

## LES PERILS DE LA MORALE

Lorsque Cicéron lançait aux hommes de son temps le cri par lequel il voulait condamner la défectuosité de leur conduite morale, «*O temporal ô mores*» (\*), il ne se doutait pas que l'écho de son désespoir retentirait dans tous les siècles. Y a-t-il un domaine de pensée, un lieu de réflexion où l'échec soit aussi manifeste qu'en morale? Non seulement on peut constater que la morale semble peu pratiquée, mais aussi que les personnes qui suivent la morale ou bien paraissent relever d'un autre univers ou bien servent de victimes aux fripons. On ose si peu faire l'éloge de la vertu que l'Académie française a renoncé au discours annuel qui lui était consacré.

L'accomplissement de l'obligation morale fait appel, dit-on, à la liberté, à la raison, à la responsabilité. Ces références paraissent être la caractéristique de la condition humaine. On s'affirmait dans son humanité en exprimant, par sa conduite, une conséquence de l'affirmation de sa propre pensée. Est-ce toujours le cas, lorsque la société propose, je veux dire impose, des types d'explication grâce auxquels l'homme sera délivré de toute prise en charge de lui-même. C'est le groupe, l'environnement, la société qui sont les coupables. On se redonne de l'innocence en rejetant l'accusation sur les fantasmes venus d'ailleurs, qui vous libèrent de toute pensée sur soi-même. Si vous ne reconnaissez pas cela, vous êtes en dehors de la modernité. Mais la modernité ne peut-elle par être aussi une forme de décadence?

---

(\*) CICÉRON, *Catilinaires*, I, 1; *Verrines*, IV, *De signis*, 25, 56. Que l'on songe aussi<sup>1</sup> aux premières lignes de la *Religion dans les limites de la simple raison* de Kant (A. K.<sub>5</sub> VI, 119; *Pléiade*, III, 29).

Disons encore que l'homme a trouvé la possibilité de se décharger autrement de la tâche de réfléchir lui-même. Pour être véritablement actuel, j'aurais dû placer ici les résultats d'un sondage portant sur l'opinion d'un échantillon supposé représentatif à propos de la façon dont nos contemporains jugent la morale. A partir de là, on établira l'état de la moralité de la société et on classera les options morales d'après les réponses données. On fera, dit-on, un bilan. Les plus audacieux parleront de diagnostic et s'efforceront d'apercevoir une évolution pour demain. Il sera consolant de se trouver avec la majorité énoncée par le sondage; on se sent ainsi bien intégré dans le groupe et bien adapté à la vie sociale. On peut échapper sans inquiétude à tout jugement de valeur, Faut-il encore réfléchir, quand les opinions sont codifiées et que la seule donnée que l'on souhaite obtenir consiste dans le pourcentage de personnes qui ont les mêmes options que soi? Reconnaissons toutefois que ces opérations s'appellent des sondages *d'opinions*.

Or l'opinion, qui s'énonce sans réflexion, ignorera ce qu'est la morale et ce en quoi elle rencontre des périls. Pour le savoir, il faut réchauffer la pensée et éveiller l'esprit critique; il faut demander à l'homme de réfléchir sur sa propre condition et sur les enjeux de sa pensée. L'homme est cet être à qui rien n'est donné d'avance. Même si les religions révélées lui proposent des compréhensions de sa situation; même si les groupes sociaux lui suggèrent des modèles, il lui faut les maîtriser par son jugement et les réaliser par sa conduite. L'homme ne sera ce qu'il est et ce qu'il doit être que par sa pensée et par son action. Le refuser sera retomber dans la barbarie et dans l'animalité.

La morale est donc la constatation selon laquelle l'homme est ce qu'il lui faut être et la formulation de cette obligation à être un devoir-être. C'est pour cela que la véritable philosophie s'origine dans la morale et que la métaphysique ne peut faire l'économie de la réflexion morale. Or la morale n'arrive pas à l'homme dans un catalogue de devoirs; elle est d'abord à l'oeuvre dans l'interrogation de l'homme sur sa propre condition, dans l'effort mis à trouver toutes les possibilités de se réaliser.

Nous chercherons donc conjointement la manière dont nous rencontrons nos propres exigences de réalisation, au contact de la vie réelle, c'est-à-dire dans la vie communautaire, qui est le lieu où les périls deviennent manifestes et qui sont les occasions et

les risques d'échouer. Vraisemblablement, nous aurons des moments d'étonnement.

\*

La morale élémentaire, qui est d'abord sociale, commence par renonciation d'interdits et la moralité est distribuée selon la soumission et l'obéissance\* L'interdit est la part que la personne reconnaît à ce qui n'est pas elle et qui la dépasse pour limiter sa subjectivité et faciliter, en échange, son insertion sociale et culturelle. Il est d'abord l'obéissance de l'enfant, puis il est la part de pression que les sociétés imposent à chacun. Cet interdit conduit à une victoire sur sa subjectivité <sup>(2)</sup>. Il est associé à une tension et à une contraction sur soi, dans la mesure où il est un frein pour mes désirs. Mais il indique que l'individu ne peut pas être un absolu, qu'il participe à une vie collective et que celle-ci est présente dans les individus, par de telles obligations.

Ces interdits ont donc, en principe, une signification collective visant l'intégration des personnes dans une communauté. La société peut alors compenser l'aspect de contrainte par racceptation en elle-même des personnes qui s'y soumettent, tout comme elle peut le renforcer à l'égard de ceux qui répugnent à jouer le jeu social. Alors, d'une façon diffuse ou d'une façon organisée, elle pratiquera un système de sanctions qui seront autant de rejets. En revanche, pour ceux qui s'y soumettent, les interdits joueront un rôle de code, pour établir des communications à l'intérieur de la collectivité. Dès le départ, donc, on n'est pas libre de se donner des interdits de son choix. On est d'abord marqué par l'appartenance à des groupes, même si la pluralité des groupes fait que l'on peut privilégier la prégnance de celui-ci, plutôt que de celui-là.

Mais c'est par ces interdits que la société conservera son caractère de permanence. L'interdit est donc ce qui permet à la société de durer; il a ainsi une valeur de protection. En ce sens, sa nécessité précède toute constitution de société, puisque sans lui aucune vie sociale ne serait possible. L'interdit n'est donc efficace que dans son rapport à la communauté et celui qui participe à cette communauté ne peut pas ne pas se soumettre à ses obliga-

---

<sup>(2)</sup> BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses universitaires de France, 1941, p. 14; édition du centenaire, p. 991.

tions, sinon il compromettrait la vie même de son groupe. L'interdit est donc plus qu'un simple fait; il est au fondement de la constitution du groupe» Dès que ceci est compris, l'interdit possède un sens moins négatif, puisqu'il est le chemin même de l'intégration dans le groupe.

