#### **5 Droit et force**

- **Peut-on fonder le droit sur la force?**

- Le monde des hommes est traversé de conflits qui se règlent par la force. Faut-il dès lors admettre que la force, ou la violence, pourrait fonder initialement le droit ? Même si l'on reconnaît que la sphère du droit doit être distinguée soigneusement du domaine des simples faits, est-il possible de concevoir qu'un rapport initial de forces se soit transformé en droit ?

- Dans Du contrat social, Rousseau montre que l'expression « droit du plus fort » n'a aucun sens, autrement dit que la force ne fait pas droit. Outre qu'elle risque toujours d'être supplantée par une force supérieure et que, de la sorte, aucune stabilité n'est garantie, on constate que la force ne conserve le pouvoir qu'en s'exerçant en tant que telle - on voit mal pourquoi elle aurait besoin de devenir du droit. La force renvoie à la nature, le droit appartient au contraire à l'ordre culturel : il y a, entre les deux, solution de continuité.

- **C'est le droit qui définit la force légitime**

En fait, c'est le recours à la force qui est lui-même soumis, dans une société bien organisée, au droit. Ce dernier définit les conditions de son exercice légitime, et l'on constate que la force est alors au service du droit, et non le contraire. Car l'idée même du droit et des lois qui le composent n'implique pas que tous les membres de la communauté les respectent automatiquement : tout acte « hors la loi », conteste le droit. C'est dans le cadre des sanctions à appliquer pour défendre la loi que la force peut être utilisée.

## **6 Justice et égalité**

### **• L'injustice sociale, indépendante du droit**

Quels que soient l'élaboration du droit et le soin avec lequel la justice est rendue, il est fréquent que le citoyen ressente la présence d'une injustice qui dépend non de l'organisation juridique, mais de l'inégalité sociale. Peut-on considérer comme « juste » que certains, dans la société, s'enrichissent, tandis que d'autres s'appauvrissent ? La notion de justice ici concerne le fonctionnement même de la société.

### **• L'hypothèse de la justice comme équité**

• Dans sa Théorie de la justice, John Rawls aborde cette question en élaborant une hypothèse philosophique : des individus calculant une répartition des biens dans une société à l'intérieur de laquelle ils ignorent ce que sera leur position ne peuvent, en principe, favoriser aucun d'entre eux. Ils seront en conséquence d'accord pour appliquer deux principes :

• « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu des libertés de base égales pour tous » ;

• un « principe de différence » considérerait ensuite que les inégalités (économiques et sociales) sont acceptables, à condition qu'elles soient avantageuses, aussi bien pour chacun que globalement, et accompagnées par l'affirmation d'une égalité des chances, profitant, au moins virtuellement, aux plus défavorisés.

• Dans une telle optique, la justice redéfinie comme équité implique l'égalité dans la liberté fondamentale, mais supporte l'inégalité dans les statuts économiques et sociaux.

### **• Justice et débat politique**

Cette conception théorique, pour être mise à l'épreuve du réel, suppose ensuite que, dans une démocratie, on doit chercher une conception politique de la justice capable d'être admise par les différents points de vue (philosophiques, politiques, religieux... ). Rawls rencontre ainsi les préoccupations d'Habermas, pour lequel l'un des aspects fondamentaux de la décision politique consiste bien à définir le juste (et l'injuste) en formulant des normes universelles du bien qui soient compatibles avec des perspectives simplement générales ou même individuelles.

# L'ÉTAT

## I De la société à l'Etat

### • État, institutions et nations

• On nomme État l'ensemble des institutions qui organisent la vie d'une société. Ces institutions couvrent tous les domaines de la vie collective : politique, militaire, juridique, administratif, économique. Au sens large, toute organisation politique pourrait être nommée État, mais on constate qu'en fait, l'État résulte d'une évolution historique: la Cité grecque n'a pas encore les dimensions d'un État, et les sociétés « primitives » ne connaissent pas ce type d'organisation.

• On admet classiquement que l'État procède de la nation, communauté unie par une histoire, une langue, une culture et un territoire. Mais la nation n'est pas une donnée immédiate, elle se constitue à partir d'un certain moment, et certains États récents (cas de l'Afrique post-coloniale) existent avant son apparition.

