

*Les Cahiers*



**NUIT  
DE LA JUSTICE**

28 octobre 2014

Ecole Nationale de la Magistrature - Bordeaux

Un événement de l'Action Culturelle du FSJU

## **Nicole Karouby-Cohen**

*Responsable du développement culturel en régions. Direction de l'Action Culturelle du Fonds Social Juif Unifié.*

**L'Action Culturelle du Fond Social Juif Unifié** a pour mission de créer et de mettre en œuvre des programmes innovants, ancrés dans la cité. L'objet est de faire rayonner la culture la juive, comme d'autres, partie intégrante de notre patrimoine national.

Depuis plus de 12 ans, nous organisons des Nuits de la Philosophie à l'Institut d'Etudes Politiques (IEP) d'Aix-en-Provence.

Plus récemment c'est une Nuit de la Démocratie qui est née en 2013 en partenariat avec l'IEP de Strasbourg : cette Nuit fait partie du "off" du forum mondial de la démocratie de Strasbourg chaque année.

Des nouvelles Nuits sont en préparation, toujours en partenariat avec les IEP à Lyon, Rennes et Toulouse.

Aussi, cela a été un grand plaisir d'initier et d'organiser, le 28 octobre 2014 à l'Ecole Nationale de la Magistrature de Bordeaux (ENM), la première Nuit de la Justice.

Nous le devons à Monsieur Xavier Ronsin, directeur de l'ENM, que nous remercions tout particulièrement.

Cette première Nuit de la Justice, autour de la philosophe Hannah Arendt a tenté de répondre à la question : « Les notions de Bien et de Mal évoluent-elles avec le temps ? »

Nous tenons à remercier Blandine Kriegel, Dominique Terré et Emmanuel Salanskis, pour leur contribution écrite.

Ces trois philosophes, ainsi que tous les intervenants à ces Nuits de la Philosophie, permettent que ces rendez-vous, dans les différentes villes qui les accueillent, soient un moment fort de savoir et de connaissance pour tous.

C'est tout le sens de l'Action de la Direction culturelle du FSJU.

## **Blandine Kriegel**

*Philosophe, professeur émérite des Universités, ancienne présidente du Haut Conseil à l'Intégration, a joué un rôle pionnier dans le renouveau de la philosophie politique. Elle a remis à l'honneur la notion d'Etat de droit dans son premier ouvrage : L'Etat et les esclaves.*

### **Le Bien et le Mal ont-ils évolué avec le temps ?**

Le Bien et le Mal ont-ils évolué avec le temps ? Ont-ils changé ? Aucun doute pour l'opinion commune, pour le bon sens le mieux partagé, la réponse est oui. Et pour commencer, si je ne vous propose pas de définition du bien et du mal – mais nous y viendrons – c'est les définitions elles-mêmes ont tremblé et se sont renversées.

Hier, jadis et naguère, dans des exemples qui hélas !, abondent, on a considéré que dans la relation de peuple à peuple, le sacrifice humain, le cannibalisme, l'esclavage étaient bels et bons ; dans les rapports entre les humains, que l'infériorité des femmes, l'indignité des homosexuels, la relégation des handicapés étaient excellents ; dans notre relation avec la nature, que le droit de propriété nous autorisait l'us et l'abus et dans la procédure pénale, que la « Question » (la torture) et l'exposition étaient parfaites au regard de la recherche de la vérité, comme dans la sanction pénale, l'écartèlement, le bûcher, la roue faisaient figure de justes punitions...

Tout ou presque de ces convictions morales a été démolit et détruit. Et nous ne pensons plus rien de bien de ces accommodements passés. De là, notre inclination au scepticisme, la légitimation du relativisme ou l'apparition du positivisme juridique, le scepticisme : « Rien ne vaut ou tout se vaut... », le relativisme : « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». Quelquefois jusqu'au nihilisme, puisque si « Dieu est mort », la vérité est « par-delà le bien et le mal ». Le positivisme juridique pour qu'un reste d'ordre demeure en place, la légalité se substituant à la morale, la légalité fondée sur la convention, ou mieux encore, sur la décision.

Comment cette révolution s'est-elle accomplie ? Des normes supérieures sur lesquelles les humains s'accordent, peuvent-elles encore exister ? Des idéautés morales qui objectent au relativisme peuvent-elles subsister ? Peut-on dire enfin contre le sens commun qu'il existe des invariants éthiques et apporter après réflexion, une autre réponse plus optimiste à la question posée ? C'est ce que nous allons examiner.

## Comment ce changement s'est-il produit ? Comment cela est-il arrivé ?

La crise des valeurs (*La crise de la culture*, selon le titre d'un des ouvrages d'Hannah Arendt) ne date pas d'hier. Dans notre monde occidental, elle remonte à l'avènement de la modernité. Non seulement aux guerres de religions qui ont divisé la chrétienté, mais à l'avènement de la science moderne galiléenne. Elle est en quelque sorte, remarquable les philosophes, consubstantielle à la modernité.

Avec le recul, on perçoit en effet, une remarquable stabilité du système des valeurs et de la définition du bien et du mal dans le monde antio-médiéval. Ils étaient enracinés dans une loi naturelle commune à l'univers et à la cité des hommes (dans le monde antique) ou la cité de Dieu (dans le monde chrétien) et la recherche pour les instituer et les appliquer était l'œuvre de la justice et /ou de la foi.

Le système d'Aristote avait fini par l'emporter sur tous les autres et ce, jusque dans l'Islam par Averroès et dans les communautés juives par Maimonide, parce qu'Aristote avait eu le génie de penser en même temps, Dieu, la nature l'homme et la cité, d'harmoniser la théologie, la physique, la métaphysique et la politique, et d'inscrire le bien et le mal dans la nature. Le monde en effet est, selon lui, un cosmos fini, géocentré, gradué selon une hiérarchie de perfections où s'étagent inégalement de bas en haut, les corps lourds, les formes substantielles de plus en plus formelles, jusqu'aux corps légers, lumineux, impondérables, des astres parfaits toujours au repos, des astres éternels. *L'Ens realissimum* avait créé ce cosmos selon un principe de raison qui était le principe du meilleur et l'univers était d'un seul souffle vrai, bon et beau, organisé par la loi naturelle, une loi fondamentalement inégalitaire. Dans la cité (*polis*), la recherche de la justice, *dike*, fondement *du dikaion* (le droit) –, du bien vivre (*Eu zen*), par l'assomption des vertus au centre desquelles se tient la prudence (*phronesis*), s'unissent à la connaissance de la loi de nature. Sans doute, à l'avènement du christianisme, on insista davantage sur les vertus théologiques (la foi, l'espérance et la charité) que sur les vertus cardinales païennes. Néanmoins, le paradigme philosophique aristotélicien continua de régner, parce que si la rédemption par le pardon et l'amour pouvaient réparer les péchés, ceux-ci comme les bonnes actions avaient une profondeur ontologique.

Ce remarquable système présentait pourtant plusieurs inconvénients. En physique ; il donnait au repos une supériorité sur le mouvement. Il se représentait un univers inégal et clivé, il interdisait une physique mathématique ; en métaphysique et en morale, il resserrait la morale dans la cité, sans assigner comme le feront d'abord les stoïciens puis

les chrétiens, une place pour une recherche plus personnelle des valeurs si nécessaires dans les temps de troubles. Le coup fatal au système aristotélicien fut porté par l'avènement de la science moderne. La révolution copernicienne remplaça le géocentrisme par l'héliocentrisme, Giordano Bruno substitua l'univers infini au cosmos fini et la révolution galiléenne, après que Galilée eut braqué un télescope sur la Lune en découvrant des milliers d'étoiles supplémentaires et en rapportant ses observations dans le *Sidereus nuncius*, mais surtout en observant le relief de la Lune, permit de comprendre que les corps célestes étaient semblables aux corps terrestres et mit fin à l'inégalité dans l'univers. Ce coup mortel provoqua la péremption de la hiérarchie de l'Être en perfections, la négation de la gradation de la réalité en qualités morales, l'anéantissement de la réversibilité de l'essence et de l'existence lesquels aboutissaient à ce que le plus parfait soit le plus existant. Bref, la mise en cause de ce qu'on appelait le finalisme.

Tout était à reconstruire : où fallait-il faire résider Dieu, où mettre le Paradis et l'enfer ? Même si désormais il était possible de mathématiser la physique, puisque tous les lieux y étaient égaux et que l'inertie valait le mouvement, il fallait recommencer la philosophie.

Dans un premier temps, le scepticisme d'Erasmus et de Montaigne triomphèrent. Et si Dieu n'était qu'un diable, et si nous n'étions pas sages mais fols, où serait le bien ? (Erasmus, *Eloge de la folie*). Et si notre connaissance était errante et vaine, où résiderait le fondement des valeurs ? (Montaigne, « Que sais-je ? » *Les essais*). Comme l'a parfaitement résumé Hannah Arendt dans *La crise de la culture* : « Depuis la naissance de la science moderne, le cadre conceptuel de la tradition n'a plus été assuré... Le concept de vérité comme révélation était devenu douteux et avec lui, la foi aveugle en un Dieu révélé. » (1954, trad. française 1972.p.56)

A la crise ainsi ouverte en philosophie, (comment réorganiser les rapports de Dieu, de la nature et de l'homme ?), il y eut deux réponses, deux solutions proposées : celle de Descartes et celle de Spinoza qui commanderont toute l'éthique ultérieure. Je suggère de revenir à elles. A elles deux. Ce faisant, je m'écarte déjà du philosophiquement correct et de la doctrine de l'École. Car pour l'immense majorité des philosophies influencées par la tradition de l'idéalisme allemand, seule, la première solution existe. Nous commencerons par Descartes.

### **La solution cartésienne.**

Le génie de Descartes, notre cavalier français parti d'un si bon pas, l'élève du collège jésuite de

La Flèche, bon mathématicien et passionné de mécanique est d'avoir assuré la légitimation de la science moderne, sans rejeter la théologie.

Pour commencer, Descartes fait la part très belle au *main stream* de son époque, le scepticisme. Traditionnellement, on suspectait la connaissance sensible, Descartes, met en doute la connaissance mathématique. Ses contemporains s'interrogeaient pour savoir si Dieu n'était pas Diable et si nous n'étions pas fols, il invente la fiction d'un malin génie qui aurait créé un entendement sans aucun rapport avec la vérité des choses et la réalité du monde. Le doute est devenu hyperbolique. Il sera aussi méthodique car il flèche une issue.

