

I. Morale, religion et société

Le problème est le suivant : comment pousser les hommes à agir de manière désintéressée, ou même d'une manière qui va à l'encontre de leurs intérêts ?

La religion fut la première solution apportée à ce problème social fondamental : par la menace d'un au-delà régi par la justice divine, elle pousse les hommes à respecter la morale par crainte de la vengeance divine et le désir du paradis.

A. Moïse, Jésus, Mahomet



1. Les dix commandements

Toute religion contient une morale. Dans chaque religion on trouve l'énoncé d'une « règle du jeu », d'une conduite de vie, d'un ensemble de choses à faire et de choses à ne pas faire, avec l'idée que celui qui respecte cette « voie » sera récompensé d'une manière ou d'une autre par rapport à celui qui s'en écarte. On peut même considérer que cette dimension morale constitue l'essence de toute religion, et distingue la religion d'autres formes de croyances, non normatives¹, comme les croyances théoriques et scientifiques.

Les dix commandements de la Bible constituent un exemple célèbre de loi morale énoncée par la religion.

« Je suis Yahvé ton Dieu, celui qui t'a fait sortir du pays d'Egypte, du pays de l'esclavage : tu n'auras pas d'autre Dieu que moi.

Tu ne feras pas de statue à l'image des choses qui sont là-haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant elles, tu ne les serviras pas, car moi, Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux. Je punis la faute des pères sur leurs fils, leurs petits-fils et les arrière-petits-fils, lorsqu'ils me haïssent. Mais je garde ma faveur jusqu'à la millième génération pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements.

Tu ne feras pas un mauvais usage du nom de Yahvé ton Dieu, car Yahvé ne tient pas quitte celui qui fait un mauvais usage de son nom.

Souviens-toi du jour du sabbat et sanctifie-le. Pendant six jours tu serviras et tu feras ton travail, mais le septième jour est un repos en l'honneur de Yahvé, ton Dieu. Tu ne feras aucun travail, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni tes bêtes, ni l'étranger qui habite chez toi. Sache que Yahvé a fait en six jours les cieux, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve, et il s'est reposé le septième jour. C'est pour cela que Yahvé a béni ce jour de sabbat et l'a rendu saint.

Entoure d'égards ton père et ta mère : c'est ainsi que tu vivras longtemps sur la terre que Yahvé ton Dieu te donne.

Tu ne tueras pas.

Tu ne commettras pas d'adultère.

Tu ne voleras pas.

Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain.

Tu ne resteras pas à désirer la maison de ton prochain, tu ne chercheras pas à prendre la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient. »

Ancien Testament, Exode, 20, 2-17.

Résumons : devoirs religieux (croire en un Dieu unique, interdiction de pratiquer l'idolâtrie et de faire un « mauvais usage » du nom de Dieu) ; devoirs concernant la vie quotidienne (jour hebdomadaire de repos) ; devoirs envers les parents (respect des parents) ; devoirs sociaux (interdiction du crime, de l'adultère, du mensonge) ; et enfin respect de la propriété privée (interdiction de voler et de convoiter les biens d'autrui).

¹ Est normatif tout discours dont on dégage des règles ou des préceptes, toute doctrine qui établit une norme.

Ce sont donc des devoirs moraux aussi classiques que fondamentaux. Leur particularité est d'émaner directement de Dieu, ce qui leur confère une autorité suprême et devrait assurer le meilleur respect possible de ces commandements. On pourrait penser, à partir de cet exemple et d'autres, que les religions encodent les morales traditionnelles en leur donnant un fondement absolu dans l'autorité de Dieu.



