

La spontanéité morale de l'homme

Ginette Karirekinyana, *Université Laval*

Introduction

La question de savoir si la philosophie réussit à nous rendre moralement meilleurs semble douter de la spontanéité morale de l'homme naturel, celui que la société a tout simplement façonné, celui que l'on croise dans notre quotidien. Le questionnement en sous-tend d'ailleurs un autre qu'on peut formuler comme suit : Pourquoi attendre du philosophe une moralité supérieure à celle de l'homme *normal* ? Entendons par spontanéité morale le fait d'agir spontanément vis-à-vis d'autrui en vertu d'un simple sentiment d'humanité. Selon Marcel Conche¹, une telle spontanéité est ordinaire au sage. Initié à la sagesse par la passion que son métier est censé couronner, le philosophe devrait parvenir à un comportement de sage. Autrement dit, il cesserait d'être l'homme commun. La société est toujours et partout régie par une certaine morale. Mais, si on en croit Marcel Conche, la moralité dite collective ne satisfait pas le sage qui vise non pas la société mais l'humanité. D'où la nécessité pour le philosophe de transcender le commun des mortels.

Morale collective

La morale statue généralement sur trois principaux types d'actions : celles qui sont dues, celles qui sont permises et celles qui sont interdites. Certaines personnes pensent que le dû, le défendu et le permis sont les mêmes partout, d'autres pensent le contraire. La première position caractérise ceux qui évoluent le plus souvent dans les sociétés closes et la seconde ceux dont la société est ouverte à la diversité des peuples. L'illusion consiste à tenir les lois morales reconnues dans sa société pour nécessairement valables chez d'autres peuples. Le bon sens a beau être la chose la mieux partagée entre les humains, les sociétés possèdent chacune leurs pratiques propres ainsi que leur organisation sociale.

Il existe deux manières de manquer d'ouverture : premièrement, en refusant d'admettre que nos propres lois morales soient

désavouées ou contredites par un tiers qui n'appartient pas à notre société – c'est la source d'indignation des membres des sociétés closes ; deuxièmement, en limitant le champ de sa moralité aux seuls individus qui partagent les mêmes croyances que soi. C'est déjà bien de croire, à la suite de Rousseau², à l'universalité de certaines valeurs comme la clémence, la bienfaisance, la générosité, etc. ; aussi faut-il savoir traiter de la même façon tous les hommes, aussi bien ses concitoyens que les étrangers ou les ennemis. Il est vrai que l'homme de bien ne saurait être méprisé et le perfide honoré nulle part, mais c'est toujours « nous » qui définissons « l'homme de bien ». Envers qui l'homme de bien est-il généreux ou bienfaisant ? Le comportement moral peut s'avérer immoral. En raison des particularités, les hommes agissent selon les morales collectives et tombent dans l'immoralité. Il y a immoralité chaque fois que l'individu applique un comportement différent vis-à-vis des gens appartenant à une collectivité autre que la sienne.

Dans les sociétés marquées par les nationalismes, il arrive qu'un Français se comporte en Français, un Allemand en Allemand, etc. Et là où c'est la religion qui mène la loi, les catholiques agissent en catholiques, les musulmans en musulmans, les protestants en protestants. Les morales collectives ont pour fonction, on en convient, d'unir les individus d'un même groupe humain par des croyances communes. Cependant, elles sont bâties sur des particularités qui, en l'absence d'autres repères, se transforment en absolu. De ce fait, elles sont à l'origine du refoulement de la conscience d'Homme. La conscience d'homme patriotique, la conscience nationale ou religieuse l'emporte sur l'amour de l'humanité, et il est difficile pour l'homme d'avoir un comportement spontanément moral envers autrui.

La voix de la conscience

À la lumière de ce qui précède, il est ici intéressant de se demander si la philosophie réussit à implanter chez ses adeptes une conscience forcément morale, ouverte à l'humain comme tel.