Par un coup de force sans précédent, Descartes reconstruit en effet toute la philosophie. 1° La théorie de la connaissance – non en partant d'une réalité du monde ou de la nature, mais en s'étayant sur la conscience, sur l'*Ego cogito*, « je suis, je pense », en attribuant l'Être existant à la seule conscience subjective. 2° Il autorise la physique mathématique en décrétant la séparation substantielle de l'âme et du corps (Si dans les corps, il n'y a aucune valeur, aucune qualité, mais seulement de l'étendue, rien ne s'oppose plus à la géométrisation et à la quantification de l'espace). Cette division substantielle, il l'installe dans l'âme humaine qu'il divise entre un entendement fini et une volonté infinie. 3° Il prend garde de ne pas toucher à la théologie traditionnelle et récite comme par devant les preuves de l'existence de Dieu.

Comment nier les avantages incontestables que ce nouveau système philosophique procurera à la modernité ? Il autorise la science nouvelle sans périmer la théologie traditionnelle, il donne une carrière à la conscience et aux aventures du sujet, à la conquête du monde. Mais comment récuser les inconvénients qu'il a engendrés qui vont profondément disqualifier la recherche du bien et du mal et marginaliser la morale ?

Le premier inconvénient et non le moindre est l'exil, l'extranéation de l'homme hors de la nature. L'homme relié à Dieu par sa volonté infinie et les semences de vérité que Dieu a mises dans son âme, se qualifie désormais « comme maître et possesseur de la nature ». Il devient un être de culture et non plus un être de nature. Nous sommes seuls au monde. Les espaces infinis nous effraient (Pascal). Le second désavantage est le désenchantement du monde ; il n'y a plus de loi de nature et les valeurs morales n'ont plus aucun enracinement naturel ou divin. Dès lors, et c'est un troisième inconvénient, le monde s'éloigne et devient fantomatique (et s'il n'y avait que des chapeaux, des manteaux qui passent sous ma fenêtre, *II<sup>e</sup> Méditation*).

Résumons-nous, l'homme est hors de la nature, Dieu, malgré la création continuée, se cache, s'élide, au point que parmi les objecteurs de Descartes, certains et non des moindres, (Voetius, *La querelle d'Utrecht*) l'accuseront carrément d'athéisme. Le monde devient fantomatique. De là, *une série de conséquences qui touche directement la morale*.

La morale cartésienne. Elle est en partie toujours la nôtre. Descartes explique qu'elle est provisoire et comme le Brésil pour le Général de Gaulle, un pays d'avenir, qu'elle le restera... Il n'y a plus de définition du souverain bien et de recherche de la justice dans la cité puisque le souverain bien n'est plus dans la nature et que la politique est l'affaire du Prince. La morale est devenue individuelle et résiduelle. (Le philosophe l'expose dans un *Traité des passions* rédigé à l'intention de la fille de l'Electeur palatin, la Princesse Elizabeth qu'il convertira au catholicisme.) Elle est abandonnée pour partie, à la théologie et pour partie, au sage qui en dressant les passions par la volonté, valorise l'admiration et l'éminence de l'âme sur le corps. Bref, si la volonté est au principe de la morale, vous comprendrez que sa singularité et sa fragilité profilent désormais une diversité de configurations et de réussites qui relativise les valeurs en attendant un « Par-delà le bien et le mal » qui les anéantira. Si le soin de construire sa morale, d'apprendre à vivre est confié à chacun d'entre nous, les valeurs seront irrésistiblement ployées ou renvoyées vers les us et coutumes administrés par notre liberté.

Beaucoup tiennent le cartésianisme, c'est-à-dire l'idéalisme réflexif, la philosophie subjectiviste de la conscience et la morale comme traité des passions, pour la voie unique de la modernité. C'est en particulier ce qu'a martelé Heidegger et après lui, les « post-modernes ».

Les analyses d'Hannah Arendt dans la *Vie de l'Esprit* inspirées d'une histoire de la philosophie construite par Heidegger, sont éclairantes ici et je les suivrai volontiers. Successivement, le kantisme, l'idéalisme absolu (Fichte), le romantisme politique, le nietzschéisme et la phénoménologie s'inspireront de sa leçon, et même si l'on en croit Arendt, les sciences sociales modernes s'y enracineront après Marx : « Après que la primauté de la raison sur le « faire », de l'esprit prescrivant ses règles aux actions des hommes eut été perdu dans la transformation du monde entré dans la révolution industrielle, ces idées devinrent de simples valeurs déterminées par la société...en perpétuel changement ».

Certes, parmi les successeurs de Descartes il se trouvera plus que des nuances et bien des rectifications.

Kant, par exemple, porté par l'élan des Lumières et nourri par l'empirisme d'un Hume autant que par la philosophie politique du droit de la nature et des gens (Rousseau), s'est

essayé à sortir du carcan du subjectivisme et du particularisme pour retrouver une fin universelle : « Fais en sorte que la maxime de ton action soit érigée par ta volonté en loi universelle de la nature ». « Veille à traiter l'Autre, toujours comme une fin et jamais comme un moyen ». En reprenant et en infléchissant le dualisme cartésien, (il y a deux Raisons, la Raison pure et la Raison pratique et cette dernière ouvre sur un monde des fins), Kant imagine l'action morale dans une téléologie du futur. Mais c'est en quelque sorte, reculer pour mieux sauter, et déconnecter plus profondément Dieu de la nature. La religion sera resserrée dans les limites de la simple raison. Le monde des fins, de la raison pratique, sera un deuxième monde, une création virtuelle. Le kantisme, malgré sa bonne volonté et la pureté de ses intentions devra laisser la place aux autres continuateurs du cartésianisme, le romantisme nietzschéen et heideggérien.

Nietzsche récapitule le parcours de la volonté qui devient volonté de puissance, s'éloigne de la nature et du droit jusqu'à proclamer la mort de dieu et l'anéantissement des valeurs dans l'affrontement des forts et de faibles pour décrire un tel parcours comme le triomphe du nihilisme. Les valeurs ne sont pas dans la nature et mieux, elles n'ont jamais existé...

Il y a aussi une postérité heideggérienne de Descartes qui passe certainement par une première rectification phénoménologique. Toute conscience, dira Husserl, est intentionnelle, consciente de quelque chose et la visée de la perception transcendante est tournée vers le monde. Même si apparemment, Heidegger récuse l'idéalisme subjectif et retourne à l'ontologie, il garde beaucoup de Descartes et du cartésianisme : un enracinement banal dans l'Être, la dérélition et surtout une héroïsation de la volonté qui répond au « souci » et davantage que Descartes, l'arraisonnement, la limite de la science. Non plus, « j'ai dû abolir le savoir pour faire une place à la croyance », mais « j'ai dû abolir la science pour faire une place au « souci ».

Autrement, dit, il n'est pas contestable que la vie moderne enracinée dans le cartésianisme a porté non seulement l'élan du développement et des morales plurielles individuelles, mais qu'elle est aussi responsable d'une chute dans les apories du relativisme et du positivisme que nous avons évoquées. Telle est donc la raison pour laquelle une Hannah Arendt, accompagnée ici de nombre de juifs allemands qui avaient éprouvé cruellement une partie des conséquences de la modernité philosophique en, Allemagne, ont cru pour refonder la morale, devoir revenir en partie aux Anciens.

Il existe cependant à mon sens une autre issue à la crise des valeurs ouverte par la modernité et cette issue s'appelle Spinoza.



## La solution spinoziste.

Le philosophe juif hollandais de l'époque du Siècle d'Or tardif des Provinces-Unies est parti de la même nécessité que Descartes. Reconstruire la philosophie pour réordonner les rapports de Dieu, de la nature et de l'homme en faisant une place à la science galiléenne. Vis-à-vis de la révolution galiléenne, sa formation kabbaliste qui laissait déjà une place au monde infini et écrit en langage mathématique, lui a peut-être rendu la tâche plus facile. Mais passons... l'important est que la solution spinoziste sera très différente de la solution cartésienne, qu'on l'examine, par son départ, les opérations de sa réflexion et sa fin (son but).

Le point de départ. A l'opposé de Descartes, Spinoza ne fait aucune place au scepticisme. La connaissance commence non par le doute, mais par l'idée vraie (*habemus enim ideam veram*). Son fondement n'est pas la conscience mais Dieu, Dieu seule substance, Dieu ou la nature.

Le centre de la démonstration : pas de dualisme ! Il n'y a qu'un monde, celui de la réalité déterminée par la puissance divine et sa causalité univoque. Il n'y a pas de qualité, de degrés de perfection, puisque par réalité et perfection, Spinoza entend la même chose. Et pas non plus de séparation dans le psychisme humain, entre la volonté et l'entendement, l'âme est l'idée du corps et rien d'autre. Et pas davantage de reste pour une théologie séparée de la connaissance.

L'opérateur de la réflexion spinoziste est une critique beaucoup plus radicale que celle de Descartes de la clé de voute du système aristotélicien, de la réversibilité de l'essence et de l'existence, la gradation du réel en perfections. Le finalisme est définitivement révoqué en doute (Appendice du Livre I de *L'Éthique*). Au motif que la puissance de Dieu n'a pas voulu que les lois universelles de la nature, loin du déterminisme causal plurivoque qui régnait chez Aristote, soient divisées en lois physiques et lois morales. Les valeurs ne sont pas des exceptions. Rien n'est inconnaissable ni incompréhensible.

Il n'y a pas non plus d'extranéation de l'homme hors de la nature. L'homme n'est pas un empire dans un empire, il demeure dans la nature et sa nature elle-même est celle d'un droit naturel fondé sur l'utilité et la puissance d'agir. Il y a chez Spinoza, comme chez Descartes, un traité des passions qui n'est nullement fondé sur l'éminence de l'âme sur le corps et de la volonté sur l'entendement, mais sur la distinction de deux sentiments : la joie qui augmente notre puissance d'agir et la tristesse qui la diminue. Autrement dit, une dimension singulière de la morale mais décentrée de l'ivresse ou de l'abaissement du « moi » : « Le suprême orgueil et la suprême humilité sont la suprême ignorance de soi ». Il faut ajouter à la suite de Deleuze

que Spinoza, ouvre ainsi un traitement spécifique des passions de l'homme par la médecine et la psychologie, plus avancé que celui de Descartes parce que les lois de la nature humaine ne dérogent pas à celles de la science.