2. Les différences entre religions

Il y a tout de même des différences d'une morale religieuse à une autre. Les prescriptions hygiéniques sont différentes pour chaque religion² et semblent varier en fonction des conditions d'existence de ces peuples – bien que les raisons hygiéniques ne suffisent pas tout à fait à expliquer ces interdits. Mais, de manière un peu plus significative, le ton général de la morale religieuse peut également varier. Par exemple, le *Nouveau Testament* rompt avec la loi du talion (œil pour œil, dent pour dent) préconisée par l'Ancien en proposant une morale de l'amour et du pardon : « Vous avez entendu qu'il a été dit : *Œil pour œil, dent pour dent*. Mais moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Si on te frappe sur la joue droite, présente encore l'autre joue. Et si quelqu'un veut te réclamer ta tunique, donne-lui aussi ton manteau. » (*Nouveau Testament*, évangile selon Matthieu, 5, 38-40) Remarquons d'ailleurs l'originalité du christianisme par rapport aux deux autres monothéismes, en ce qu'il insiste moins sur le respect formel de la loi que sur l'état d'esprit qui doit animer le croyant.

Ce qui entre dans la bouche ne rend pas la personne impure ; elle est rendue impure par ce qui sort de sa bouche. (...) Vous ne comprenez pas que tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre et termine aux ordures ? Mais ce qui sort de la bouche vient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. Du cœur proviennent les pensées mauvaises, le meurtre, l'adultère, l'impureté, le vol, les faux témoignages et les calomnies. Tout cela rend l'homme impur, mais manger sans s'être lavé les mains n'a jamais rendu quelqu'un impur.

Nouveau Testament, évangile selon Matthieu, 15, 11-20

3. Sécularisation et héritage religieux

Le mouvement de sécularisation qui marque la modernité ne doit pas occulter la porosité entre morale et religion. Malgré le « désenchantement du monde », les cultures morales des pays laïques restent profondément marquées par leurs traditions religieuses. La France, pays qui se veut laïque par excellence, conserve ainsi une morale largement déterminée par le christianisme.

Ainsi les « droits naturels », qui débouchent sur les droits de l'homme, constituent une sécularisation des grands principes chrétiens : droit à la vie, à la liberté, interdiction du suicide, respect de la propriété privée, etc. Et le droit français actuel regorge de principes hérités de la culture chrétienne : c'est particulièrement évident pour le *régime matrimonial* (monogamie) et pour le *droit de la vie* (bioéthique) : suicide, euthanasie, contraception, avortement, opérations médicales sur l'homme (usage d'embryons, clonage, mères porteuses). Le *socialisme* constitue une forme laïque de l'injonction chrétienne à secourir les pauvres et à pratiquer l'aumône. Enfin, la *structure même du droit*, dans sa logique, présuppose une approche morale héritée du christianisme : on suppose que les délinquants sont libres, responsables de leurs actes, susceptibles d'être remis dans le droit chemin par la punition, etc. Dernier point, suprêmement paradoxal : la *laïcité* elle-même est un héritage chrétien ! « Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu. » (*Nouveau Testament*, évangile selon Matthieu, 22, 21).

² Les Juifs ne doivent pas manger de crustacés ; les Chrétiens ne doivent pas manger de viande le vendredi ; les Musulmans ne doivent pas manger de porc.

B. La religion au service de la raison (Platon)

Platon envisage le devoir dans sa dimension politique (chez les Grecs il n'y a pas de distinction entre la vie privée et la sphère publique comme dans les sociétés modernes : la vie « privée » est étroitement assujettie aux impératifs de la société).

Pour comprendre la « morale » de Platon il suffit donc de revenir à son idéal politique : la Cité idéale, ordonnée suivant la raison, donc soumise au philosophe roi, sorte de dictateur éclairé. La justice et le devoir consistent donc à se conformer à un ordre naturel donné par la raison. Dans la cité, cet ordre consiste en la soumission de tous à un roi éclairé, un sage qui connaît le Bien. Dans l'âme humaine, cet ordre consiste en la soumission des désirs (l'hydre à plusieurs têtes) à la raison.

Le devoir, selon Platon, consiste donc à *suivre la raison*. Mais le paradoxe est que Platon n'hésite pas à recourir au mythe, voire au mensonge, pour assurer cet idéal, pour réaliser la justice.