Cependant, renonciation d'un interdit n'a de sens que parce que l'homme peut ressentir l'envie de le transgresser; On ne le sait que trop depuis l'incident du fruit paradisiaque défendu. La loi et le péché sont inséparables <sup>(3)</sup>. Y a-t-il beaucoup d'interdits qui n'ont vraiment jamais suscité l'envie de les transgresser? Alors momentanément la société doit permettre cette transgression. On peut se moquer des réalités respectables durant les fêtes du Carnaval, tout comme il est licite de tuer pendant les guerres. Cependant, ces hiatus sont là pour renforcer l'importance de l'interdit, puisque celui-ci aura vite fait de retrouver ses droits, aux yeux d'une conscience devenue plus calme.

Le principe de l'interdit est donc le respect d'autrui, à l'intérieur d'une collectivité donnée. Le rejeter une manière de mettre en péril cette collectivité, au nom d'un irrationnel dont la personne deviendra la première victime, puisqu'elle affaiblira le groupe auquel elle appartient. L'irrationnel de la transgression nous rappelle aussi que le véritable vouloir a pour corollaire la nécessité de ne pas vouloir ce qui s'y oppose. Il n'y a d'action possible que par le rejet de l'action contradictoire. Faute d'être discipliné, je risque la perversion même de ma volonté <sup>(4)</sup>. L'interdit est alors le blocage d'un désir irréfléchi pour inciter à la réflexion sur le sens de son action.

Mais comme il y a pluralité des groupes sociaux auxquels je participe, certains pouvant même être plus idéaux que réels, il deviendra possible de faire jouer les interdits les uns contre les autres ou bien pour satisfaire des désirs disproportionnés et trouver une justification dans la référence à un idéal social, ou bien pour mettre en cause l'interdit et les valeurs qui y sont associées. L'interdit n'a donc pas de signification limitée à lui-même. Il est un moyen pour accéder à la morale. Celle-ci ne peut s'en passer;

---

<sup>(3)</sup> PAUL, *Épître aux Romains*, VII, 7-8.

<sup>(4)</sup> Eliane AMADO-LEVI-VALENSI, *Le temps dans la vie morale*, Vrin, 1968, p. 92.

toute suspension des interdits est dommageable à la pédagogie du vouloir et à la pratique de la vie communautaire. C'est donc bien un péril et le premier\* La vie morale ne peut s'y limiter» Pour reprendre le premier commandement du *Décalogue*, c'est comme *si* le fait de ne pas être polythéiste libérait de obligation d'aimer le Dieu unique»

L'apprentissage de la volonté doit donc déboucher sur une pratique selon laquelle les actes d'une personne cessent d'être le jouets du temps qui s'écoule. La durée de la personne ne doit plus être constituée d'incitations ponctuelles venant des événements ou des circonstances; elle doit trouver maintenant son principe d'unification dans la personne elle-même. La morale ne peut donc qu'échouer avec des esprits fatigués, ennuyés, cherchant des dérivatifs dans le spectacle du monde, incapables de reprise sur soi. Elle se dissout dans une sensibilité désordonnée, dans une mélancolie dissolvante ou une curiosité discontinue, comme le montrent certains aspects de *Y Adolphe* de Benjamin Constant. Il n'y a plus de fidélité à autrui parce que manque d'abord la fidélité à soi-même. L'incertitude *est* recherchée comme compensation à la vacuité de soi-même; le divertissement *est* alors la façon de disposer de son temps. Il n'y a plus de *sentiments* durables, mais une succession d'impressions fugitives. L'intensité de l'agitation doit compenser la pente de densité du sentiment personnel; il y a ainsi disparition de l'unité intérieure.

Dans le même mouvement vont disparaître la continuité de la conscience: le passé ne sera plus le vivier mental utilisé pour établir des jugements comparatifs et l'avenir ne sera plus le domaine des projets. Ce personnage reste bien attentif à sa psychologie, mais il ne peut l'intégrer à une réalité personnelle. «Tout en ne m'intéressant qu'à moi, je m'intéressais faiblement à moi-même» <sup>(5)</sup>. Le besoin de sensibilité ne peut plus se satisfaire, car il est toujours en éveil et ne trouve plus la possibilité de s'unifier et de se stabiliser. La personne s'atomise et les rapports avec autrui deviennent impossibles. Il n'y a plus de lieu intérieur où l'on puisse rencontrer autrui et il n'y a pas d'histoire commune

---

<sup>(5)</sup> Benjamin CONSTANT, *Adolphe*, chap. I (*Oeuvres*, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 119137, p. M).

que l'on puisse réaliser avec un autre» Il ne peut y avoir que conflits, incompréhensions, puisque les sensations fugitives n'ont pas le temps de devenir une expérience personnelle pour pouvoir être partagées. Il y a dislocation de la pratique personnelle comme de la pratique sociale.

Comme on le voit, cet échec a son origine dans le refus d'un devenir articulé à une réalisation de soi. On se contente d'être, ou plutôt de se faire être par l'environnement, au lieu de vouloir devenir quelqu'un. On ne veut pas savoir s'il y a en nous un monde intérieur qui n'attend que notre complicité pour naître et se développer. Pour cela, il faudrait que notre sensibilité se transformât d'abord en vie du sentiment pour que celui-ci en vienne à nourrir des idées. Nous devons donc accepter d'utiliser le temps pour réaliser une sorte d'organisation psychique et spirituelle de soi-même. On peut dire alors que la morale demande une mise en rapport de tout ce que nous sommes, pour que chaque acte volontaire puisse exprimer, dans leur diversité, toutes les nuances de notre caractère, dans leur étagement de significations. Ce que notre activité manifesterait pourra alors être compris par ceux des autres qui auront obtenu les mêmes résultats et la vie morale deviendra insensiblement une vie sociale, constituée par des échanges de l'esprit. La vie de l'esprit s'est mise en ordre et cet ordre est accessible par autrui. Le péril de la morale vient donc ici du refus d'établir un équilibre entre la sensibilité et la mise en forme par une personne de ses possibilités. Cette mise en ordre reste la seule façon pour une personne de se comprendre elle-même et de communiquer avec autrui. Cette mise en ordre était, dans un premier temps, proposée par le système d'interdits des groupes sociaux. Il faut que l'homme puisse en constituer pour soi-même une transposition, en l'organisant dans son psychisme <sup>(6)</sup>. C'est à ce prix que l'on accède à la maturité éthique\*

---

<sup>(6)</sup> *Ibidem*, chap. V (p. 43): même dans une 'liaison' qui dure, on voit se constituer une réalité elle-même durable de l'être qui l'organise. «Elles deviennent à notre insu une partie si intime de notre existence». Voir Ian W. ALEXANDER, *La 'morale ouverte de Benjamin Constant*, in *Studi in onore di Carlo Pètrini*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1963, pp. 396-410 ou *French Literature and the Philosophy of Conscipusness*, Cardiff, University of Wales Press, 1984, pp. 30-59.