On n'en restera pas là. Il y a aussi dans l'Éthique spinoziste, une place centrale pour la philosophie politique. De là, une différence de taille avec l'idéalisme réflexif d'origine cartésienne. Lorsque la morale n'existe que par provision ou occasionnelle, c'est-à-dire lorsqu'elle est dépréciée, en passe-temps pour individu souffrant plus ou moins calqué sur un exercice spirituel (ce qui n'est nullement le cas dans le kantisme), c'est la philosophie politique et juridique, si centrale dans la philosophie grecque ou encore dans le thomisme qui est refoulées ou réduite à la portion congrue. Spinoza fait de la politique et de la réflexion sur le droit, non une annexe, mais bien le cœur de sa philosophie éthique. Il retrouve alors l'École du droit de la nature et des gens pour abonder la philosophie politique républicaine née avec les penseurs de l'École de Salamanque (Vitoria, Las Casas) avec les français comme Bodin, Languet, Duplessis-Mornay, un Hollandais comme Grotius, un Anglais comme Hobbes.) Il va après eux et surtout après Hobbes qui avait proclamé la sûreté, inscrire la liberté humaine et l'institution de la justice dans un État républicain démocratique moderne, inspiré du modèle de l'État des Hébreux et de la politique des Hautes Puissances (Jean de Witt) des Provinces-Unies.

Une parenthèse sur le *T.T.P.*, objet de nombreux contresens. Une lecture rapide du *Traité théologico-politique*, (publié anonymement en 1670 et qui rendit Spinoza célèbre) en fait le critique impitoyable de la religion et de la Bible. On a alors perçu que Spinoza comme un athée de système.

Mais ce n'est pas le comprendre et dans une telle lecture, le Livre V de *L'Éthique*, devient illisible. Certes Spinoza, à la suite de l'exégèse biblique rationaliste de son temps (La Peyrère qui était présent à Amsterdam en 1566) commence par reprendre et critiquer le texte même de la Bible, tous les procédés de la religion comme les miracles, les cérémonies, les prophéties, pour conclure qu'ils n'apportent aucune connaissance sérieuse de la nature, laquelle est réservée à la science. Ce n'est pas toutefois son dernier mot. Car, pivotant sur « *l'Élection* » du peuple du livre, Spinoza propose une traduction et une translation des valeurs portées par les Écritures, les Évangiles, le Prophète et le Christ et fondées sur la parole commune à Hillel et au Christ : « Aime ton prochain comme toi-même ». Elles n'ont rien à nous apprendre sur la nature, mais sont fondamentales dans les relations entre les humains à l'intérieur de la cité et doivent être mises aux fondements de la politique. De là, le titre de son ouvrage, *Traité théologico-politique*. Les valeurs religieuses n'ont rien de faux ou d'inutile et ne s'opposent nulle-

ment à la vérité. Leur seul défaut est qu'elles sont transmises par la crainte, alors qu'on pourrait les calculer exactement et arriver au même résultat par la raison en partant de l'utilité individuelle et commune. Et c'est ainsi que, loin de récuser comme on l'écrit trop vite et trop mal l'Élection, Spinoza précise sa véritable signification, qui est d'avoir proposé la république des Hébreux comme modèle qui devrait être repris pour la construction de l'État moderne. Il a en effet comme avantages 1° De fonder la vie de la cité sur un contrat et un consentement, non comme la politique des empires antique, sur la force et la sacralisation de la puissance. 2° De mettre en place une véritable séparation des pouvoirs, (hier dans le modèle Hébreux, les chefs de tribus disposaient d'un pouvoir d'exécution, les Prophètes disaient la loi, et les juges exerçaient le pouvoir judiciaire). 3° De reposer sur le consentement et la ferveur du peuple.

Dans ses observations, Spinoza n'est pas totalement original et reprend en partie Hobbes et les Monarchomaques qui cherchaient à fonder la république moderne dans les Écritures, en s'inspirant du modèle de l'État des Hébreux et en s'écartant du droit impérial romain. Mais le philosophe hollandais ajoute deux pièces maîtresses : d'abord la liberté de conscience et la construction des droits de l'homme. Non seulement la sûreté chère à Hobbes, mais la liberté individuelle d'opiner. Cette liberté de conscience, Spinoza la revendique non seulement dans l'ambition œcuménique de faire coexister des religions qui n'ont cessé de se combattre violemment, mais comme un élément fondamental de la connaissance scientifique. Elle n'a rien à voir avec la liberté métaphysique chère à Descartes, mais prépare en revanche l'idée lockéenne que les droits de l'homme doivent être institués dans le droit politique. Locke, le père des Déclarations, dira simplement qu'il faut les déclarer. 2° Ensuite, le gouvernement démocratique, seul capable, à ses yeux, de garantir la liberté, à l'inverse du gouvernement monarchique où les hommes se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur liberté.

Le bien ne serait-il alors que politique dans un retour à la belle totalité grecque ? Il ne s'agit pas de cela. Où se trouve le souverain bien ? Qu'est-ce qui donne véritablement la béatitude ? Ils se trouvent dans le parcours de la connaissance qui va jusqu'à son terme. Spinoza donne à la connaissance du premier genre, la connaissance sensible, une connaissance pourtant mutilée et confuse, une place. Elle n'est pas entièrement récusee parce qu'elle est déjà une connaissance comme il l'a reconnu à la ferveur nourricière du sentiment national, c'est-à-dire qu'il reconnaît à la foi quand elle est la vérité de la vie, un rôle certain. La connaissance du deuxième genre par l'entendement, par les causes, rectifie et redresse la connaissance du premier genre, même et surtout quand elles ont le même contenu. Mais ce qui porte véritablement la raison, c'est l'expansion de l'utilité et de

l'élan de la vie, le conatus, c'est-à-dire un droit naturel qui n'est puissant que lorsqu'il agit pour la vie, en accord avec la vie des autres humains, car rien, dit Spinoza, n'est plus utile à l'homme que l'homme et l'homme qui vit sous la conduite de la raison est un Dieu pour l'homme.

*L'Ethique*, est donc l'aboutissement de tout le parcours intellectuel et vital d'un homme. Elle commence par la vie des passions puis s'ouvre à la vie de société. La cité à son tour doit regarder plus grand qu'elle : la nature qui la surplombe de part en part, l'union en Dieu. La connaissance conduit ainsi à la plus haute morale, quand elle retrouve Dieu. Elle devient libre quand la nécessité est comprise.

Spinoza a-t-il engendré une postérité comparable à celle de Descartes ?

Peut-être pas même si son legs est incontestable tant en ce qui touche à la morale de la joie qu'à la philosophie politique. On n'a pas suffisamment souligné en effet que dans les Lumières allemandes, la morale spinoziste de la joie, quand on ne la passe pas simplement sous silence, est devenue grâce à Schiller (*Ode à la joie*) et à Beethoven (IX<sup>e</sup> Symphonie), le fondement le plus caché mais aussi le plus célèbre de l'Europe :

*O joie, étincelle divine,  
fille de l'Elysée.  
Nous entrons ivres d'enthousiasme  
dans ton sanctuaire de déesse  
où tes charmes renouent  
ce que les coutumes divisent.  
Tous les hommes deviennent frères  
à l'abri de tes ailes douces.*

Egalement irrésistible, l'héritage spinoziste en philosophie politique. Les idées politiques de Spinoza recueillies par Algernon Sidney et plus encore par Locke voyageront dans l'Angleterre de la Glorieuse Révolution, mais également dans la France et l'Amérique des Lumières, pour préparer l'avènement de la république démocratique (Paul Vernières, Jonathan Israel). Elles ont légué à la définition du bien et du mal moderne la nécessité de déclarer et de défendre des droits de l'homme. Après la sureté, chère à Hobbes, la liberté de conscience. Certes la liste que nous trouverons dans les déclarations du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'y est pas encore complète (sureté, égalité, liberté). Mais la structure entière de la démonstration logique des droits humains y est présente. Quelle est-elle ? Que ces valeurs proviennent d'un même et unique fondement, autrefois pro-

posé par la religion « Aime ton prochain comme toi-même », et désormais inscrit dans le droit politique. Il ne s'agit nullement des mœurs (la façon de manger, de s'habiller, voire des orientations sexuelles) qui sont toujours singulières et jamais universelles. Il s'agit des déterminations les plus fondamentales des relations qui permettent aux humains de mener une vie véritablement humaine. Sans elles, la vie reste fragile, incertaine et brève (Hobbes).

En revanche, la philosophie – ou la métaphysique – de Spinoza est devenue largement récessive après la double querelle du spinozisme qui éclata en France et en Allemagne et déboucha sur le triomphe de l'idéalisme réflexif, au prix d'une torsion extraordinaire de l'histoire du développement moderne par la philosophie de la Révolution et d'une dépréciation continue et réglée de la culture européenne traditionnelle.

Alors Descartes ou de Spinoza, de leurs deux solutions à la crise des valeurs, laquelle choisir ! La morale singulière du traité des passions ? Ou l'Éthique collective, trop collective des droits de l'humain ? Nous sommes aujourd'hui écartelés entre deux pôles qui proviennent l'un et l'autre de deux moments cartésiens et spinozistes. D'abord le pôle singulier et subjectif de perfectionnement individuel : « apprendre à vivre », « devenir quelqu'un de bien » (quand on ne tombe pas dans le narcissisme de l'auto-sculpture du corps ou la représentation) : refaire, rectifier les us et les coutumes pour se les approprier au nom de ses normes propres... Ensuite, la réintroduction des droits de l'homme au lendemain de la chute du nazisme, qui avait voulu les annihiler, au préambule des constitutions européennes et dans la Déclaration Universelle puis, à l'âge de la mondialisation, la nécessité de sanctionner le mal fait aux hommes sur l'ensemble de la planète (i.e. : la surveillance de l'exécution des droits de l'homme) qui a conduit à mettre en place sans droit politique international pénal, un pouvoir judiciaire international (un tribunal pénal international). Entre le trop peu et le trop loin, peut-on emprunter à l'un et à l'autre qui malgré leur grand écart, tiennent également compte du temps et de l'universalité ? Comment articuler les deux réflexions ?