**Fomesoutra.com**
ça soutra !
Docs à portée de main

1. Ce qu'il faut dire : le devoir détermine le « vrai »

Par exemple, bien qu'il ne soit pas du tout évident que l'homme juste soit plus heureux que l'homme injuste, Platon n'hésite pas à l'affirmer, car c'est une nécessité morale de dire cela, pour inciter les hommes à être justes. Même si c'était un mensonge, il faudrait le dire car ce serait le mensonge le plus utile.

L'ETRANGER D'ATHENES : Oui, au nom de Zeus et d'Apollon, poursuivons, vous les meilleurs des hommes. Supposons que nous posions à ces dieux mêmes qui ont établi vos lois la question suivante : « Est-ce que la vie la plus juste est la plus plaisante, ou bien est-ce qu'il existe deux vies, dont l'une est la plus plaisante et l'autre la plus juste ? » S'ils répondaient qu'il y en a deux, nous leur poserions peut-être cette nouvelle question (pour autant que nous posions la bonne question) : « Lesquels faut-il déclarer les plus heureux, ceux qui mènent la vie la plus juste ou ceux qui mènent la vie la plus plaisante ? » S'ils répondaient : « Ceux qui mènent la vie la plus plaisante », ce serait de leur part une réponse déconcertante. Je ne souhaite pas que ce genre de propos se retrouve dans la bouche de dieux ; qu'on les attribue plutôt à des pères et à des législateurs. Oui, supposons que les questions que je viens de poser l'aient été à un père ou à un législateur, et qu'il réponde que celui qui mène la vie la plus plaisante est le plus heureux. Là-dessus, je lui poserais cette question : « Père, ne souhaitais-tu pas que je mène l'existence la plus heureuse qui soit ? Et pourtant tu ne cessais de m'exhorter à mener la vie la plus juste qui soit. » Ainsi un législateur ou un père qui aurait pris une position de ce genre apparaîtrait, j'imagine, comme un être déconcertant et impuissant à rester d'accord avec lui-même. Si en revanche il déclarait que la vie la plus juste est la vie la plus heureuse, quiconque l'entendrait chercherait j'imagine à savoir quel peut bien être, dans la vie juste, ce bien et ce beau, supérieurs au plaisir, dont la loi fait l'éloge lorsqu'ils s'y trouvent. Quel bien, en effet, pourrait-il advenir à un homme juste, auquel il ne se mêle du plaisir ? La gloire et la louange qui viennent des hommes et des dieux sont-elles quelque chose de bon et de beau mais de déplaisant, tandis que l'ignominie serait le contraire ? « Pas du tout, cher législateur », dirons-nous. Eh bien, ne faire tort à personne et n'être victime d'aucune injustice de la part de quiconque, est-ce quelque chose de déplaisant, tout en étant bon et beau, tandis que le contraire est quelque chose de plaisant, tandis que le contraire est quelque chose de plaisant, tout en étant laid et mauvais ?³

CLINIAS : Et comment pourrait-il en aller ainsi ?

– Ainsi la thèse qui n'isole pas le plaisant du juste, du bien et du beau possède à tout le moins, pour ne rien dire de plus, la vertu persuasive de gagner des adeptes à la vie pieuse et juste, en sorte que pour le législateur, le plus honteux des propos et le plus rebutant est celui qui soutient qu'il n'en est pas ainsi. Car nul ne se laissera convaincre de son plein gré d'entreprendre ce qui ne comporte pas plus de joie que de douleur. Regarder les choses de

³ L'ensemble de l'argument rappelle celui du *Gorgias*, qui montrait d'abord que le plaisir ne saurait être le critère du bon et du juste, mais aussi et surtout, que la pratique de la justice était finalement la seule cause possible des plaisirs véritables.

loin brouille la vision de tout le monde, pour ainsi dire, et surtout chez les enfants. Mais le législateur amènera à un jugement qui sera à l'opposé de celui-là, en supprimant l'obscurité, et il convaincra les gens par un moyen ou par un autre – habitudes, louanges, discours – que les choses justes et les choses injustes ne sont que des représentations en trompe-l'œil. Les choses injustes paraissent, au contraire de ce qui est juste, plaisantes à celui qui les considère en étant lui-même injuste et méchant, tandis que les choses justes lui paraissent déplaisantes ; en revanche, pour celui qui considère les choses contraires en étant lui-même juste, c'est tout le contraire.