Mais ni l'apprentissage du vouloir, ni la constitution d'un devenir personnel ne sont suffisants pour donner à une vie une dimension pleinement morale. Il faut encore pouvoir accepter ce que la nature nous a donné pour y insuffler les exigences de l'esprit. Cela s'appelle réaliser sa propre destinée. On ne peut le faire qu'en exhaussant le donné naturel au souffle du spirituel, dans une tension et une progression sans cesse reprises. La nature est donc donnée, tandis que l'esprit est à promouvoir, à partir de ce donné. A partir de ce qu'elle a (sa nature), la condition humaine doit se donner ce qu'elle n'a pas encore, ce qui ne sera pas sans elle, la vie de l'esprit. Mais cela semble nous attendre, à tel point qu'on semble le reconnaître lorsqu'on *Y atteint*. La volonté ne se libère pas de son origine naturelle, mais elle la traduit en termes de spiritualité. C'est parce qu'elle s'articule à la nature que la volonté doit faire effort; mais c'est parce qu'elle rejoint l'esprit que cet effort se présente comme une libération, au moment où l'activité devient plus intérieure. Alors la volonté semble se transformer en activité spirituelle et devenir comme un abandon confiant à ce qui demandait à être, en nous, et en quoi nous nous reconnaissons.

Nous avons l'impression de faire passer ce que nous possédions de fini dans la perspective de l'infini et de *sentir* que cela relève de notre initiative. C'est comme si nous participions à la réalisation d'un acte spirituel qui à la fois nous englobe et nous dépasse. La démarche de notre volonté et de notre dynamisme finit par produire l'intelligibilité de notre être. Nous accédons à nous-mêmes en esprit et en *vérité*.

La morale échouera lorsque la volonté perverse obscurcira la compréhension de nous-mêmes et s'efforcera d'échapper à notre réalisation. Il suffit, dit-on alors, de rester dans le domaine des pulsions naturelles et de supposer qu'elles sont seules caractéristiques du sujet qui ne doit ni les rendre signifiantes, *ni* les penser dans leur dépassement vers plus de liberté. L'homme n'aura plus alors que des fins particulières et s'enfermera dans le réel, au lieu de chercher, dans une sorte d'espace intérieur, à le situer, le comprendre et le juger. C'est dans cette démarche que l'esprit devient créateur, en imprimant aux forces du vouloir un élan qui les porte au-delà d'elles-mêmes (<sup>7</sup>). Dans le cas inverse, il se contente de

---

C) Louis LAVELLE, *De l'acte*, Aubier, 1937, p. 535.

*répéter* ce que la nature fait, sans y participer autrement que par une soumission qui en exclut toute intelligibilité.

La réalisation de notre propre destinée n'exclut pas ce que nous sommes naturellement, sinon elle s'effectuerait dans le vide. Elle est donc la recherche du dépassement infini de notre esprit, à partir du fini de notre nature. Ce rapport avec le fini *est* comme le *tempo* caractéristique de notre être, selon lequel nous cherchons à concevoir nos possibilités et à les mettre en oeuvre. Ces possibilités seront les circonstances dans lesquelles il nous sera donné de réaliser le bien, c'est-à-dire ne nous montrer généreux. Cette disponibilité pour tout ce qui a de la valeur nous montrera que nous sommes appelés à nous réaliser et à nous dépasser, l'un ne pouvant se faire sans l'autre. C'est le lien avec la valeur qui fait de l'homme véritablement un esprit; mais la valeur n'a de sens que si je convertis sa transcendance en immanence, ou, pour le dire plus simplement, je la fais exister dans une expérience humaine <sup>(8)</sup>. J'ai alors compris que ma destinée était ma possibilité propre et cette possibilité j'en ai fait mon être <sup>(9)</sup>. Nous pensons notre possible avant de nous l'incorporer. Nous sommes, en ce sens, présence à nous-mêmes tout autant qu'absence, puisque nous devons chercher ce que nous avons à être. Cette absence n'est pas pour autant une déficience, car elle est d'abord une présence intime à soi-même en même temps qu'elle devient le principe de notre réalisation.

Ne pas accepter ces requêtes de notre esprit est faire échouer la morale, en *même* temps que trahir notre originalité personnelle.

\*

Il faut maintenant aborder un aspect plus subtil des périls que court la morale; mais il est déjà connu sous la dénomination de pharisaïsme <sup>(10)</sup>. Cependant, il y a sans doute lieu de préciser ce que l'on entend par là. Dans un autre contexte, le pharisien s'appelle Narcisse, C'est la conscience blanche qui s'introspecte

---

(s) PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, &

(<sup>9</sup>) Louis LAVELLE, *De l'âme humaine*, Aubier, 1931, p. 546.

(10) LUC, *Evangile*, XVIII, 944.



et s'*établit* comme une «belle âme». Cette conscience est folle qui ne sait ce qu'est la conscience, c'est-à-dire une recherche de ses problèmes et de la nature de ses efforts. Elle confond la pureté avec le besoin de purification et croit que, pour elle, tout est accompli. Cette conscience ne peut être que lumineuse, puisqu'elle n'a plus besoin de se heurter aux difficultés de l'action. La morale n'est plus alors qu'une contemplation des vertus et cette contemplation se fait à l'intérieur du sujet lui-même, oubliant que cette conscience ne dispose de lumière que celle qui lui est donnée par les bonnes actions effectuées, si précisément elles sont effectuées.