Selon Marcel Conche, tout homme possède en lui une intuition qui fonde le sentiment humain, une disposition sympathique univer-

selle. Une telle disposition permet la rencontre de deux êtres humains en tant qu'ils sont les mêmes. Le même suggère, selon les termes de Montaigne, que « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition³. » Il s'agit là d'une intuition de base qui n'est aucunement liée à la capacité de l'homme de réfléchir. Tzvetan Todorov rappelle les propos de Mencius, sage chinois du V^e siècle avant notre ère, qui disait : « Si je vois un enfant tomber dans le puits, je me précipite pour le sauver d'abord, je raisonne ensuite, sans ces intuitions de base, ajoute-t-il, la raison ne vaut rien : on peut lui faire servir n'importe quel objectif. » Cette voix de la conscience à l'intérieur de chacun, on l'a ou on ne l'a pas, elle fonde la certitude liée au sentiment du juste et de l'injuste. C'est elle qui dicte le comportement à adopter devant des situations d'extrême urgence. Marcel Conche voit dans l'action du militaire français qui vole au secours du militaire allemand mourant un comportement proprement moral : « [...] dans un trou d'obus où ils ont roulé ensemble, un Français tient un Allemand à sa merci. Il peut le tuer, mais il le panse, le réconforte. Le blessé va mourir. Il tend au Français son portefeuille où se trouve la photo de sa femme et de son enfant. Le Français lui promet de leur écrire...⁵ » Voilà ce qui est juste. En guerre sous le drapeau français, ce militaire met entre parenthèses son appartenance. L'homme qui souffre et qui implore ses services est avant tout un homme et non un Allemand, qui n'aurait peut-être pas été capable de cette grandeur d'esprit s'il se trouvait à la place du Français. La moralité n'exige pas la réciprocité.

Il existe des circonstances où devenir homme nécessite la négation des considérations superficielles et particulières. Celles-ci constituent une entrave grave à la voix de la conscience, laquelle est nourrie des expériences fondamentales intériorisées. Elles sont, avant tout, liées à l'enfance et à l'amour que nous transmettent les parents. Cette voix est celle sans laquelle l'homme n'est pas en mesure de sympathiser avec les autres hommes. Car, comme le soutient avec raison Marcel Conche, « dès lors que la notion d'un rapport à l'autre se trouve absente, la morale est sans contre-partie⁶. »

Partant de là, on peut affirmer qu'en principe la philosophie devrait nous rendre meilleurs. Plus que n'importe quel homme, le

philosophe a les dispositions d'une âme éclairée par la raison. En plus de la voix naturelle de la conscience, le philosophe dispose d'arguments rationnels susceptibles de guider ses choix et ses actions. Si les exemples historiques prouvent qu'il n'en est pas le cas, les raisons de la défaillance sont à chercher soit au niveau même de la conscience, soit au niveau de la démarche philosophique. Selon Tzvetan Todorov, « les grands criminels de l'histoire avaient tous un problème du côté de ces expériences fondamentales, et donc de la conscience⁷. » Concernant la philosophie, le coupable est souvent identifié comme étant la philosophie du sujet, celle qui absolutise le *moi* jusqu'en son enfermement vis-à-vis du reste du monde. Cette philosophie pose le sujet comme une forme d'universalité (identité de la conscience à elle-même) pure mais vide : « Je est l'existence de l'universalité tout abstraite, ce qui est abstraitement libre⁸. »

Ce serait une autre paire de manches que de revenir sur les étapes d'élaboration théorique du concept du sujet ; contentons-nous de référer aux critiques d'auteurs comme Taylor, Adorno, Horkheimer et bien d'autres pour qui cette philosophie est responsable du dérapage de la subjectivité en « subjectivisme » ou encore de la raison initiale, la raison humaine en raison instrumentale et totalitaire⁹. Le scientisme et l'ethnocentrisme d'un côté et, de l'autre, l'individualisme et le nationalisme prennent naissance dans cette philosophie qui, paradoxalement et malheureusement, a revêtu pendant longtemps l'habit d'une philosophie humaniste. Si la caractéristique doctrinale qui fait de l'homme la mesure de toute chose justifie la qualification d'humaniste¹⁰, les réductions historiques qu'elle comporte sont la cause des souffrances dont l'humanité a souffert. *Nous et les autres* s'adonne sans complaisance à la critique de ce qui a été nommé « l'humanisme occidental étriqué, amalgame malheureux du christianisme [...] et du cartésianisme¹¹. »

En dehors de cette démonstration suivant laquelle il serait risqué de faire aveuglément confiance à la raison philosophique, Tzvetan Todorov relève un fait important qui constitue un sérieux problème face à la moralité des philosophes. Les malheurs de notre culture viennent de ce que les philosophes ne vivent plus comme Descartes et Spinoza mais sont mariés, ont des enfants, occupent des

postes, sont dans la vie¹². Qu'est-ce que vivre comme Descartes et Spinoza signifie ?