– Il semble en aller ainsi.

– Mais lorsqu'il s'agit de décider où se trouve la vérité, lequel des deux jugements aura le dessus ? Celui de l'âme la moins bonne ou celui de l'âme la meilleure ?

– Forcément, je suppose, celui de l'âme la meilleure.

– Et forcément, la vie injuste n'est donc pas seulement la plus laide et la plus pénible, mais elle est aussi en réalité moins plaisante que la vie juste et pieuse.

– Cela risque d'être le cas, mes amis, du moins en fonction de ce que tu viens de dire.

– Mais un législateur qui aurait un tant soit peu de valeur, si infime soit-elle, quand bien même il n'en irait pas comme l'argument vient de le démontrer, n'aurait-il pas commis en cette occasion, plus qu'en n'importe qu'elle autre circonstance où il aurait eu l'audace de mentir aux jeunes gens dans l'intérêt du bien, son plus utile mensonge, celui capable de faire que tous, non pas de force mais de leur plein gré, se conduisent de façon entièrement juste ?

Platon, *Lois*, livre II, 662c-663e

2. Comment le dire : mythe et religion

A cela s'ajoute l'usage constant du mythe et de la religion chez Platon. Pour pousser les hommes à faire leur devoir, Platon n'hésite pas à inventer toutes sortes de fables. Certaines de ces fables sont extrêmement proches des dogmes de la religion chrétienne, si bien que l'on peut voir en Platon un fondateur du christianisme au même titre que Jésus. Hannah Arendt remarque par exemple que Platon est celui qui a *inventé l'enfer comme instrument politique* : l'enfer a été inventé par Platon comme une menace dans l'au-delà, au terme d'un jugement dernier, pour pousser les hommes à être justes ici-bas.

C'est le sens du « mythe d'Er » que Platon raconte à la fin de la *République* : Er était un guerrier mort au combat mais qui revint à la vie après douze jours. Il raconta ce qu'il avait vu dans l'au-delà. A peine détachée de lui, son âme s'était mise en chemin avec d'autres âmes. Elles arrivèrent à un endroit où il y avait deux ouvertures dans la terre et deux autres dans le ciel. Des juges siégeaient et rendaient la justice. Les peines étaient décuplées. Les âmes qui avaient été injustes durant leur séjour sur terre étaient condamnées à descendre à gauche sous terre et à y errer pendant 1000 ans. Les justes, au contraire, montaient à droite vers le ciel et recevaient des récompenses proportionnelles à leurs bienfaits. Des deux autres ouvertures arrivaient des âmes qui avaient purgé leur peine où consommé leur récompense. Après un séjour dans la plaine, les âmes furent conduites à un endroit où on leur demanda de choisir leur prochaine vie. Celles qui venaient du ciel se trompaient (elles choisissaient des vies injustes et agréables : des vies de tyrans, etc.), alors que celles qui venaient de terre faisaient le bon choix (car elles avaient été dressées par les souffrances endurées). Ainsi pour la majorité des âmes il y avait permutation des vies bonnes et des vies mauvaises. Certains, dégoûtés de l'existence humaine, choisissaient des vies animales. Ulysse, guéri du désir des honneurs par le souvenir de ses souffrances passées, choisit la vie d'un homme simple, voué à son travail. Puis les âmes furent menées dans la plaine du Léthé (oubli, en grec). Les âmes burent l'eau du fleuve Amélès (insouciance). Les âmes établirent le campement et s'endormirent. A minuit, il y eut un coup de tonnerre, un tremblement de terre, et les âmes furent transportées vers leur lieu de naissance.