Le pharisien est celui qui parle, qui commence par se parler à soi-même. La fonction de ce discours est de se donner bonne conscience, en considérant pour lui le bien comme n'étant plus à faire et en en tirant une satisfaction totale. Le discours n'a pas besoin de provoquer le réel pour savoir s'il est dans la vérité; il se dit dans la vérité et se dispense de la vérifier. La pureté de l'idéal moral ne peut que justifier le discours que l'on se tient à son propos et convaincre que l'on en est le dépositaire, tout comme le préposé à sa défense. Cet idéal est ainsi comme exfolié du réel où il faudrait le faire vivre, en même temps que séparé de celui qui voudrait y lire sa pureté intangible. Le discours sur la perfection n'est plus une invitation à se perfectionner, mais une conduite de contemplation où le sujet et l'objet de la contemplation se confondent.

Alors, insensiblement le pharisien glisse dans le domaine de la fiction. Il devient le Don Quichotte de la morale, celui qui considère l'idéal comme le lieu d'une rêverie satisfaisante et se refuse à l'envisager dans son rapport avec la réalité. Il faut avant tout que la considération de l'idéal donne une bonne conscience de soi et qu'elle joue en tant que calmant et non en tant que provocation à l'action. Il s'agit donc d'abord de se donner confiance en soi-même en se considérant comme un modèle de vertu, l'incarnation même du bien. Il s'agit aussi de maîtriser les conditions mêmes de l'action en les niant. Il n'y a plus rien à effectuer, puisque l'on possède d'avance toutes les caractéristiques de la vertu. Le temps et ses incertitudes ne sont plus à craindre, car il est inutile de s'engager dans quelque action que ce soit; la morale est achevée et incarnée. Il suffit de se regarder pour s'en convaincre. La morale devient un spectacle que ce cabotin se donne à lui-même.

Puisque cette démarche est d\*auto~satisfaction et qu'elle *est* comme un blocage en soi-même, est-il besoin de remarquer que les conduites altruistes ont disparu. Comme notre fanfaron de la morale a toutes les qualités, il lui est devenu inutile d'être bon et généreux. Autrui ne doit rien en attendre, mais en revanche il aura le devoir de participer au délire de satisfaction. Il devra admirer la vertu supposée, sinon il sera méprisable en ne sachant pas reconnaître où est véritablement le bien.

La morale, au lieu d'être le principe d'une action, en *est* l'inverse, Elle se pare des attributs du savoir et de l'intellectualité; elle est un savoir supposé et non le principe d'une activité. C'est en cela qu'elle apparaît ici comme hors du temps. Elle est immuable et d'emblée parfaite, puisqu'elle n'a pas à se confronter aux difficultés de la vie concrète. Il n'y a plus à vouloir; il n'est que de savoir en quoi peut consister le bien. Le vouloir peut se mettre en chômage, puisque la personne n'a plus à se réaliser. Ce qu'elle sait de bien coïncide à son être. *Et itis sicut dii*; le pharisien est sorti du temps; il est l'être du bien réalisé; il est comme un dieu. Le temps lui-même ne doit pas être utilisé pour un effort de lucidité; la vertu n'a pas à se mettre en question.

Si la confusion entre la vie intellectuelle et la vie morale peut conduire à ce péril qui fait que l'on préfère contempler le bien en soi plutôt que le réaliser, il y a encore une autre confusion qui sera tout aussi préjudiciable. Elle renverra la morale à la vie intérieure, qui peut être le lieu de la *piété*, mais n'est pas celui de la morale. Ici encore il y aura confusion de valeurs. La morale a besoin de l'extériorité pour se réaliser; elle doit participer de l'existence, même si elle doit aussi être liée aux racines de notre être. Sans une pratique de l'action, elle n'est que tournoiement dans le vide.

Certes, la morale a besoin d'une certaine profondeur, celle qui permet la réflexion, la prise de distance par rapport aux choses superficielles de la vie, le refus du monde des apparences (*i<sup>11</sup>*). La conscience ne peut se contenter de sa vie ordinaire et doit s'efforcer de retrouver en soi aussi bien les exigences de l'esprit

---

*Q<sup>1</sup>*) Edmund HUSSERL., *La crise de la civilisation européenne et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, pp. 135-137.

que les requêtes caractéristiques de chaque esprit particulier. On passe ainsi du simple fait d'exister au sens profond que chacun doit donner à son existence, comme on le ressent lorsque celle-ci paraît approcher de son terme.

On voit se manifester un besoin de profondeur, à travers les pulsions de l'imagination, dès le désir de l'enfant d'aller voir à l'intérieur de son jouet; il est repris dans les mythologies prodigieuses en grottes ou en ventres de baleine. Ces images renvoient à un ressourcement, à une récupération d'énergie, à un souci de retrouver à l'intérieur une sensibilité qui reconforte et qui renouvelle <sup>(12)</sup>, La profondeur *est* le lieu où le cœur se réchauffe et d'où s'irradient des forces que les auteurs spirituels connaissent bien et dont ils ont souvent proposé des métaphores.

Cependant, une psychanalyse élémentaire montrerait facilement la compensation que cherchent les âmes faibles et fatiguées dans ce souci des profondeurs. On y verrait le retour à une vie prénatale dans laquelle toutes les difficultés de la vie sont épargnées, grâce à laquelle le milieu est toujours favorable et où il suffit de se laisser exister. Cette régression a donc l'aspect d'un refus d'affrontement de l'existence et d'une prise en charge des conflits auxquels il faut trouver une solution pour affirmer sa personne. Il s'agit moins alors de rechercher la mouvance originelle de son être que de se délivrer des tâches de son accomplissement, Il n'est plus question d'un effort d'approfondissement de soi-même; il suffira d'un lieu d'accueil pour esprits faibles.

Comme on se jouera la comédie à soi-même, on essaiera de devenir le sosie d'une âme assoiffée d'absolu et l'on s'endura la sensibilité de mélancolie. Mais l'absolu ne sera que le vide. L'espace intérieur *est* dépouillé de toute dimensionalité; il n'est plus fait que de trompe-l'oeil. Comme il faut bien occuper son esprit, on se jouera des intentions morales, en goûtant les bonnes dispositions sans penser à leur réalisation, car ce serait incompatible avec l'univers psychique dans lequel on se complaît, A l'inverse de l'auto-satisfaction qui se constitue un univers de discours pour

---

<sup>(12)</sup> Gaston BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Corti, p, 512: «L'intérieur rêvé est chaud, jamais brûlant. La chaleur rêvée est toujours douce, constante, régulière. Par la chaleur tout est *profond*. La chaleur est le signe d'une profondeur, le sens d'une profondeur».

exprimer la bonne qualité de sa pensée, le faux-profond rejette l'expression de sa sensibilité et cultive la confusion. Le discours est donné pour l'équivalent du superficiel; le profond est ce qui dépasse la clarté du discours.