Reprenons donc nos interrogations et risquons notre réponse.

Le bien et mal ont-ils évolué avec le temps ? La réponse est oui. Et c'est très bien ainsi, puisque l'histoire des humains est inscrite dans la finitude des individus et dans l'histoire de l'humanité. La grandeur de la philosophie moderne d'inspiration cartésienne est d'avoir proclamé qu'il revient à chacun de nous de configurer sa propre construction morale avec sa propre liberté... Dans un monde où les religions et les Dieux se sont éloignés, elle rappelle chaque individu à sa responsabilité, la fragilité et la diversité de ses constructions séculières et singulières. C'est pourquoi le cartésianisme a été et est encore une très grande chose. Il a été le

geste héroïque de la conquête de la nature, jusqu'aux malheurs de la démiurgie non compris. C'est l'homme enfermé dans la bulle de son scaphandre, casqué de verre qui marche sur la lune dans l'espace infini, obscur et étranger. Il fallait préempter par le « penser », une telle aventure... Mais nous vivons au temps où la conquête spatiale fait une pause pour reprendre ses marques. Le dernier film réalisé sur l'expédition spatiale, *Gravity* (avec Clooney et Sandra Bullock) décrit les impasses d'une quête purement individuelle et l'impossibilité de poursuivre la conquête spatiale et l'aventure vers les étoiles dans ces conditions. Pour la recommencer, il faut partir d'ailleurs. Il nous revient alors de ne pas oublier la dimension collective de l'aventure humaine, de ne pas fossoyer les fondements sur lesquels se sont édifiés les normes grâce auxquelles les individus eux-mêmes ont été appelé à s'épanouir.

Des normes spécifiques communes à tous les humains peuvent-elles donc être reconnues ? Des idéautés morales qui objectent au relativisme peuvent-elles encore exister ? La réponse est également oui, parce qu'elles existent déjà. Ce sont les droits de l'homme qui ont été mis au fondement de tous les droits humains. Ces normes supérieures, *nolens volens*, nous les connaissons et reconnaissons, et telle est notre contradiction, nous ne souhaitons pas les abandonner. Ce que l'Inde avait fait pour la découverte du zéro, le monde de l'Islam, pour l'élaboration de l'algèbre (les idéautés mathématiques), l'Europe l'a fait pour les droits de l'homme (les idéautés juridico-politiques) en inscrivant dans le droit, c'est-à-dire en déclarant les normes de comportement les plus fondamentales de relations entre les humains qui sont propre à fonder une vie humaine. Le droit à la sûreté, la liberté, l'égalité, la propriété, la recherche du bonheur, doivent toujours et encore être défendus et reconquis comme fondement des normes de la cité humaine. Ils sont toujours durement contestés. Mais par qui justement ? Par ceux qui ne croient qu'au sujet et à sa volonté. Si l'on pense en effet que le droit vient d'une volonté bonne, on peut penser aussi qu'une volonté mauvaise peut le mettre à terre. Qui dit humanité, dit mensonge, affirmait Carl Schmitt et le droit ne peut être universel, si ce qu'une volonté a produit un jour, une autre volonté peut le détruire, un autre jour. Lorsque la norme des relations humaines n'est pas reliée à la nature de l'homme ou à un principe transcendant à la finitude humaine, le droit universel n'existe pas. Je suggère donc ici de revenir *aussi* à la solution spinoziste, parce que, pour défendre au-delà du relativisme, des idéautés morales ou universelles, c'est la seule voie praticable.

Mais peut-être enfin ne faut-il pas opposer mais réconcilier la finitude ou l'historicité des sujets et leur humanité. Et pour cela, je vous propose un codicille en forme de conclusion qui est un détour essentiel par la philosophie de Hannah Arendt.

Au XX<sup>e</sup> siècle, Hannah Arendt aura beaucoup compté. Arendt, la première femme philo-

sophe à part entière comme Marie Curie fut la première physicienne... Elle fait partie de ses penseurs juifs allemands si profonds et si brillants, à qui il échut après et pendant leur exil, de rendre compte du mal absolu qui s'était abattu dans le monde du XX<sup>e</sup> siècle : la Shoah, le génocide du peuple juif, la montée des tyrannies issues de la Révolution conservatrice et de la Révolution sociale qu'Arendt appelle totalitarismes, en reprenant un terme emprunté au penseur nazi Carl Schmitt (*Totalsstaat*). Parmi ceux-là, comme Walter Benjamin, Gershom Sholem, Leo Strauss, Isaiah Berlin, et pour les rescapés plus jeunes de l'École de Francfort, Arendt fut sans doute la plus pressée de renouer avec la morale en récusant la culture de la violence et du déracinement, i.e. : le relativisme, le rapport de force substituant à toute morale la morale de Calliclès, pour forger un autre destin et tracer un autre chemin. Elle a, à juste titre, enthousiasmé des femmes philosophes, comme Julia Kristeva, Laure Adler, Michelle Brudny, Myriam Revault D'Allonnes, Sylvie Courtine Denamy, j'en oublie en vous conseillant vivement la lecture de leurs ouvrages. (Moi-même, me précipitant en 1968 – cela ne s'invente pas – sur ses *Essais sur la Révolution*, je crois avoir été l'une des premières, à lui avoir consacré une émission de radio en France. J'ai récidivé plus tard.)

Arendt a frayé un chemin pionnier. Elle a tenté dans le système de philosophie dont elle était, comme disciple d'Heidegger et de Jaspers, une des meilleures connaisseuses, i.e. : La phénoménologie de son temps issue de la grande philosophie de l'idéalisme allemand, de renouer contre cette culture de la violence et de la primauté de l'action (au commencement était l'action) une place pour l'art, une politique de la liberté des individus et une vie de l'esprit. Elle avait, comme ses contemporains, Leo Strauss, affaire à forte partie et devait s'engager sur plusieurs fronts : contre la suprématie du social, chère aux sciences sociales ; contre la suprématie de l'action sur la pensée, chère aux allemands ; contre la prééminence de la violence et de la tyrannie. Elle n'a pas abdicqué pour tenter de restaurer une morale viable pour l'homme moderne. Ce faisant, elle nous a toutes et tous et toutes beaucoup aidés.

Cependant, les juifs allemands de son temps, et c'est vrai pour Leo Strauss autant que pour elle), souffraient d'un handicap. Ils ne pouvaient se résoudre à penser que l'Allemagne qui cinglait vers la catastrophe, s'était trompée seule. Ils ne pouvaient se représenter la modernité en sortant de leur horizon philosophique marqué par Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, c'est-à-dire bornée par une ligne qui comprenait essentiellement la philosophie de la conscience et de la volonté. Une telle philosophie leur obstruait l'accès au droit politique, fondé en France, en Hollande et en Angleterre par le droit des Modernes et en particulier par l'École du droit de la nature et des gens. Et ceux qui ont

voulu faire un retour nécessaire au droit et à la loi naturelle par-dessus leurs études – comme Leo Strauss, par exemple – ont donc cinglé vers les Anciens. Hannah Arendt n'a pas suivi exactement ce chemin, mais elle-même est demeurée coupée de la voie de la philosophie politique spinoziste qu'elle cherchait, sans la trouver.

Cela explique peut-être en partie deux tempêtes qu'elle eut du mal à calmer, lorsqu'elle évoqua d'abord à propos d'Eichmann, la banalité du mal. On eut de la difficulté à comprendre qu'ayant observé à quel point le grand criminel était falot et dépourvu d'intelligence, elle défendit alors que n'importe qui peut faire n'importe quoi, s'il n'a pas admis la différence conçue par Kant entre le savoir et la pensée, la pensée, la philosophie de la raison pratique qui seules donnent accès à la morale, laquelle est d'un autre monde : le monde de la raison ou de l'esprit. Kant contre le tribunal de Nuremberg et de Jérusalem ! Ce fut un beau tollé !

Elle récidiva au moment de la lutte pour les droits civiques des noirs aux Etats-Unis. Face au combat pour la déségrégation des enfants noirs dans les écoles de Little Rock, Arendt déclara, non sans de multiples contorsions, qu'il ne fallait pas que l'Etat fédéral impose la déségrégation, parce qu'aucun droit humain ou politique de base n'était véritablement en cause et que d'autres droits, les droits sociaux ou les droits des Etats ou les droits privés des citoyens à choisir, par exemple, leur école pour leurs enfants, étaient plus importants. C'est ainsi qu'elle s'aliéna une partie de la gauche et des élites américaines...

Arendt a donc trébuché devant deux des grands problèmes moraux collectifs du XX<sup>e</sup> siècle : le génocide des juifs (l'antisémitisme) et la libération de l'esclavage (le racisme) qui précisément avaient conduit à une réinscription des droits de l'homme inscrits au fronton des constitutions de l'Europe occidentale et à une rehiérarchisation des normes déclarant les crimes contre l'humanité plus graves que tous les autres. Car les droits de l'homme étaient introuvables dans sa philosophie qui ne connaît que la liberté des sujets. Comme elle l'expose dans son ouvrage, *Qu'est-ce que la politique ?*, le grand tort à son sens de la philosophie politique occidentale est d'avoir pensé l'humain comme la biologie pense le lion, alors – dit-elle – qu'il n'y a que des individus singuliers, les lions et les hommes. Par quoi Arendt reprend ici l'argumentation de Burke contre les droits de l'homme, mais aussi celles de Nietzsche et de Schmitt. Quand il n'y pas a d'humanité, il n'y a pas de responsable des crimes contre l'humanité. En effet, en droit pénal normal, la responsabilité est toujours individuelle. En droit politique, elle est toujours collective, mais elle n'est pas pénale. Le droit politique pénal au XX<sup>e</sup> siècle, c'était la guerre et rien



d'autre. C'est pourquoi les tribunaux pénaux internationaux, s'ils sont demeurés encore « *had hoc* » ont, en l'absence de république universelle, essayé de dépasser ce chiasme insurmonté. Dans le cadre virtuel d'une république universelle, telle que l'avait conçue Kant, ils ont tenté d'imaginer la punition et la sanction des crimes contre l'humanité... Mais là encore, cette pensée de la république universelle était absente de la philosophie arendtienne. Lorsqu'il n'y a pas de place que pour les hommes singuliers, coupée d'une philosophie des droits de l'homme et de la responsabilité des personnes devant des actes toujours explicables au regard de la subjectivité, vient ce moment où les responsabilités se dissolvent devant la banalité du mal...