Les philosophes face aux choses de la vie

Marcel Conche n'a finalement pas tort en affirmant que la société est source d'immoralité. Il est rare qu'un individu soit traité comme homme tout court, un homme sans plus, sans qualités ni attributs. Si un tel homme existe en société, il n'y est pas regardé. On est homme en société par rapport à sa position sociale et en fonction de sa richesse, sa notoriété, son statut, ses prérogatives, ainsi que d'autres hochets, qui en fin de compte ne révèlent rien de l'humanité. De nos jours, les médias se chargent de véhiculer les inégalités structurelles de nos sociétés. Ceux que l'on voit à la télévision deviennent des hommes « pas comme les autres » : ministre, président d'un tel conseil, PDG d'une telle société ou entreprise, directeur, conseiller municipal, curé, supérieure d'une telle congrégation religieuse... La société se divise en propriétaires et non-propriétaires, riches et pauvres, dirigeants et dirigés ; s'établissent des différences qui font qu'on n'est pas simplement homme. Il en résulte une société où l'amour, au lieu d'être désintéressé, devient sélectif, préférentiel et exclusif.

C'est dans cette société que vivent les philosophes, dans une société malade du refoulement de la conscience d'homme. Vivre comme Descartes et Spinoza implique donc un renoncement aussi bien aux atours (« Le sage n'en a cure... Il passe, va à ses affaires, et vit dans la société [...] en homme universel¹³ ») qu'à la course des biens mondains. Tâche difficile quand on vit dans un univers où les choses nécessaires à la vie ne sont pas en quantité illimitée. L'indignation de Todorov provient du constat que les philosophes se préoccupent autant que leurs pairs des choses de la vie. Ils s'adonnent même à la conquête de ces choses. Une fois qu'ils les ont conquises, ils tiennent à les garder en veillant à la protection de leurs privilèges. Certes, le système d'inégalité interne à la société obstrue la moralité des peuples, mais le fondement de la moralité est de loin menacé lorsque l'avoir se transforme en pôle ultime de l'intérêt

humain au détriment de la valeur universelle : l'homme par excellence, l'homme parce qu'il est homme, l'homme aimant et aimé.

Chez le philosophe, la détérioration morale s'accompagne d'une irresponsabilité notoire. Aux yeux de Todorov, son tort est grave et sans aucune excuse. Son obligation morale est de rester cohérent avec ses théories. Ces propos s'adressent également à tout intellectuel (savant, écrivain) en tant qu'il se fait homme d'action. Un intellectuel irresponsable est, pour lui, « celui qui fait autre chose que ce qu'il dit, qui profite simplement de sa notoriété pour attirer d'autres que lui dans la voie qui lui convient à tel ou tel moment. Son métier étant de réfléchir, ses obligations sont plus lourdes que celles des autres¹⁴. » L'homme normal se détourne de la moralité à cause de la perversion sociale, mais l'intellectuel se ment à lui-même : il est infidèle à son être profond et à sa conscience. Il est tout simplement malhonnête vis-à-vis de lui et vis-à-vis de la société à qui il propose une interprétation du monde par ses écrits et ses dits.

L'humanité de l'homme

Les philosophes sur lesquels nous nous sommes appuyés jusqu'ici pour illustrer notre propos manifestent tout de même une foi inébranlable en l'homme. Plus que quiconque, Todorov, en philosophe de l'intersubjectivité, crédibilise la société au sein de laquelle l'humanité de l'homme se déploie car, dit-il, l'interhumain fonde l'humain. Dans l'approfondissement de ce qu'a dit Fichte, pour qui l'homme ne devient homme que parmi les hommes, il soutient que la vie avec les autres humanise¹⁵. L'humanisation suppose la pratique de la moralité humaine et ce, dans la vie quotidienne.

Par moralité humaine, entendons une moralité universelle par opposition à la moralité collective. Elle se base sur la notion du « droit » d'autrui par-delà la notion d'intérêt propre. En moralité universelle, l'entraide cesse d'être une vertu morale par le simple fait qu'elle est reconnue comme loi en société close. Elle est remplacée par un don désintéressé et sans réciprocité. On dira d'un homme qu'il est humain et bon dans la mesure où il laisse sa disposition universelle s'exprimer en faisant fi des artifices rivés sur la couleur de la peau, le sexe, la nation, etc. La bonté se passe des frontières.