Il ne peut donc y avoir que de l'obscurité dans cette profondeur. Elle sera condamnée à chercher tous les alibis possibles pour donner d'elle une image qui se voudra édifiante. Il s'agit de laisser croire que l'on a une parenté avec la sainteté et que son intimité est proche d'une authentique vie spirituelle. La véritable profondeur nourrit la pratique morale et rend attentif à autrui; les fantasmes de l'intériorité cachent la présence même d'autrui et enferment dans le solipcisme. Ce sont des problèmes qui ne se posent pas à la fausse profondeur; elle se croit parvenue en un lieu où la concrétude des actions n'a plus de signification. Elle se croit au milieu des anges, sans même se préoccuper du sort réservé à ceux qui veulent faire les anges.

Or la morale ne peut être que provocation au vouloir; ce qui signifie d'abord qu'elle ne peut exister que si je m'engage dans une activité. Elle est le contraire du laisser-aller, où le temps déposerait dans mon histoire des événements dont je serais le simple réceptacle. Ainsi, en voulant, je me veux, et, d'une autre façon encore, je prends possession de moi. L'acte du vouloir est ainsi l'acte simple par excellence, au sens où il suffit de vouloir pour vouloir et aussi parce que vouloir et se vouloir constituent la même démarche. La volonté est donc ce qui m'appartient totalement. Mais il ne suffit pas de dire que je me veux; il faut encore préciser ce que je veux pour moi. L'être est donc inséparable de ce qui a de la valeur; c'est la valeur qui nourrira mon être. Je peux vouloir pour moi la facilité ou la tension de l'esprit, le plaisir immédiat ou la recherche d'une plus grande perfection. L'expérience de la valeur s'inscrit ainsi dans une double possibilité où le refus d'honorer les requêtes nobles de l'esprit s'oppose à une plus grande affirmation de soi. La philosophie classique disait alors que le bien et le mal étaient relatifs et que l'un n'existait que par son opposition à l'autre. Si la vocation de l'esprit est de réaliser le bien, et parce que c'est sa vocation, le mal sera l'inverse. Rejetant le manichéisme qui les juxtapose, Augustin privilégie l'expérience du vouloir qui choisit et s'engage; il montre que le repérage du bien indique en même temps le mal et que le mal n'est connu comme

tel que par le pressentiment du bien <sup>(13)</sup>. Pour prendre référence à un autre auteur, Spinoza situe la relativité du bien et du mal dans la connaissance du deuxième genre où la recherche du rationnel est à l'oeuvre et où l'homme s'efforce de se conserver sous la conduite de la raison <sup>(14)</sup>. Lorsque l'âme se saisit du point de vue de l'éternité, elle ressent l'amour intellectuel de Dieu et se trouve alors seulement par delà l'opposition du bien et du mal <sup>(15)</sup>. Augustin avait déjà noté que la rencontre de l'homme avec la plénitude du bien transcendait et supprimait l'opposition entre bien et mal <sup>(16)</sup>. Seule la jonction avec le bien «éternel» peut donc annihiler la relativité du bien en du mal.

Ces remarques sont précieuses pour notre réflexion. Une approche authentique de la morale renvoie l'homme, comme on l'a vu, à une expérience de tension, à un engagement de soi envers les exigences axiologiques où rien ne va véritablement de soi. L'homme doit donc s'affirmer dans un effort pour être soi-même. Toute présentation autre de la morale *est* inexacte. Or, on la trouvera dans le rejet de l'un ou l'autre des deux pôles axiologiques. Au delà de l'étonnement premier, on s'apercevra encore que les négateurs de la morale côtoient les imposteurs de la morale. D'une part, se complaire dans la facilité et dans le mal aboutit à nier l'existence du bien et à le considérer comme un empêchement d'agir à l'usage des masochistes et des esprits bloqués, un exutoire pour les individus socialement passifs. Lorsque leur conduite se trouve en infraction avec la pratique commune codifiée par le droit, on les voit nier leur action ou la mettre au compte de l'inattention, ou bien on les voit s'enflammer comme si les impératifs du groupe n'étaient pas faits pour eux. Tous les responsables de la surveillance des grands magasins sont confrontés à de telles conduites. A l'inverse, les imposteurs de la morale que nous venons de reconnaître nieront toute influence du mal sur leur conduite contre ceux qu'ils ont besoin de croire marqués par le mal, pour mieux se persuader qu'ils sont inséparables du bien. La raideur de leur

---

<sup>(13)</sup> AUGUSTIN, *De duabus animabus*, VIII, 10. Voir KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, I (A. K., VI, 22; Pléiade, III, 33).

<sup>(14)</sup> SPINOZA, *Ethique*, IV, prop. 35-37.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, V, prop. 29-32.

<sup>(16)</sup> AUGUSTIN, *De vera religione*, XX, 39.

conduite doit montré: que le mal ne les atteint pas et la violence de leur attitude sociale qu'ils sont justifiés à leur propres yeux.

Comme on le voit, les attitudes de ces deux groupes de personnes relèvent du même principe: le refus de mettre en rapport le bien et le mal, comme cela s'expérimente dans la conduite humaine. L'affirmation univoque du bien ou du mal aboutit à une même négation du sens profond de la morale; on est passé par delà toute intervention du vouloir, qui se trouve bloqué, n'ayant plus à choisir et à engager le moi dont il doit être l'expression.

Ainsi l'autosatisfaction du pharisien comme la fausse spiritualité de celui qui paraît profond relèvent d'incompréhensions de la nature de la morale. Comment peut-on *faire* le bien si l'on ne considère pas que celui-ci n'existe que dans son conflit avec le mal? La morale n'existe que pour que le mal soit vaincu. On vient de le constater; il y a même inexistence de vie consciente *réelle* chez ceux qui choisissent de mal faire en niant qu'ils avaient à choisir entre un bien et un mal. Supposer que l'on est au-delà de ce conflit est aussi lourd de conséquences pour la morale que de supposer que l'on est en-deçà. Le pharisien et le faux spirituel, tout comme le délinquant, nient la réalité conflictuelle de la morale. Ils lui retirent la possibilité de progresser, c'est-à-dire d'être. Les fripons se dispensent de faire le bien. Mais nous venons de voir qu'il y a aussi une manière de se croire parfait qui évite de faire le bien <sup>(17)</sup>.