### • La « chose publique »

L'existence de l'État suppose que le pouvoir politique soit conçu comme une institution, indépendant de celui ou de ceux qui l'exercent, et durable. Mais il faut en plus que s'impose le principe de la « république » au sens propre (res publica, chose publique) : puisque le pouvoir de l'État n'appartient pas à son détenteur momentané, c'est qu'il « appartient » à tous ses membres.

## 2 Légitimité de l'État

### • L'État: réalisation rationnelle soucieuse du bien général

• L'État moderne est conçu (dès le xv<sup>e</sup> siècle en Europe) comme indépendant du pouvoir religieux. Les théoriciens du contrat social admettent que c'est à la suite d'un accord conventionnel entre les citoyens que l'État est doté d'autorité. En renonçant (comme l'affirment Locke, Hobbes ou Rousseau) à leur indépendance initiale, les hommes choisissent un type d'organisation qui leur garantit la paix civile, la sécurité et la liberté définies par les lois.

• L'« État de droit » se situe dans la continuité de telles conceptions, aboutissant à comprendre l'État comme une réalisation rationnelle, bénéfique pour tous ceux qui en font partie, et soucieuse du bien général. Pour Hegel, l'État est ainsi « le rationnel en soi et pour soi », parce que la liberté y trouve sa valeur suprême : le « plus haut devoir » de l'individu est en conséquence d'être membre de l'État, qui importe dans le réel l'« Idée morale objective ».

### Un État cosmopolite instaurerait la paix universelle

L'État suppose que chacun dépasse ses intérêts personnels nécessairement divergents pour se préoccuper d'un intérêt général qui constitue au moins une esquisse d'universalité. C'est pourquoi, au-delà des conflits possibles entre les États, l'histoire serait orientée, affirme Kant, vers la constitution d'un État cosmopolite assurant la paix universelle. De cette unification finale de l'humanité, des organismes comme la Société des Nations, ONU, ou les tribunaux internationaux ne sont encore que des manifestations imparfaites.

## 3 Contestations de l'État

### • Justification des contraintes

• En fondant des droits, l'État impose des devoirs, que le citoyen n'accepte pas toujours avec plaisir (personne n'aime payer ses impôts). Le « bon » État est alors celui qui parvient à équilibrer de façon satisfaisante avantages et contraintes. Il est surtout celui qui fait comprendre que les premiers sont l'envers des secondes.

- L'insistance sur le caractère rationnel de l'État n'efface pas son caractère contraignant : elle affirme plutôt que la contrainte de la loi, pourvu qu'elle formule ce que Rousseau nomme la « volonté générale », est librement acceptée par un citoyen de plus en plus moral.
- D'autres théoriciens considèrent au contraire que l'État n'est qu'une machine inégalitaire ou susceptible de broyer l'individu.
- **Des sociétés sans État ?**
- Du point de vue de Marx, l'idée même d'universalité reflète l'idéologie bourgeoise. Dans cette optique, l'État ne représente que les intérêts de la classe dominante, et non l'intérêt de tous. C'est pourquoi ce dernier ne pourra émerger qu'au terme de processus révolutionnaires supprimant les classes sociales et entamant un dépérissement de l'État: il devient superflu dès lors que tout homme est capable de penser en priorité à la collectivité, et non plus à ses intérêts égoïstes. L'État « socialiste » serait ainsi le dernier, assurant la transition vers un « homme communiste » entièrement nouveau.
- Pour les anarchistes (de Stirner à Bakounine ou Proudhon), l'État représente une structure qui opprime la liberté créatrice des individus. Il n'est alors pas question de le transformer en espérant son extinction finale. Il faut lui substituer des types d'associations plus modestes, susceptibles de se fédérer, mais sans jamais atteindre les dimensions ou le pouvoir d'un « monstre froid ».

## LA MORALE

### 1 Morale et conformisme

- La morale et les règles de vie
- En philosophie, la réflexion morale cherche à définir les fins de l'existence humaine afin de déterminer les conduites des individus. Il faut donc distinguer des fins « bonnes » de fins « mauvaises », ce qui permet d'opposer de « bonnes mœurs » et de « mauvaises mœurs ».
- Cette recherche des fins devait mener, dans la philosophie antique, à une sagesse se reflétant dans le mode de vie de Pindi-vidu : être par exemple épicurien signifie, non seulement adhérer à une morale « théorique », mais surtout vivre d'une façon qui se différencie nettement (dans les occupations habituelles, la nourriture, l'indifférence à la vie politique ou sociale...) du quotidien des non-épicuriens. Cette relation entre choix moral et mode de vie nous est devenue énigmatique du fait de l'existence d'une sorte de morale « moyenne » (celle que Bergson qualifie de « close »), tacitement admise par (presque) tous.