Autrement dit, si nous voulons aujourd'hui retrouver un chemin pour distinguer dans la société des peuples, des natures et des individus humains, le bien du mal, il faut compléter sa philosophie.

Il n'est pas nécessaire de revenir aux Anciens pour retrouver une morale qui n'est pas fondée seulement sur la foi du charbonnier. Il existe une *via moderna* que nous empruntons explicitement à Descartes et plus encore à Spinoza. Le fondement de cette morale est la liberté de conscience des individus et de recherche de la justice dont la clef est toujours : « Aime ton prochain comme toi-même ». A partir de là ont été pensées, les relations qui régissent une vie fondée sur la reconnaissance de la dignité de la vie humaine, en laissant aux passions particulières, c'est-à-dire à la vie des individus (les modes finis que nous sommes) le soin de réaffirmer singulièrement et particulièrement, sous un voile d'ignorance, les normes d'une vie humaine. Lorsque les vérités les plus générales des droits de l'humain ont été déclarées pour être désormais reconnues et défendues par tous, cela signifie aussi que les normes morales privées et singulières ont évolué du passé au présent et qu'elles évolueront encore, bref, que notre responsabilité morale de l'universel au singulier s'est élargie. La justice, la justice tu chercheras – CQFD.

## **Dominique Terré**

*Membre du CERSES (Centre de Recherche Sens, Ethique Société). Agrégée de philosophie, elle est l'auteure de l'ouvrage Les Questions morales du droit (2007).*

### **Les notions du Bien et du Mal évoluent-elles avec le temps ?**

Qui eut dit autrefois que le droit tendrait à réprimer des conduites telles que le tabagisme, l'alcoolisme, le harcèlement sexuel ? Qui eut songé à la légalisation du mariage homosexuel ? Toutes ces choses semblent nouvelles, traduisant un indéniable changement d'esprit et nous autorisant à affirmer que les notions du Bien et du Mal évoluent avec le temps. Néanmoins, une réponse positive à cette question fait encourir le risque d'un relativisme qui mettrait en péril tout effort pour dégager des normes morales et rendrait vain celui d'y adhérer. C'est pourquoi il faut revenir sur ces changements. Nombre d'entre eux sont dus à des facteurs qui ne relèvent pas intrinsèquement de la morale ou de l'éthique, mais sont l'effet de bouleversements historiques, politiques, juridiques, scientifiques, économiques ou techniques qui engendrent l'ambition d'affirmer, de préciser, d'affiner les notions de Bien et de Mal. On ne peut que se borner à formuler quelques remarques sur un sujet aussi difficile.

J'évoquerai d'abord les évolutions concernant le contexte de l'évolution des notions de Bien et de Mal : je mentionnerai alors l'expansion des droits de l'homme, l'institutionnalisation de l'éthique, et le développement de ce qu'on appelle « éthique appliquée ». Je prendrai ensuite un exemple d'un profond changement : l'apparition de la notion de droit d'ingérence.

#### **1. Les changements affectant le contexte de la perception du Bien et du Mal**

##### **1.1 L'expansion des droits de l'homme**

Les considérations consécutives aux atrocités des totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle ont réactivé la réflexion morale. On a observé que l'élection de Hitler avait été régulière du point de vue démocratique, mais que cette régularité juridique n'avait pas empêché les horreurs perpétrées par le régime. Certains auteurs –on peut notamment penser à Léo Strauss et à son livre *Droit naturel et histoire* – ont estimé devoir réintroduire des perspectives morales dans le droit purement formel et systématique de type kelsénien.

Cette réaction morale s'observe dans l'expansion des droits de l'homme qui sont désormais la référence politique et morale en Occident. En France, ils sont devenus des droits

fondamentaux, c'est-à-dire garantis constitutionnellement et procéduralement par le Conseil constitutionnel, le Conseil d'Etat et la Cour européenne des droits de l'homme, en termes de sanction juridictionnelles. Cette évolution juridique est bien évidemment le signe d'une influence morale accrue. Elle s'inscrit en faux contre le lieu commun selon lequel notre monde serait le cadre d'une explosion de diversité. Les droits de l'homme ont joué un rôle décisif en ce qui concerne la fin du bloc soviétique. Face à ces systèmes, les dissidents n'ont pas opté pour une contestation directe du régime politique, mais ont fait le détour par l'invocation des Droits de l'homme qui a eu une portée décisive en Occident.

Il n'en reste pas moins que l'expansion des droits de l'homme active ou réactive un certain nombre de débats : antinomie entre la liberté et l'égalité, entre le droit et la paix. Entre la dignité et le bonheur. Les débats se concentrent autour de certaines notions, telles celle de consentement ou encore de dignité : c'est ainsi que le Conseil d'Etat, en 1995, a reconnu la légalité de l'arrêté municipal interdisant le spectacle, importé d'Australie, du lancer de nains. Dans la tension entre la liberté de disposer de son corps et la dignité, c'est la seconde qui a été privilégiée.

On doit constater que les notions morales ne varient pas seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Ainsi, la définition et la valeur de la dignité ne font pas l'unanimité au niveau international. Les Chinois ont souligné à son propos l'existence de « différences quant aux notions utilisées ». En Europe, on distingue les notions de vie et de dignité ; en Chine, la notion de dignité est incluse dans celle de la personne. Mais il n'y a pas de mécanisme de contrôle dans les pays asiatiques.

## **1.2 L'institutionnalisation de l'éthique**

On assiste à une institutionnalisation renforcée de l'éthique (l'Académie des sciences morales et politiques existait depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle) avec la création, en 1983, du Comité Consultatif d'Ethique pour les Sciences de la vie et de la santé. Ce terme, souvent abrégé en Comité consultatif national d'éthique (CCNE), est un organisme consultatif français ayant le statut d'autorité administrative indépendante. Sa mission est de « donner des avis sur les problèmes éthiques et les questions de société soulevés par les progrès de la connaissance dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé ». Les premiers sujets traités sont l'assistance médicale à la procréation, l'expérimentation sur l'homme, la recherche sur l'embryon humain, l'accès à l'information génétique et la notion de consentement. Le CCNE est consulté par saisine de différents organismes ou

institutions gouvernementales, mais aussi par auto-saisine. Composé de scientifiques, de médecins, de philosophes, de juristes, de théologiens de toutes confessions (jusqu'en septembre 2013, date à laquelle ils ont été évincés par le gouvernement), et de journalistes, le CCNE est le seul comité français et international ne dépendant d'absolument aucune autorité de tutelle, exception faite de son mode de nomination.

Le CCNE rend son premier avis le 22 mai 1988, « sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques ». Il a depuis rendu une centaine d'avis accessibles à tous, et portant sur des sujets aussi variés et cruciaux que le statut des embryons, les diagnostics prénataux, les conditions des dons d'organes et l'obtention et l'utilisation cellules souches, le droit à la fin de vie (euthanasie) la santé en prison, ou les prédictions fondées sur la détection de troubles précoces du comportement chez l'enfant.

Une loi de 2011 a donné au CCNE le pouvoir d'organiser des « états généraux » avant de procéder à tout projet de réforme sur des questions éthiques ou de société :

« Tout projet de réforme sur les problèmes éthiques et les questions de société soulevés par les progrès de la connaissance dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé doit être précédé d'un débat public sous forme d'états généraux. »

C'est dans le cadre de l'organisation de ces états généraux que la loi prône le recours à des conférences de citoyens :

« Les états généraux mentionnés à l'article L. 1412-1-1 réunissent des conférences de citoyens choisis de manière à représenter la société dans sa diversité. Après avoir reçu une formation préalable, ceux-ci débattent et rédigent un avis ainsi que des recommandations qui sont rendus publics. Les experts participant à la formation des citoyens et aux états généraux sont choisis en fonction de critères d'indépendance, de pluralisme et de pluridisciplinarité. »

### **1.3 L'éthique appliquée : l'éthique des affaires**

La morale se technicise, se spécialise et se diversifie avec l'essor de l'éthique appliquée qui tend à préciser en quels termes se posent les questions dans tel ou tel domaine. L'émergence de l'éthique appliquée montrerait qu'on ne peut plus tenir un discours éthique de manière traditionnelle ou abstraite. Il passerait par la prise en compte d'un savoir professionnel.

L'exemple de l'éthique des affaires est révélateur à cet égard. Dans le contexte de la mon-

dialisation, la critique parfois virulente de toute intervention étatique s'ajoute à la valorisation extrême de la liberté économique. Ce qui implique l'absence non seulement de toute forme de régulation de la concurrence, mais aussi de toute forme de restriction aux flux transnationaux de biens, de capitaux ou de personnes. L'émergence et le succès de l'éthique des affaires –chaque entreprise se dotant d'une charte– forme un contraste avec l'esprit de la dérégulation. Née en tant que domaine de compétence dans les années 1970, l'éthique des affaires connaît un grand essor à partir du début des années 1990, lorsque les entreprises commencent à se soucier de leur image sociale et qu'elles cherchent à montrer que les exigences de rentabilité qui les animent ne sont pas en conflit avec les exigences morales de justice et de respect de la personne. L'éthique des affaires pose ainsi le problème de son indépendance vis-à-vis des professionnels des affaires et par là, le problème même de son statut.

## **2. L'exemple de la formation du « droit d'ingérence »**

En 1945, les signataires de la charte des Nations Unies avaient précisé qu'aucune des dispositions n'autorisait les Nations Unies à intervenir dans les affaires qui relevaient exclusivement de la compétence nationale d'un Etat. C'est le fameux principe de non-ingérence qui a permis, notamment pendant la guerre froide, de garantir un certain équilibre dans le monde. Après la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, l'ordre international a été bouleversé et la question du droit d'intervention a connu un nouvel essor. Le problème qui se pose aujourd'hui est celui de la compatibilité entre la conception étatiste du droit international, qui promeut le principe de souveraineté des Etats, et la défense des droits de l'homme.