\*

Partons maintenant de la remarque selon laquelle il y a en l'homme une fonction psychologique qui permet de se donner du champ, d'instaurer une zone de liberté lorsque le réel *est* trop pesant. Il s'agit de «cette maîtresse et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours» <sup>(18)</sup>. Grâce à l'imagination,

---

<sup>(17)</sup> TOLSTOÏ, *Journal* 1er juillet 11902: «Si difficile qu'il soit de dissimuler la nécessité de faire le bien, les hommes par divers moyens détournés, astucieux, y parviennent» (*Journaux et carnets*, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, tome II, 11980, p. 899)« Kant disait déjà (*La religion dans les limites de la simple raison*, I, 3; A. K., VI, ,36; Pléiade, III, 50): «il (l'homme mauvais) fait des motifs de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale».

<sup>(18)</sup> PASCAL, *Pensées*, Brunschvicg 82, Lafuma 44

on peut de donner de soi une image qui est vraie en tant qu'elle recouvre une nostalgie que Ton nourrit, mais qui est aussi fausse, car elle semble montrer le désir réalisé, alors qu'il n'en est rien. Nous allons ainsi pouvoir dégager un autre type d'imposteur de la morale, le parfait imaginaire. Moins fanfaron que l'auto-satisfait, il *vit* dans son rêve une sorte de tranquillité qui est celle de la bonne conscience.

Notre homme prendra son apparence pour la réalité et s'y installera une agréable demeure morale. Il considérera peu à peu que son univers est le seul qui est pleinement conforme à la dignité morale et en rejettera tous les autres qui, selon lui, n'ont pas cette qualité. L'imagination satisfait son amour-propre et redouble le repli sur soi. Une sorte de cristallisation s'opère par laquelle chaque jugement et chaque action se parent de toutes les qualités, alors que le réel sera chargé de toutes les culpabilités, justifiant ainsi la qualification bienveillante que l'imagination vient d'élaborer sur soi.

Il sera facile de voir le défaut de cette fallacieuse imagination. Car l'imagination a bien un rôle à jouer en morale, pour résoudre les conflits de devoirs, par exemple un conflit entre la sincérité et la charité, lorsque dire la vérité à autrui risque de lui être préjudiciable. L'imagination devra intervenir pour trouver une solution qui permettra d'être attentif à la dignité d'autrui, sans renier l'attachement à la vérité. Dans cet effort de discernement, il s'agit de mettre dans l'action effectuée le maximum de bien. Mais cela *est* lié à une sorte d'inquiétude morale envers la valeur. Or notre imposteur ne veut pas être gêné, dans son monde imaginaire. De tels conflits seront par lui récusés. Il décidera que telle détermination est morale et non l'autre, dans une opposition sans nuance comme celle qui oppose son monde imaginaire au monde réel où sont englobés tous les autres. Hors de cet imaginaire, pas de salut!

Ainsi *est* refusée une démarche par laquelle on peut juger de la vérité de la conduite morale, au profit d'un monde monolithique qui n'est tel que par la crainte d'en être dépossédé. L'emploi de l'imagination relève bien d'une faiblesse; le lieu qu'elle a élaboré est un refuge aménagé en vue d'un confort mental. Rien ne doit venir le troubler; aussi il sera associé à une opiniâtreté dans la condamnation. On peut le faire avec bonne conscience, puisque l'imagination ne brode qu'autour de la perfection. Celle-ci *évite*

de s'interroger sur la duplicité qui est en jeu\* Puisqu'il faut être parfait, on se plaît à supposer qu'on l'est Tout le reste ne mérite que silence méprisant. Peu importe qu'on ne vive pas de la perfection; il suffit de manifester qu'on a choisi son camp.

Cette valeur donnée à la conduite imaginaire dispense de s'interroger sur soi-même; c'est une fonction psychologique anti-thétique qu'il faudrait utiliser. On peut ainsi éviter de remarquer ses propres limites et se croire pur de toute faute <sup>(19)</sup>. On se suppose non concerné par l'existence du mal dans le monde et on se considère en marge de toute la vie des pulsions et des incitations de la nature» Il vaut mieux s'en croire en marge, puisque nous avons indiqué que cette valorisation de l'imaginaire est associée à une faiblesse psychique qui préfère ne pas regarder le réel en face. On fera taire toute vie de sensibilité et on s'identifiera à un être de froideur. Un psychanalyste parlerait de surmoi incarné. Au lieu d'être une idéalisation de la morale, il s'agit bien plutôt, comme on l'a vu, de la compensation d'une insuffisance de soi-même. La perfection, dans la condition humaine, n'a de sens que si elle est vécue comme perfectionnement <sup>(20)</sup>. Le sens humain de la perfection est ainsi contesté par celui qui veut s'en faire le témoin.

La considération de ce qu'il imagine comme le bien conduit notre personnage à une simple répétition d'actes dans lesquels sera supposée se manifester la qualité de son être. Mais la vie morale véritable est faite, à l'inverse, de (nouveau)tes incessantes parce que cette vie *est* ouverture aux circonstances et aux personnes à propos desquels il faudra mettre dans le monde un maximum de générosité. L'apôtre Paul a déjà noté que la perfection, même la perfection authentique, *n'était* pas suffisante et qu'elle avait besoin d'être irradiée par la charité <sup>(21)</sup>. A plus forte raison une perfection supposée, qui a besoin de se durcir pour se convaincre de son existence, ne sera pas soucieuse de la réalité d'autrui.

---

<sup>(19)</sup> Psaume, XIII, 3; Job, XIV, 4. Ces textes portent sur le thème: il n'y a personne qui<sup>1</sup> fasse véritablement le bien; personne n'est parfait.

<sup>(20)</sup> Max SGHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, 1861, pp. 164-65.

<sup>(21)</sup> PA/UL, *Epître aux Colossiens*, III, 14: «*Super omnia autem haec<sub>3</sub> caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*».



Au lieu d'être l'objet d'attention, comme la morale la moins exigeante le rappelle, autrui sera régulièrement repoussé, en tant qu'il représente des écarts par rapports à l'idéal de perfection. Parce que cette fausse perfection ne se nourrit pas à la véritable, une théologie morale ajouterait au Parfait lui-même, elle laisse s'insinuer en elle-même le mal, sous la forme du mépris du prochain, à travers des pensées perverses et des conduites hostiles <sup>(22)</sup>. On voit maintenant le fruit que porte cet arbre. Non seulement il n'est pas capable d'honorer les requêtes de la morale en étant attentif à autrui, mais de plus il les pervertit en manifestant de l'hostilité envers ceux qui rapprochent. Il les éloignera en leur refusant la condition de semblables; ils ne seront que des parias. Mais le principe de ce comportement étant l'erreur et le mensonge, cela ne pouvait aboutir qu'à l'intolérance <sup>(23)</sup>.