Et Platon conclut ainsi : « nous nous appliquerons à mettre en œuvre la justice de toutes les manières avec le secours de la raison. Ainsi nous serons des amis pour nous-mêmes et aussi pour les dieux, durant notre séjour terrestre autant qu'après, lorsque le moment sera venu de récolter les trophées de la justice, à l'instar des athlètes victorieux qui défilent au stade. C'est

ainsi que durant cette vie et au cours de ce voyage de mille ans que nous avons décrit, nous trouverons bonheur et succès dans notre vie. »⁴

C. L'idée de devoir absolu

Kant distingue des impératifs hypothétiques et des impératifs catégoriques. Un impératif hypothétique prescrit d'accomplir une certaine action *si on veut obtenir un certain effet*. Tel est le genre de « règle » données par un livre de cuisine ou par un professeur de tennis. Le devoir moral, en revanche, ne se présente pas comme un devoir relatif à un but : il se veut au contraire catégorique, inconditionné, absolu.

Mais comment comprendre un tel devoir absolu ? Un tel énoncé – « Tu dois » – semble dépourvu de sens. Il ne décrit pas un fait. Si nous analysons le monde et que nous en élaborons la description et l'explication, nous ne verrons jamais apparaître la proposition « tu dois ». Aucun fait, aucun acte n'apparaît comme « moralement nécessaire ». Tout au plus peut-on observer une nécessité naturelle, celle de la causalité qui régit les phénomènes. Mais ce n'est pas du tout en ce sens que l'on parle de devoir moral.

Il y a une rupture entre l'ordre des faits et l'ordre du devoir, entre ce qui *est* et ce qui *devrait être*. Et on ne peut déduire le *devoir être* de l'*être*.⁵ L'idée d'un devoir absolu semble donc nous échapper totalement, ou en tout cas échapper totalement à la description scientifique des faits.⁶

Comment peut-on donc comprendre cette idée de *devoir absolu* ? Qu'est-ce que cela peut signifier de dire qu'un homme *doit* faire ceci ou cela, indépendamment de toute fin à atteindre ? Prenons un cas concret : « Tu ne dois pas tuer. » A l'obscurité mystique de l'idée d'un devoir absolu répond la limpidité évidente d'un tel énoncé. Il est évident que les énoncés moraux visent à protéger les autres hommes et à faire respecter une forme de justice : dans ce cas, il s'agit de ne pas tuer autrui. L'origine du devoir semble transparente : le désir qu'ont les autres de survivre. On peut donc soupçonner que tout « Tu dois » est un « Je veux ». Si « je dois » faire quelque chose, ce ne peut être que parce que quelqu'un, quelque part, veut que j'agisse ainsi. L'idée de devoir absolu est peut-être donc tout simplement née d'un devoir relatif dont on a perdu de vue la fin qu'il vise. Un devoir absolu serait un « principe », c'est-à-dire un moyen dont on a perdu de vue la fin qu'il vise. Ce qui revient à dire que l'idée d'un devoir absolu n'est qu'une illusion née de l'oubli de la fin visée.

La religion permet de donner un sens plus fort à l'idée de devoir absolu en faisant de Dieu le fondement du devoir. Ici encore, le « Tu dois » repose sur un « Je veux » : il est la volonté de Dieu. C'est le caractère absolu de Dieu qui fait que sa volonté, c'est-à-dire le devoir, est absolu. L'idée de devoir absolu n'a donc de sens que dans le cadre religieux. Pour reprendre la formule célèbre de Dostoïevski : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. » Si Dieu n'existe pas, nous n'avons de devoirs que dans la mesure où nous craignons la punition des hommes ou notre propre mauvaise conscience. La seule substance du devoir est alors la volonté des autres. Il ne faut renoncer à son égoïsme qu'au profit de l'égoïsme d'autrui. Pour reprendre la formule du Marquis de Sade, c'est l'« extravagance du système déifique » qui nous fait croire à un bien et un mal existant en soi.