Le 8 décembre 1988, l'Assemblée générale des Nations Unies a apporté une résolution autorisant les organisations intergouvernementales et non gouvernementales (ONG) à porter assistance aux « victimes des catastrophes naturelles et de situations d'urgence » (résolution 43/131). La résolution 45/100, votée par l'AGNU le 14 décembre 1990, prévoit, quant à elle, la mise en place de « couloirs humanitaires ». C'était le début de ce qu'on appelle aujourd'hui le « droit d'ingérence », pour l'affirmation duquel le rôle des « *french doctors* » a été déterminant. Ce n'est qu'à l'occasion de l'intervention militaire de plusieurs Etats occidentaux au Kurdistan irakien, en avril 1991, que l'on évoque l'émergence d'un véritable droit d'ingérence. C'est alors qu'on commence à invoquer la nécessité d'assurer le respect des droits de l'homme par des actions menées par la communauté internationale, par l'intermédiaire des institutions compétentes ou de certains Etats à en défendre les valeurs essentielles. C'est en cette même occasion qu'on commence aussi à

parler de « menace contre la paix et la sécurité intérieure », motif qui permettra de justifier non seulement l'opération *Restore Hope* (« restaurer l'espoir »), menée en Somalie à partir de fin 1992, mais aussi l'opération « Turquoise » au Rwanda en 1994, officiellement destinée à protéger les populations de la guerre génocidaire qui déchirait le pays.

L'émergence de ce nouveau droit pose toutefois nombre de questions. En effet, peut-on passer outre la souveraineté nationale d'un Etat ? Comment ne pas redouter les dérives possibles ? Sans doute le droit d'ingérence est-il encadré : l'ingérence n'est justifiée que dans le cas d'une violation massive des droits de l'homme ; les efforts diplomatiques et pacifiques doivent avoir tous auparavant été mis en œuvre ; les Etats ont le droit d'intervenir pour atténuer ou éviter une catastrophe humanitaire, dans le seul cas où le Conseil de sécurité est dans l'incapacité d'agir et que l'intervention est légitimée par la communauté internationale. C'est pourquoi, selon le juriste Mario Bettati, l'expression « droit d'ingérence » n'acquiert de contenu précis que si elle est assortie de l'adjectif « humanitaire » : ce dernier, précise-t-il, par la finalité qu'il assigne à l'intervention, la prive de l'illicéité qui la caractérise universellement. Peut-on cependant être sûr que la mobilisation des Etats ne dépend pas de la promotion de leurs intérêts nationaux ? Peut-on séparer les mobiles humanitaires des mobiles politiques et s'assurer ainsi du désintéressement des puissances intervenantes ? Peut-on « imposer » le modèle des droits de l'homme ? Peut-on finalement « exporter le modèle occidental de la démocratie ? »

A la question « les notions du Bien et du Mal évoluent-elles avec le temps ? », nous pouvons répondre que oui, elles évoluent avec le temps. Les bouleversements dont l'on vient de donner quelque idée nous en convainquent. Mais cette évolution ne peut que renvoyer à d'autres questions à la résolution desquelles nous sommes invités à réfléchir.

**Emmanuel Salanskis** (Fondation Thiers-laboratoire SPHERE du CNRS)

*Directeur de programme au Collège International de Philosophie. Agrégé de philosophie, il mène actuellement un programme de recherche sur « Nietzsche et la pensée évolutionniste du XIX<sup>e</sup> siècle » au Collège International de Philosophie.*

## L'invention du Bien et du Mal en soi selon Nietzsche

Je propose d'examiner à partir de la philosophie de Nietzsche la question directrice de cette Nuit de la Justice : « Les notions de Bien et de Mal évoluent elles avec le temps ? ». Pour examiner ce que Nietzsche a à dire sur cette question, je me référerai avant tout à deux ouvrages, *Par delà bien et mal* et la *Généalogie de la morale*, publiés respectivement en 1886 et en 1887. En effet, non seulement ces deux livres évoquent directement la question de l'historicité du Bien et du Mal (qu'on peut écrire avec deux majuscules dont j'expliquerai le sens dans un instant), mais ils sont présentés par Nietzsche comme étroitement solidaires, puisque le sous titre de la *Généalogie de la morale* indique : « Ajouté à *Par delà bien et mal*, publié dernièrement, pour le compléter et l'éclairer<sup>1</sup> ». En définissant la méthode généalogique de Nietzsche, j'aurai d'ailleurs l'occasion de préciser plus loin une des raisons pour lesquelles la *Généalogie de la morale* peut être considérée comme un complément de *Par delà bien et mal*. Je privilégie dans ce contexte le Nietzsche des œuvres dites « de la maturité », que les commentateurs ont l'habitude de distinguer du jeune Nietzsche (celui qu'on associe à *La Naissance de la tragédie*, parue en 1872) et aussi du Nietzsche des écrits « intermédiaires » (inaugurés par *Humain, trop humain* en 1878). Il s'agira par conséquent de présenter un moment relativement tardif de la pensée nietzschéenne, sans prétendre reconstituer toutes les étapes qui y ont mené, c'est à dire sans adopter une démarche génétique ou diachronique.

Dans la préface de *Par delà bien et mal*, donc, Nietzsche s'efforce de situer l'invention de la notion de « Bien en soi » dans l'histoire européenne. Il associe plus précisément cette notion à la philosophie *dogmatique*, en caractérisant celle ci comme une philosophie qui a cru, pendant des siècles, pouvoir accéder à la vérité : comme s'il était possible de déterminer réellement le vrai, de le capturer dans un discours ou dans un système. Selon Nietzsche, cette prétention est aujourd'hui dépassée ou en passe de l'être. Mais elle a incontestablement de glorieux ancêtres : Nietzsche cite en particulier Platon comme un philosophe dogmatique qui a marqué l'histoire. Et en guise d'explication, il ajoute le

.....

<sup>1</sup> Cf. F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p.5

commentaire suivant au sujet de l'auteur de *La République* : « la pire, la plus durable et la plus dangereuse de toutes les erreurs jusqu'à présent a été l'erreur d'un dogmatique, à savoir l'invention par Platon de l'esprit pur et du bien en soi »<sup>2</sup>. Il faut souligner que Nietzsche parle ici de la notion de *bien en soi*, autrement dit du Bien avec un « B » majuscule, qui est d'après lui une invention métaphysique qu'il faut attribuer pour l'essentiel à Platon. Celui-ci aurait ensuite été relayé par le christianisme, que Nietzsche caractérise précisément comme un « platonisme pour le «peuple» » : je reviendrai ultérieurement sur cette formule, pour m'interroger sur le sens d'une telle filiation platonicienne du christianisme<sup>3</sup>. Pour ce qui concerne l'invention du « Bien en soi », on pense en tout cas à un passage célèbre du livre VI de *La République*, où Platon définit l'Idée ou la Forme du Bien, en expliquant qu'elle est à la fois la cause de tout savoir (sur le plan épistémologique) et le principe de toutes choses (sur le plan ontologique)<sup>4</sup>. C'est la fameuse image du « soleil » du Bien, qui chauffe et éclaire tous les êtres de ses rayons.

Faire de Platon l'inventeur du « Bien en soi » soulève au moins deux interrogations. On peut se demander, premièrement, pour quelle raison ce Bien avec un « B » majuscule aurait eu besoin d'être inventé. Ne pourrait-on pas imaginer, par exemple, qu'une certaine idée du bien a toujours existé parmi les hommes ? La question est ainsi de savoir en quoi il y aurait eu création de valeur chez Platon selon Nietzsche. Deuxièmement, on peut également relever que Nietzsche n'impute pas à Platon l'invention symétrique du Mal avec un grand « M », ce qui conduit à s'interroger sur la provenance de *l'opposition* entre Bien et Mal en tant que telle. Si cette opposition a quelque chose de spécifique, qui ne se réduit pas au Bien platonicien et a dû faire l'objet d'une invention postérieure, alors elle constitue un autre aspect de notre héritage moral, dont il importe de retracer la formation et les modes de transmission au cours de l'histoire.

Je commence par examiner la première interrogation mentionnée ci-dessus. Quels sont les arguments de Nietzsche pour affirmer que le « Bien en soi », en tant que valeur, est une invention métaphysique qu'on doit à un philosophe dogmatique ? Pourquoi cette invention marquerait-elle une rupture dans l'histoire des valeurs ? Cette question renvoie au « perspectivisme » de Nietzsche, qui est un aspect important de sa philosophie<sup>5</sup>. Les per-

<sup>2</sup> Cf. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, Préface, p. 44

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>4</sup> Cf. Platon, *La République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, VI, 508e-509b, p. 350-351, en particulier 509b, p. 351 : « Affirme donc aussi que le bien ne procure pas seulement aux choses connues le fait d'être connues, mais que leur être, comme leur essence aussi, leur viennent en outre de lui, alors que le bien n'est pas une essence, mais qu'il est encore au delà de l'essence, l'excédant en aïnesse et en puissance ».

<sup>5</sup> Cf. Sur le concept de perspectivisme, cf. notamment *Le Gail savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2007, §354, p. 304



pectivisme signifie que toute vie développe des interprétations et des valeurs qui traduisent une perspective particulière sur la réalité. Le vivant ne coïncide pas avec son milieu : dans la mesure où il s'en sépare, il doit adopter sur lui des perspectives qui expriment ses propres conditions d'existence, ou du moins une interprétation qu'il fait de ses propres conditions d'existence. Car Nietzsche considère qu'un organisme peut parfaitement se méprendre sur ce qui le fera prospérer ou au contraire disparaître : contrairement à ce que pourrait suggérer une interprétation providentialiste du monde organique, les êtres vivants n'adoptent pas nécessairement des valeurs qui leur seront profitables. Pour illustrer ce «perspectivisme», Nietzsche souligne par exemple que le sentiment de dégoût n'est pas quelque chose d'objectif, étant donné qu'il varie en fonction des circonstances et plus encore d'un organisme à un autre<sup>6</sup>. Un exemple de dégoût variant en fonction des circonstances serait celui des dégoûts alimentaires qui apparaissent chez les femmes enceintes, sans que cela corresponde toujours à un intérêt biologique démontrable. On peut aussi remarquer, pour montrer que le dégoût varie d'un organisme à un autre, qu'il existe dans la nature des *chaînes trophiques* dans lesquelles le rebut des uns fait la nourriture des autres : certains organismes qu'on qualifie de « scatophages » se nourrissent ainsi des excréments d'autres organismes, ce qui montre que le goût et le dégoût sont des perspectives sur les choses, plutôt que la perception d'une réalité objective. (Ces exemples ne sont pas de Nietzsche mais se veulent conformes à sa conception).