Notre faux dévot de la perfection morale croit donc qu'il a terminé son chemin et qu'il est parvenu au bout de la problématique morale, en la niant. Il a besoin de se le faire croire. Il utilisera pour cela le spectacle d'autrui en le jugeant enfermé en un monde d'imperfections. En fait, alors que les autres vivront de leur vie normale d'efforts vers le bien, *il* s'emprisonnera dans un univers mental qui devra être fermé à tout étranger, sous peine de s'écrouler. A partir de là, tout lui sera objet de scandale. Il s'effarouchera pour peu; le saint, lui, est insensible au scandale, alors que l'importeur de la morale y manifeste sa fragilité. Chez lui, l'esprit n'est pas articulé avec la valeur; il défend la valeur d'une façon d'autant plus ostensible qu'il se soupçonne malgré lui de faiblesse. En revanche, l'esprit qui incarne bien la vertu ne s'offusque pas si facilement; car il se sent moralement fort. Notre fanfaron attaque le spectacle du mal, parce qu'il sait qu'en lui l'imprégnation du bien est fragile. Cette attaque est d'autant plus vive qu'il s'agit d'abord de se défendre soi-même, plutôt que d'affronter la faiblesse morale d'autrui <sup>(24)</sup>. En effet, la valeur

---

<sup>(22)</sup> Martin BUBER, *Gog et Magog*, Gallimard, collection Idées', p. 261.

<sup>(23)</sup> Rousseau applique cette même remarque à la religion des Lamas, des Japonais et au catholicisme romain (*Contrat social*, IV, !8).

<sup>(24)</sup> René LE SENNE, *Le scandale*, in *Uexistence*, Gallimard, 1945, pp. 1127-155.

morale devient le lieu de l'interrogation proposée par le scandale suscité par le pseudo-parfait; il craint alors que l'interrogation puisse se retourner contre lui-même. Il lui faut donc être agressif envers ceux qu'il accuse. Il serait donc dangereux de proposer de regarder l'oeil d'autrui si, en définitive, c'est son propre oeil qu'on allait regarder, avec ce qu'il contient,

<sup>1</sup>Ce blocage psychique conduit à se considérer comme le dépositaire de l'absolu moral. On se trouve alors en présence d'une psychologie d'inquisiteur. Il s'agit d'en tenir le rôle et de s'y limiter, tandis que le spectacle social fournira de quoi nourrir les accusations d'hérésie. Chacun sera enfermé dans un rôle et il ne devra plus en sortir. Il ne peut donc plus y avoir de communication inter-personnelle, par où la recherche collective du bien pourrait s'effectuer. Dans cet aspect objectif de rôle, l'aspect concret d'autrui est anéanti; il cesse d'être inquiétant, au cas où il manifesterait une supériorité humaine. Il n'est plus que celui qu'il faut rejeter, car il est indigne d'une reconnaissance, La distance assurera l'intégrité supposée de notre parangon de vertu. Au lieu de s'inscrire dans un *nous*, il opérera une dichotomie entre un *je* et un *eux*\* La grandeur du premier ne pourra s'établir qu'au prix du rejet méprisant des seconds. Aucune parole ne devra venir établir un lien; elle ne sera que de condamnation. Il n'y a plus de prochain, c'est-à-dire celui dont on s'approche; n'existera plus qu'un masque inexpressif et se croyant porteur du salut du monde.

L'isolement de notre individu ne sera pas cependant revendiqué comme tel. Car la morale dont il se porte dépositaire n'est pas celle d'un individu: c'est la morale que propose la société à laquelle il appartient et qu'il pense représenter à la perfection. L'accusation portée contre autrui, à travers l'image d'hérésie, est plutôt celle d'une déviance ou d'une marginalisation. On verra la recherche d'un confort moral se transformer en défense d'un conformisme éthique. La morale devient un corps de doctrine, énoncé à la manière d'un dogme. Au lieu d'être l'occasion d'initiatives, de générosité, elle n'est plus que convention, identification, répétition,

Il ne doit donc plus avoir de personnes agissant de façon autonome et réalisant les désirs les plus nobles de la conscience, Il faudra régler sa conduite sur les habitudes moyennes de la collectivité. En échange, la société nous sera reconnaissante de

ne plus penser, en ne pensant plus que comme elle; on pensera par procuration. Le pseudo-parfait était le porte-parole de cette exigence de coHectivisation mentale. Il sera rassuré de penser comme «tout le monde doit faire; cette façon unifiée et unifiante apportera la sécurité. Les faibles, comme on l'a vu, y trouveront leur respectabilité. Jean Valjean devra préférer rattitude de Javert à celle de Mgr Myriel (Victor Hugo, *tes Misérables*). La société demande de lui abandonner son jugement et de ne pas se soucier d'être généreux tout seul.

La perversion éthique à laquelle nous assistons ici est celle de son institutionalisation. On est en présence d'un dérapage de valeurs. La morale, telle que nous la comprenons, dans son exigence supérieure, doit dépasser les requêtes de la vie sociale. Celle-ci fournira les conditions d'une vie selon le droit, la justice, la dignité. C'est au-delà seulement que la morale commence, dans les rapports originaux entre les personnes, dans des circonstances qui conduisent à se dépasser sans cesse soi-même. Ramener la morale à une simple pratique sociale entre individus interchangeables, c'est la trahir, nier son originalité, et rabaisser ses requêtes <sup>(25)</sup>. Il est assez facile d'être à peu près honnête, alors qu'on n'en aura jamais fini d'être généreux. Cette morale sociale continue serait, dans son uniformité, aussi ennuyeuse que l'éloquence continue que condamne Pascal <sup>(26)</sup>. Le sujet n'est plus qu'un membre du groupe; il doit renoncer à toute originalité qui voudrait se manifester en lui.

Mais cette institutionalisation de la morale s'effectue, semble-t-il, selon un autre processus. Comme la foi religieuse est coordonnée en une institution ecclésiale, on voudrait parallèlement établir une organisation éthique, sans doute plus spontanée que juridique, mais correspondant aux mêmes finalités. On pourra ainsi disposer de normes fixes, de tribunaux déterminant l'orthodoxie et l'hérésie. Péguy a déjà proclamé le danger, pour la mo-

---

<sup>(25)</sup> Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, *Uordre éthique*, in *L'ordre en question*, Fribourg, Editions universitaires et Paris, Cerf, 1980, pp. 1127-1129.