#### • La moralité peut provenir de simples habitudes

- Cette morale « moyenne » se manifeste par exemple lorsque survient un événement qui, à l'évidence, la transgresse - enlèvement d'enfant ou meurtre particulièrement violent : dans le public, l'émoi provoqué par l'annonce de tels méfaits indique le sursaut d'une conscience morale, ordinairement diffuse, qui reprend de la force pour affirmer la nécessité de certaines valeurs. Dans cette optique, le qualificatif de « monstre », rapidement appliqué au fautif, vaut son exclusion hors de l'humanité, mais rappelle du même coup que cette dernière, pour s'affirmer, a besoin de respecter, non seulement des lois instituées, mais, en amont, la différence entre « ce qui se fait » et « ce qui ne se fait pas ».
- Il faut se demander si cette morale « moyenne » - celle qui suffit en gros à régler les comportements sans que surgissent trop de problèmes ou de conflits - est authentiquement « vécue » par chacun, ou si elle ne constitue qu'une habitude passive, c'est-à-dire ce que l'on nomme un conformisme. Les hommes semblent se conduire moralement et respecter ordinairement la différence entre le bien et le mal, mais cette conduite est-elle fondée sur une prise de conscience authentique, ou ne dépend-elle que d'une sorte de domestication progressive qui finit par leur faire tenir pour respectables des valeurs qu'ils admettent sans réflexion aucune ?

Lorsqu'il entreprend de préciser les conditions de la moralité, Kant considère qu'à la limite, une vie simplement conforme au devoir pourrait suffire pour garantir l'harmonie entre les hommes: la réflexion a pour but, d'une part, de justifier l'exigence morale, d'autre part, de renforcer, par une fondation sérieuse, la moralité.

#### • Le conformisme caractérise un « troupeau » affaibli

Telle n'est pas la position de Nietzsche, qui ne voit dans cette moralité diffuse que le résultat d'un abâtissement progressif de l'humanité. En adoptant les valeurs du « troupeau », l'individu renonce à ce que l'existence peut avoir d'exaltante, dans son déploiement même. Pour Nietzsche, les valeurs dominantes - celles du conformisme - témoignent de l'influence du christianisme et de la mentalité « démocratique ». Cette dernière impose l'idée qu'un égal traitement est dû à tous, tandis que du christianisme provient le principe d'un amour universel, dans lequel Nietzsche dénonce l'envers d'une impuissance à se venger des affronts subis. À ces (fausses) valeurs, synonymes pour lui de « décadence », il oppose les valeurs des hommes « forts », de courage et de rivalité, orientées vers le dépassement de soi-même. La moralité ordinaire, avec son obéissance à un « devoir » anonyme et abstrait, ne signifie rien d'autre que l'asservissement à un idéalisme qui oublie les exigences du corps, de la joie et de la « volonté de puissance », c'est-à-dire l'appel de la vie elle-même. Elle annule les singularités et impose à chacun, quelle que puisse être son ambition initiale, une attitude faite de bassesse et d'hypocrisie.

## **Morale et liberté**

### **• La résolution d'un problème moral implique un choix**

• S'il est vrai que la vie quotidienne exige généralement peu de réflexion sur la morale, et que nos comportements dans ce domaine sont dus à de simples habitudes provenant de l'éducation, des normes sociales ou même de la religion, il n'en reste pas moins que l'individu peut se trouver confronté à une situation problématique, qui met en cause, même de façon peu explicite, les notions de bien et de mal, ce qu'il convient de faire et ce qu'il convient de ne pas faire.

• Cette émergence de deux valeurs contradictoires impose un choix. Or, ce dernier n'est possible que s'il y a bien dans tout homme ce que l'on nomme de la liberté. Personne n'attend d'un animal qu'il choisisse, après mûre réflexion, son comportement, parce que tout le monde pressent que ce dernier est entièrement déterminé (par l'ensemble de ses instincts, ou par le dressage qui s'y substitue partiellement). On ne peut reprocher à un chien d'avoir eu une conduite immorale en dévorant le rôti qui ne lui était pas destiné (on sait qu'en un sens, « il n'avait pas le choix »). Par contre, on estime qu'un enfant qui a mangé les confitures alors qu'on lui avait interdit d'y toucher a « mal » agi. C'est donc que l'enfant - à partir d'un certain âge : celui auquel il comprend la différence entre les deux attitudes - avait le choix et qu'il était libre d'obéir ou de désobéir. La désobéissance semble impliquer, non la simple ignorance de ce qu'il faut faire, mais bien son repérage initial, puis la volonté de le transgresser.