Nietzsche soutient que le monde vivant dans son ensemble fonctionne de manière perspectiviste. Il applique donc cette idée au monde humain et plus particulièrement aux valeurs qui régissent les hommes. Et c'est de ce point de vue que la notion de « Bien en soi » apparaît comme une rupture dans l'histoire des valeurs. Platon veut en effet nous convaincre qu'il existe un *Bien sous tous rapports*, un Bien absolu qui n'est pas relatif à tel organisme ou à telle perspective, qui ne doit pas être évalué en fonction de circonstances variables, mais qui surplombe l'ensemble de la réalité comme le soleil surplombe la terre (c'est ce que suggère l'analogie du Bien avec le soleil dans *La République*). Nietzsche estime quant à lui qu'il s'agit d'un contresens sur le perspectivisme du monde vivant, comme le montre la suite de la préface de *Par delà bien et mal* :

« C'était bel et bien renverser la vérité et nier la *perspective*, la condition fondamentale de toute vie, que de parler de l'esprit et du bien comme l'a fait Platon<sup>7</sup> ». Sur ce point, la

.....  
<sup>6</sup> Cf. par exemple [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,27\[63\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,27[63]). Le site internet de [nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org) contient la version électronique de l'édition critique des œuvres complètes (dite *Digitale Kritische Gesamtausgabe* en allemand). Dans la mesure où elle est régulièrement actualisée sur le plan philologique, cette édition fournit le texte le plus fiable en ce qui concerne les fragments posthumes. J'y renvoie ici pour cette raison.

<sup>7</sup> Cf. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, op. cit., Préface, p. 44.

critique de Nietzsche rejoint les objections qu'il émet également contre les concepts de vérité absolue et de connaissance objective : selon un célèbre paragraphe de la *Généalogie de la morale*, de tels concepts présupposent « un œil qui ne peut pas être pensé du tout, un œil qui ne doit avoir absolument aucune direction », autrement dit « un contresens et un monstre conceptuel d'œil<sup>8</sup> ». Nietzsche conteste en d'autres termes que Platon se soit réellement élevé à une telle *vue de nulle part*, ou que quiconque puisse le faire. Mais ce qui paraît historiquement nouveau chez Platon, c'est justement la prétention d'accéder à une forme d'Absolu, le geste consistant à absolutiser le Bien.

Récapitulons brièvement ces considérations. Une première réponse de Nietzsche à la question de cette Nuit de la Justice pourrait donc être que la notion de « Bien en soi » est une invention métaphysique essentiellement due à Platon, qui tend à rompre avec le perspectivisme inhérent au monde vivant.

Mais comme je l'ai suggéré précédemment, il faut sans doute distinguer la notion de Bien avec un « B » majuscule, d'une part, et l'opposition du Bien et du Mal en tant que telle, d'autre part. Nietzsche n'attribue pas à Platon l'invention de cette opposition, vraisemblablement parce qu'il ne la considère pas comme une simple création philosophique. Elle s'inscrit en réalité dans un système de valeurs particulier, dans un type moral dont il convient selon Nietzsche de faire la généalogie. Je donne rapidement quelques précisions sur ce concept de généalogie. Comme l'explique la préface de la *Généalogie de la morale*, faire la généalogie d'un système de valeurs veut dire retracer sa provenance historique, pour pouvoir l'évaluer à nouveaux frais et, éventuellement, le dépasser. En ce sens, il y a bien une relation de complémentarité entre Par delà bien et mal, qui prétend dépasser une certaine opposition morale du Bien et du Mal, et la *Généalogie de la morale*, qui en retrace la provenance pour l'évaluer au nom de valeurs différentes<sup>9</sup>.

Que nous dit la *Généalogie de la morale* sur la provenance de l'opposition du Bien et du Mal ? Dès le premier traité, Nietzsche distingue en réalité deux oppositions, qui relèvent de deux types moraux différents : l'opposition du bon et du mauvais, en allemand *gut und schlecht*, et celle du bon et du méchant, en allemand *gut und böse*, qui sont les adjectifs correspondant aux notions substantivées de Bien et de Mal (*das Gute und das Böse*). À travers cette distinction, Nietzsche veut souligner qu'il existe une pluralité de morales,

.....

<sup>8</sup> Cf. F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, op.cit., III, §12, p. 213

<sup>9</sup> J'indique au passage que le titre exact de la *Généalogie de la morale* est en allemand *Zur Genealogie der Moral*, ce qu'on pourrait traduire plus exactement par « Pour la généalogie de la morale » ou « Contribution à la généalogie de la morale », voire « Éléments pour la généalogie de la morale » comme l'a proposé Patrick Wotling. Cette précision montre que Nietzsche conçoit son texte comme une première tentative, qui garde un caractère hypothétique et ne prétend pas à une validité définitive

attestées dans divers temps et divers lieux : cette thèse était déjà défendue au §186 de *Par delà bien et mal*. La méthode nietzschéenne est dès lors comparative et typologique : elle consiste à classer les morales par types, en faisant certains recoupements ou en mettant en évidence certains points communs. Le singulier du titre « Généalogie de la morale » est donc un raccourci. Nietzsche singularise une morale qu'il considère comme dominante dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. Cela n'empêche pas le premier traité de la *Généalogie de la morale* d'opérer une distinction entre deux morales, ou plus exactement deux types moraux, qui sont d'ailleurs susceptibles de se mélanger dans des contextes historiques concrets, et qu'on peut appeler morale aristocratique et morale plébéienne. Aux yeux de Nietzsche, aucun de ces deux types n'est « la » morale en soi : dans les deux cas, on a affaire à des perspectives situées et à des valeurs dans lesquelles un certain type d'homme reconnaît ses conditions d'existence. C'est une illustration du perspectivisme.

Il faut néanmoins remarquer que le perspectivisme ne conduit pas chez Nietzsche à un relativisme. La *Généalogie de la morale* va au contraire hiérarchiser les deux types moraux distingués, en insistant sur une différence qui résiderait dans leur logique d'évaluation. Dans le premier cas, celui des morales aristocratiques, on serait en présence d'individus qui s'auto désignent comme « bons », en rejetant accessoirement comme « mauvais » ceux qui ne participent pas des mêmes valeurs ou de la même caste. Dans le second cas, celui des morales plébéiennes, la valorisation de soi ne serait pas première, mais seulement dérivée. Tout partirait d'une situation d'oppression sociale conduisant certains individus à éprouver du ressentiment vis à vis de leurs oppresseurs. Le premier mouvement des opprimés serait réactif, il consisterait à désigner leurs oppresseurs comme méchants, tandis qu'ils ne se penseraient eux mêmes comme bons que secondairement (en tant qu'ils se distinguent des oppresseurs méchants).

Ceci posé, je reviens à la question de la généalogie de l'opposition du Bien et du Mal. Cette opposition renvoie selon Nietzsche à la morale plébéienne du bon et du méchant, qui aurait globalement triomphé en Europe de la morale aristocratique du bon et du mauvais, et dont nous serions aujourd'hui les héritiers. Il faut ici évoquer un sujet difficile, qui reste aujourd'hui extrêmement controversé dans la littérature secondaire. Malgré toutes les complexités de sa position, Nietzsche développe au premier traité de la *Généalogie de la morale* un discours qu'on peut qualifier d'antisémite en un certain sens, en imputant aux Juifs, en tant que « peuple sacerdotal » inventeur du christianisme, l'avènement d'une morale plébéienne du ressentiment (morale qui aurait finalement supplanté les valeurs aristocratiques romaines, au moins jusqu'à un certain point). Je renvoie sur ce point aux §7 et §8 du premier traité.

Il est vrai que certains commentateurs ont contesté le caractère antisémite de ce premier traité, en remarquant que d'autres textes, y compris dans la *Généalogie de la morale*, décrivent au contraire des éloges aux Juifs et au judaïsme de l'Ancien Testament<sup>10</sup>, et que Nietzsche va même jusqu'à suggérer que les « gueulars antisémites » soient expulsés d'Allemagne<sup>11</sup>. Il faut effectivement être très précis sur ce point. Nietzsche n'est pas antisémite si on entend par là un antisémitisme du présent, qui serait tourné contre les Juifs du présent. On trouve seulement dans la *Généalogie de la morale des propos à tonalité antisémite qui sont tournés contre les Juifs du passé, en tant qu'inventeurs du christianisme*. Ces propos ont d'ailleurs une fonction paradoxale : Nietzsche veut contester tout un courant de la pensée antisémite du XIX<sup>e</sup> siècle, chez des auteurs comme Wagner ou Renan, qui s'efforce d'aryaniser le christianisme, en prétendant que Jésus n'était pas réellement juif<sup>12</sup>. Le but de ces auteurs est de préserver une certaine sympathie pour le christianisme dans le cadre d'un antisémitisme racial ou racialisant (axé sur l'opposition entre aryen et sémite). Nietzsche renverse complètement ce discours, en soutenant que le christianisme est bel et bien issu du judaïsme, et que c'est en fait le principal tort du judaïsme<sup>13</sup>. Autrement dit, on a affaire à des propos indissociablement antijuifs et antichrétiens, qui s'opposent pour cette raison à une forme d'antisémitisme particulièrement importante dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle. Wagner et ses amis sont par exemple directement visés. Poussant le paradoxe jusqu'au bout, Nietzsche pense que les Juifs qui sont restés Juifs sans se convertir au christianisme ont fait preuve de force de caractère. Ils devront précisément être associés aux plans politiques nietzschéens pour l'avenir de l'Europe, comme le montre le §251 de *Par delà bien et mal*. Mais Nietzsche a-t-il mesuré les conséquences potentielles de cette position si complexe et paradoxale ? Je pense pour ma part qu'il a sous-estimé les répercussions pour les Juifs du présent de propos hostiles tenus contre les Juifs du passé. Il me semble qu'on ne peut pas écarter entièrement le reproche d'antisémitisme à cet égard. Je m'en tiens à ces remarques sur ce sujet difficile.