D. Morale et société

**Fomesoutra.com**
sa soutra !
Docs à portée de main

⁴ Platon, *République*, livre X, 614b-621d.

⁵ Hume remarquait que les traités de morale commençaient par décrire ce qui est, puis, à un moment donné, passaient de cette description des faits à ce qui devrait être. Or rien ne permet de passer logiquement de « *is* » à « *ought* », c'est-à-dire de l'être au devoir être.

⁶ Cf. le texte de Wittgenstein de votre manuel, p. 474-475.

La morale est « l'instinct du troupeau » : elle vise à défendre l'intérêt du groupe contre l'intérêt individuel. (Nietzsche) L'autorité morale vient de la société. (Durkheim) Le moyen dont se sert la société pour soumettre les individus est l'introjction de la cruauté, c'est-à-dire la mauvaise conscience, incarnée dans le surmoi. (Freud) Nous pouvons détailler l'analyse freudienne du dispositif psychologique et social que constitue la morale :

Selon Freud, les penchants agressifs des individus s'opposent à la cohésion sociale. Mais par la culture (éducation), l'agression est intériorisée, renvoyée d'où elle est venue, dirigée contre le moi propre. L'interdiction de certains désirs par le père impose le renoncement et suscite un penchant à l'agression. Cette agression doit être refoulée à son tour.

On sort de cette situation économiquement difficile en accueillant en soi, par identification, l'autorité inattaquable, laquelle devient le surmoi et entre en possession de toute cette agression qu'enfant on aurait aimé exercer contre elle. La sévérité originelle du surmoi n'est pas celle qu'on a connue du père ou qu'on lui impute, mais celle qui représente notre propre agression contre lui. Le moi se divise ainsi en un moi et un surmoi, le surmoi étant l'instance qui dirige l'agression contre le moi. La tension entre le surmoi sévère et le moi qui lui est soumis est la conscience de culpabilité. C'est donc avec le surmoi qu'apparaît la conscience morale.

Le mal est donc au début ce pour quoi on est menacé de perte d'amour (d'abord l'amour du père, puis l'amour des autres) ; c'est par angoisse devant cette perte qu'il faut éviter le mal. Cette angoisse devant la perte d'amour est l'angoisse « sociale ».

Le sentiment de culpabilité est l'expression du conflit d'ambivalence, du combat entre Eros et Thanatos, entre le besoin d'amour et l'agressivité, entre les penchants égoïstes et le devoir d'être altruiste. C'est la perception de la tension entre les tendances du moi et les exigences du surmoi qui produit ce sentiment de culpabilité. Ce conflit est attisé par la vie en commun. La culture ne peut réunir les hommes que par accroissement de leur sentiment de culpabilité, qui finit par atteindre des hauteurs difficilement supportables. Le sentiment de culpabilité est le problème le plus important du développement de la culture. Le prix à payer pour la culture est une perte de bonheur, à cause de l'élévation du sentiment de culpabilité.

L'humanité aussi produit un surmoi, qui pousse au développement de la culture. Les « pères » de l'humanité sont certains personnages exemplaires – qui sont souvent raillés et maltraités de leur vivant (ex : Jésus). Le surmoi-de-la-culture a des exigences. Concernant les relations des hommes entre eux, cette exigence se manifeste sous la forme de l'éthique. De tout temps, on a attaché la plus grande valeur à cette éthique, comme si on attendait précisément d'elle des performances particulièrement importantes. Sa fonction est d'atteindre un commandement du surmoi afin d'écarter le plus grand obstacle de la culture, le penchant à l'agression. C'est ainsi qu'elle produit des commandements du type « aime ton prochain comme toi-même. »⁷

⁷ Toute cette analyse est développée par Freud dans *Le Malaise dans la culture*, VII et VIII.