<sup>(26)</sup> PASCAL, *Pensées*, Brunschvicg 1355, Lafuma 77111; NIETZSCHE, *Par delà bien et mal*, § 228: «Qu'on me pardonne cette découverte: que toute philosophie morale n'a jamais été qu'ennuyeuse et soporifique; que rien à mes yeux ne fait plus de tort à la Vertu' que l'ennui de ses avocats» (Gallimard, 1971, p. 145).

raie, de tels rapprochements. La constitution de bataillons d'honnêtes gens risque de les fermer à la vie de la grâce. La possession de la vertu conduit à des attitudes de satisfaits repus et dispense de l'inquiétude propice au dépassement de soi <sup>(27)</sup>.

Il y a une fonction propre à *Y institution*: elle doit empêcher les sensibilités de diverger au point de rendre les conduites morales impossibles. Mais sa tâche se limite à l'extériorité. Elle ne doit pas être un frein la volonté spécifique des personnes. Vis-à-vis de la liberté, le rôle de l'institution est de protection. Grâce à elle, l'homme a la possibilité d'agir. Mais l'aspect positif de la liberté, la générosité des personnes, ne peuvent être l'objet d'une codification, d'un statut. On doit être obligé à ne pas faire de tort à autrui; mais on ne peut pas être obligé à réaliser un sacrifice: ce serait la négation même de cette conduite. Elle ne peut relever que d'un don de soi-même et est au-delà du simple devoir. Il y a donc ici encore le danger de voir s'atrophier l'originalité des valeurs morales et de conduire à un péril de la morale qui mettrait en cause sa spécificité même.

Alors que certains prétendraient réduire les conduites humaines à la société comprise comme économie, comme lieu de rapports politiques, il est nécessaire de laisser à l'homme sa propre dimension et de défendre la place du dynamisme de resprit que l'on appelle ordinairement la liberté. Balzac le reconnaissait déjà. «Il n'y a pas un seul de nos mouvements, ni une seule de nos actions qui ne soit un abîme où l'homme le plus sage ne puisse laisser sa raison et qui ne puisse fournir au savant l'occasion de prendre sa toise et d'essayer à mesurer l'infini» <sup>(28)</sup>. Ceci ne peut donc pas être ramené à une organisation réductrice et doit être pensé d'une façon dynamique <sup>(29)</sup>.

Ainsi les périls de la morale les plus subtils sont là où on les attendait le moins et ce ne sont sans doute pas les moins néfastes.

---

<sup>(27)</sup> Charles PEGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*\*

<sup>(28)</sup> BALZAC, *Traité de la démarche*, in *La comédie humaine*, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, tome XII, 1081, pp. 265-266.

<sup>(29)</sup> iPUATON, *Philèbe*, 16c-L7a.

Comme on le voit, ces périls ont plusieurs visages\* Faut-il pour autant désespérer et ne plus chercher la morale que dans quelques âmes d'élite? Il y a longtemps que l'on sait que la sainteté quelques âmes d'élite? Il y a longtemps que l'on sait que la sainteté ne court pas les rues. Il fallait bien s'attendre, à vouloir analyser l'authenticité de la conscience morale, que l'on y découvrirait plus de sujets d'inquiétude que de satisfaction.

Il n'en reste pas moins que l'on a trop tendance à parler de crise de la morale. On ne risque pas grand chose à parier qu'elle est de tous les temps. On a toujours dit: la morale disparaît et la civilisation se meurt. On évoque alors la crise; son thème est commode et moins culpabilisant, car il demande plutôt un regard à l'extérieur qu'un examen de soi-même. On cherche ce qui ne va pas dans les situations objectives qu'il suffit de décrire, on esquisse des courbes statistiques et on agrmente le tout en faisant des prévisions. On évoquera les dix mille vols commis chaque jour dans les magasins français. Cela représente 2,5 % du chiffre d'affaires. Il s'agit de délits, donc cela relève du tribunal correctionnel. C'est bien un problème de société. C'est l'information qui est concernée, ainsi que les pouvoirs publics.

Mais l'homme ne peut résoudre que les problèmes qu'il est capable de poser. Y a-t-il vraiment une science, fut-elle humaine, qui est capable de dégager une solution? Ne cherche-t-on pas plutôt, par l'intermédiaire d'une pseudo-objectivité, une perspective qui libérerait l'homme de ses responsabilités? Il faut que l'homme accepte de se mettre en face de sa propre destinée et qu'il accepte pour cela de faire preuve de courage et de lucidité — et d'abord vis-à-vis de lui-même. Or on ne peut assumer sa destinée qu'en l'associant à un idéal — courageusement donc et non pas en se camouflant derrière les faux-fuyants que nous venons de décrire. Par nature, l'idéal est ce qui se différencie du réel. Il est donc bien, redisons-le, une absence, mais une absence que l'homme doit se donner pour tâche de rendre présente. N'est-il pas alors, de la nature de la morale d'être en crise, de constater des insuffisances dans le réel? Si tel n'était pas le cas, elle n'aurait plus de raison d'exister.

En même temps que l'on constate l'insuffisance du réel, il faut vouloir que ce réel s'imprègne des qualités de l'idéal c'heché: mettre de la générosité là où il n'y a que de l'incompréhension. Or cet écart ne peut être comblé que par l'activité de l'esprit. Seul un

esprit déterminé à vouloir, refusant de se satisfaire du réel ou de soi-même, peut obtenir un résultat, qui ne sera jamais donné d'avance <sup>(30)</sup>. La morale n'est jamais domaine de facilité, ou alors il faut parler d'autre chose. Etant le domaine de l'idéal, elle sera toujours au-delà du réel et ne devra jamais s'arrêter, sous peine de n'être plus elle-même. Mais la morale ne peut commencer vraiment que *si* un goût pour la morale est ressenti. Pour le dire autrement, il faut déjà être quelque peu vertueux pour le devenir. Mais être véritablement vertueux, c'est toujours chercher à l'être de plus en plus, car la vertu échoue, qui est satisfaite d'elle-même. On n'a jamais vu un sage, un héros ou un saint contents d'eux-mêmes, sous peine de se renier. Ils savent qu'il leur faut assumer un effort continu de dépassement et ils s'y consacrent.

*Michel ADAM*

Université de Bordeaux III

---

<sup>(30)</sup> D'où cette formule de Sénèque, *Lettres*, 96, 5. «*Atqui vivere, Lucili, militare est*».