### **• Comment peut-on choisir le mal ?**

• En affirmant la présence d'un principe de liberté dans l'être humain, on admet implicitement qu'il lui est toujours possible de faire un « mauvais choix ». L'être humain définit le bien, mais aussi le mal (si l'on admet par contre qu'il reçoit la définition du bien d'une « autorité supérieure », on voit qu'il est délicat de situer dans cette même autorité l'origine du mal : l'homme irresponsable du bien, peut-il ne l'être que du mal ?). Lorsqu'il choisit le mal, est-ce en le connaissant comme tel ? Ou en le prenant (par erreur) pour le bien ? Socrate, en considérant que « nul n'est méchant volontairement », fait de ce choix du mal le résultat d'une ignorance. Certains auteurs chrétiens (Augustin, Malebranche) seront du même avis.

• Mais une autre tradition, également chrétienne, affirme, depuis saint Paul, que l'homme choisit réellement le mal, et en toute connaissance de cause, parce qu'il y a en lui un véritable penchant pour le mal. C'est ce que répétera Kant à sa manière, reprochant notamment aux Stoïciens un optimisme métaphysique et moral qui les mène à affirmer que « tout est bien », et évoquant, lorsqu'il y a choix du mal, ce qu'il nomme un véritable « détraquement » (de nature pathologique) de la volonté. On peut en déduire que, pour être moral, l'homme doit bien lutter contre certains de ses penchants: s'il était possible d'être moral sans difficulté ni combat intérieur, l'homme y serait en quelque sorte spontanément invité, sinon déterminé. Dès lors, en l'absence de liberté authentique, on voit mal comment la moralité resterait possible, ou comment l'individu pourrait se féliciter d'être moral plutôt qu'immoral.

## **3 Morale et universalité**

### **• Eudémonisme et hédonisme**

Dès l'Antiquité, on constate que les philosophes sont en désaccord sur la nature des principes qui nous invitent à bien agir : il y a notamment opposition entre les partisans de l'eudémonisme, pour lesquels la fin ultime est le bonheur, et ceux de l'hédonisme, qui considèrent que le plaisir suffit. Des deux côtés cependant, on ne se préoccupe guère de savoir si le bonheur ou le plaisir sont compatibles avec l'universalisation d'une conduite : ce qui ferait mon bonheur (ou mon plaisir) ferait-il celui de n'importe quel autre homme ?

• La morale peut-elle dépendre de la religion ?

C'est d'abord sous l'influence du christianisme que se manifeste l'exigence de conduites universelles : puisque tous les hommes sont égaux devant Dieu, c'est de la même façon qu'ils

peuvent accéder au bien. Mais dans ce contexte, comme le montre Thomas d'Aquin, la philosophie doit être « la servante de la théologie » : la morale reste soumise à la religion, et n'a pas de valeur en elle-même.

• **Chacun peut être législateur universel**

Ce n'est qu'avec Kant et sa conception d'une réelle autonomie de la volonté que la compréhension de la morale se libère du « tutorat » de la religion : c'est parce qu'il y a dans tout homme une Raison « pratique » (qui n'est que le versant de la Raison en général appliqué à la « pratique » c'est-à-dire à l'action) que tout sujet est immédiatement législateur universel et que la morale est nécessairement la même pour tous les hommes. Sans doute peut-on objecter que la loi morale que chacun doit ainsi découvrir en lui-même (pour lui en même temps que pour l'humanité dans son ensemble) est capable de susciter d'insolubles « conflits de devoirs », ou que la « pureté » de la morale telle que Kant la comprend est trop éloignée des simples exigences quotidiennes, ou enfin que l'universalité affirmée est loin d'être réalisée. Il n'en reste pas moins qu'en insistant sur la responsabilité de chacun dans la définition du Devoir, Kant met en lumière ce qui peut fonder ou garantir la dignité de l'homme, et qu'admettre la possibilité d'une morale universelle constitue un pari qui mérite au moins d'être tenu.