.....  
<sup>10</sup> Cf. F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, op. cit., III, §22, p. 247-248 : « L'Ancien Testament, oui, c'est quelque chose de tout à fait autre : chapeau bas face à l'Ancien Testament ! J'y trouve de grands hommes, un paysage héroïque et quelque chose de souverainement rare sur terre, l'incomparable naïveté du cœur fort ; plus encore, j'y trouve un peuple. Dans le Nouveau, en revanche, rien d'autre qu'un petit manège de sectes, rien d'autre que du rococo de l'âme, rien d'autre que de la floriture, du regain, de la bizarrerie, rien de l'atmosphère de conventicule, sans oublier à l'occasion un souffle de sentimentalité doucereuse et bucolique qui appartient à l'époque (et à la province romaine) et n'est pas tant juif qu'hellénistique ».

<sup>11</sup> Cf. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, op. cit., §251, p. 233.

<sup>12</sup> Sur la position de Wagner, on lira, dans le journal tenu par sa femme Cosima Wagner, un propos noté le 27 novembre 1878 (in *Cosima Wagner's Diaries: 1878-1883*, vol. II, trad. G. Skelton, Harcourt Brace Jovanovich, 1980, p. 211) : l'origine juive de Jésus ne serait « pas prouvée », dans la mesure où il parlait syro-chaldéen. Renan suggère lui aussi que Jésus aurait pu être simplement converti au judaïsme : cf. E. Renan, *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy Frères, 1863, p. 20-22.

<sup>13</sup> Cf. F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, op. cit., I, §8, p. 79-81.

À en croire Nietzsche, l'opposition du Bien et du Mal serait donc l'héritage d'un renversement des valeurs judéo-chrétien, contemporain de la diffusion du christianisme dans l'Empire romain. Et c'est ce contexte qui aurait donné lieu, toujours selon Nietzsche, à une transformation du « Bien en soi » de Platon. J'ai déjà mentionné que dans la préface de *Par delà bien et mal*, Nietzsche caractérise le christianisme comme un « platonisme pour le «peuple» ». Vers la même époque, on trouve dans la correspondance une formule très proche, celle de « platonisme plébéianisé », qui est appliquée plus précisément aux *Confessions* de Saint Augustin. On peut comprendre que Nietzsche associe Saint Augustin au platonisme. Au livre VII des *Confessions*, Augustin raconte effectivement comment il a découvert ce qu'il appelle les « livres des Platoniciens », c'est à dire en vérité des ouvrages de philosophes néo platoniciens<sup>14</sup>. Augustin suggère que l'influence du néo platonisme<sup>14</sup> a compté dans sa conversion au christianisme, qu'il racontera un peu plus tard, à la fin du livre VIII. De fait, quand Augustin décrit sa découverte du néo platonisme, il le traduit rétrospectivement dans le langage de l'Évangile selon Saint Jean : pour expliquer ce qu'il lisait à l'époque dans les livres des néo platoniciens, il cite l'Évangile au lieu de citer Plotin ou l'auteur concerné. On assiste donc à une réappropriation remarquable. *Augustin lit du christianisme dans le platonisme* (même s'il admet que les mots étaient différents, et même s'il pense par ailleurs que le christianisme va plus loin que le platonisme sur plusieurs points essentiels).

Prêter une forme de platonisme à Augustin est dès lors parfaitement compréhensible de la part de Nietzsche. Une autre question est de savoir pourquoi, d'après Nietzsche, la traduction augustiniennne du platonisme serait une « plébéianisation ». Dans la lettre à laquelle je fais référence, Nietzsche déclare que le platonisme était à l'origine un mode de pensée inventé pour « l'aristocratie spirituelle la plus haute<sup>15</sup> ». On pense aux origines aristocratiques de Platon, que Nietzsche a coutume de souligner. Mais il ne s'agit pas simplement d'opposer le noble Athénien (Platon) au modeste Africain (Augustin). Nietzsche considère surtout qu'Augustin fait preuve de servilité *en un sens psychologique*, qui dénote une forme de fausseté ou de duplicité. Dans le contexte de cette accusation, Nietzsche mentionne la fameuse anecdote du vol des poires. On peut tenter de reconstituer l'interprétation nietzschéenne à partir de cette anecdote.

.....

<sup>14</sup> Cf. Augustin, *Confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, VII, Chap. 9, p. 141-143. Les noms de ces philosophes néo platoniciens ne sont pas précisés, mais les spécialistes citent souvent Plotin comme une source probable.

<sup>15</sup> Cf. la lettre à Franz Overbeck du 31 mars 1885, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1885,589>.

<sup>16</sup> Cf. Augustin, *Confessions*, op. cit., II, Chap. 4, p.42.

Le vol des poires est un épisode de l'adolescence d'Augustin, qu'il passe dans le Nord de l'Afrique au IV<sup>e</sup> siècle après J. C. Avec une bande de jeunes gens de son âge, Augustin profite de la nuit pour voler des poires sur un arbre. Il y a même une circonstance aggravante : ce n'est pas pour les manger, puisque la plupart des poires seront finalement jetées aux cochons<sup>16</sup>. Augustin confesse ce larcin à Dieu au livre II des *Confessions*, en insistant sur l'idée théologique du péché humain : l'homme fait le mal pour le mal, il éprouve un plaisir de l'interdit qui ne se réduit pas à un calcul d'utilité. Augustin construit donc une opposition théologique entre le Bien divin et le Mal humain, qui donne lieu à un discours de pénitence extrêmement sévère. De fait, Augustin n'en finit plus de s'accuser de malice et d'iniquité, pour un larcin que Nietzsche qualifie quant à lui de « frasque d'étudiants ». C'est apparemment ce genre de condamnation de soi disproportionnée que Nietzsche cherche à interpréter psychologiquement. D'un côté, cette condamnation trahit une *volonté* de s'humilier, une « servilité humble », comme le dit un fragment posthume de 1885<sup>17</sup>. Mais d'un autre côté, elle a un revers psychologique qui fait sa fausseté, si on se souvient d'un aphorisme d'*Humain, trop humain* où Nietzsche parodiaidjà l'Évangile selon Saint Luc : « Celui qui s'abaisse veut être élevé ». C'est évidemment une parodie de la sentence de Luc : « Car tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé<sup>18</sup> ». L'auto accusation exagérée serait ainsi mise en œuvre par un esprit qui se sent vil, mais qui veut se grandir en s'humiliant (avec l'arrière pensée que ceux qui ne s'humilient pas seront au contraire abaissés par Dieu). Voilà pourquoi, selon Nietzsche, la posture du pécheur repentant séduirait tout particulièrement les âmes « plébéiennes » qui aspirent à s'élever.

En adressant ces critiques à Augustin, Nietzsche suggère que le rapport au mal de Platon était différent. C'est ce que semble confirmer le §190 de *Par delà bien et mal*. Nietzsche y rappelle une doctrine platonicienne célèbre, dont il attribue en fait la paternité à Socrate, selon laquelle « nul n'est méchant volontairement<sup>19</sup> ». Platon veut dire par là que les mauvais comportements rendent malheureux, de telle sorte que le mal serait en réalité commis par ignorance. Il ne serait pas l'objet d'une volonté explicite et réfléchie, consciente de ses propres conséquences, mais il résulterait en fait d'une erreur intellectuelle (portant notamment sur la *mesure* des conséquences). Nietzsche a probablement en tête le passage important du *Protagoras* qui développe cette thèse<sup>20</sup>. De ce point de vue,

.....

<sup>17</sup> Cf. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[141\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[141]).

<sup>18</sup> Cf. F. Nietzsche, *Humain, trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, §87, p. 87, trad. très légèrement modifiée. Il s'agit d'une parodie de Luc, 18, 14 : « Car tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé ».

<sup>19</sup> Cf. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, op. cit., §190, p. 145 146.

<sup>20</sup> Cf. Platon, *Protagoras*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1984, 357 d-e.

Nietzsche semble penser que le mal n'a pas de statut ontologique ou théologique chez Platon, ce qui signifie que l'opposition du Bien et du Mal n'existe pas dans sa pensée au sens où elle existe chez Augustin ou dans le christianisme ultérieur. C'est peut-être la raison pour laquelle Nietzsche dit seulement que Platon a inventé la notion de « Bien en soi », et pas la notion de « Mal en soi ». Si on suit cette hypothèse de lecture, la « plébéianisation » du platonisme signifierait en particulier l'introduction d'un nouveau rapport au Mal, marqué par une certaine mauvaise conscience et par l'arrière pensée de vouloir se grandir par l'humilité. Dans la *Généalogie de la morale*, c'est cette évolution des valeurs morales qui est au cœur de la critique de Nietzsche, non seulement parce qu'il la juge malsaine, mais aussi parce qu'il estime que la morale dominante de l'Europe chrétienne en est issue généalogiquement.

Je conclus brièvement. Selon la reconstruction de Nietzsche, l'opposition morale classique du Bien et du Mal aurait donc une généalogie complexe. Elle se serait constituée à la faveur d'évolutions et même de révolutions des idées et des valeurs du monde méditerranéen, avec en particulier des contributions grecques, juives et chrétiennes. Dans cette perspective, il faudrait dire avec Nietzsche que le Bien et le Mal ne sont pas simplement des notions qui ont été inventées, mais aussi et surtout des valeurs qui se sont inscrites dans les corps, et dont l'évolution s'inscrit dans une histoire sociale et affective de l'Europe. Au cours de cette histoire, les mêmes mots ont pris des sens différents en fonction des contextes dans lesquels ils étaient employés. Le Bien d'Augustin n'est pas exactement le Bien de Platon, ne serait ce que parce qu'Augustin croit en un Mal dont on ne rencontre pas l'équivalent chez Platon. Pour Nietzsche, l'évolution des valeurs est, de manière générale, une conséquence nécessaire du perspectivisme qui régit à la fois le monde humain et le monde vivant. Mais elle ne signifie pas que ce qui est nouveau aurait par définition « raison » ou serait plus valable que l'ancien. Nietzsche pense que la vie peut s'égarer, au sens où elle peut promouvoir des valeurs qui s'avèreront nocives à son propre épanouissement. En particulier, l'opposition du bon et du méchant lui paraît marquée au coin d'un dangereux ressentiment, même si elle a aussi rendu les hommes plus intelligents. Nietzsche veut donc la faire évoluer en réhabilitant jusqu'à un certain point l'opposition du bon et du mauvais, afin, peut être, de produire un nouveau mélange de valeurs.