Mais ce n'est ni la culture ni la lecture qui produisent la moralité de l'homme, encore moins son humanité. Pourtant, fidèle à Rousseau, Todorov n'a jamais cédé à cette naïveté, contrairement à Kant, pour qui « l'ultime degré » où doit parvenir le genre humain après s'être « cultivé » et « civilisé » autant que faire se peut, c'est d'être « moralisé »¹⁶. » Cette apologie issue des Lumières a vocation de convaincre de ce que les hommes cultivés, *a fortiori* les philosophes, devraient exceller en relations humaines, par exemple. Tzvetan Todorov se fie davantage à son expérience de la société qu'à autre chose, bien qu'il soit sympathisant des Lumières. Il ne nie pas cependant que l'éducation, le savoir, la culture soient susceptibles de rendre les hommes meilleurs. C'est en effet une possibilité et non un effet dont l'accumulation des savoirs serait la cause immédiate.

« Hommes meilleurs » suggèrent de toute évidence « hommes autonomes ». Il s'agit des hommes capables de prendre du recul par rapport aux vices sociaux sans cesser d'être hommes parmi les hommes, de sympathiser avec leur prochain. Les exemples sont légion pour nous empêcher de penser à la perfection humaine. « Il ne faut pas s'étonner trop, comme l'ont fait les juges à Nuremberg, que les hommes qui commandaient l'extermination des juifs aient fait des études supérieures. On a vu aussi que Tocqueville, homme instruit entre tous, qui analysait lucidement et avec compassion la destruction des indiens en Amérique, n'hésitait pas à encourager la conquête de l'Algérie et la subordination des algériens¹⁷ », rappelle Todorov. À ce triste rappel historique, ajoutons le célèbre exemple de Heidegger en raison de son engagement comme recteur de l'Université de Fribourg-en-Brigau aux côtés des dirigeants nazis : un exemple probant où la soumission aux idéaux et aux ambitions personnelles prennent le dessus non seulement à l'engagement et à la responsabilité de philosophe, mais aussi sur l'amitié à l'égard de ses proches.

La déculturation, le manque d'éducation demeurent de véritables dangers pour l'humanité. Cependant, Todorov, à l'instar de certains philosophes existentialistes, sait que les outils rationnels ne garantissent pas le progrès moral. La raison ! Cet instrument infini-

ment ployable, flexible, auquel on peut faire dire à peu près tout, souligne-t-il en évoquant Benjamin Constant, qui écrivait : « Au nom de la raison infaillible, on a livré les chrétiens aux bêtes et envoyé les juifs aux bûchers¹⁸. » En revanche, l'existence humaine serait impossible sans le rapport avec les autres hommes. Ce qui rend l'homme heureux, c'est l'affection, l'amitié, l'estime obtenue et accordée, bref la reconnaissance.

Conclusion

Contrairement à l'opinion reçue ou à l'image de l'intellectuel philosophe véhiculée dans la société, ce dernier et le reste des mortels ont en commun qu'ils agissent tous en êtres rationnels, c'est-à-dire munis de raison et donc en hommes naturels. Leur acte est par conséquent libre. Nous avons vu dans quelle mesure cet acte est moralement acceptable ! Il reste qu'il n'y a rien d'extraordinaire d'agir en homme naturel. La grandeur de l'homme sage réside dans la capacité à modifier sa nature, quelque part barbare, si on en croit la thèse de Jean-François Mattéi arguant que la barbarie est constitutive de l'humanité¹⁹. L'accumulation des savoirs ne fait pas du philosophe un homme plus que naturel. Et comme tel, il n'est guère spontanément plus moral que ses congénères.

Chez certains, la nature est évoluée sans doute quelque peu selon une loi et une ligne préformées, mais c'est effectivement cette nature développée qui renforce la difficulté d'entrer dans le domaine moral, à moins d'un travail assidu et prolongé sur soi. Comme disait Lagneau, « si humble que soit l'intelligence dans un être moral, cet être peut réaliser parfaitement en lui l'idéal, à condition qu'il le veuille²⁰. » Tous les peuples n'ont pas de patrimoine philosophique, mais toutes les civilisations connaissent ce qu'est la sagesse²¹.

1. Marcel Conche, *Vivre et philosopher. Réponses aux questions de Lucile Laveggi*, Paris, PUF, 1992, p. 219.

2. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, livre IV, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome IV, 1969.
3. Michel de Montaigne, livre III, chapitre II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1967, p. 805.
4. Tzvetan Todorov, *Devoirs et délices. Une vie de passeur. Entretien avec Catherine Portevin*, Paris, Seuil, 2002, p. 35.
5. Marcel Conche, *op. cit.*, p. 216.
6. *Ibid.*, p. 214.
7. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 266.
8. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, § 20, trad. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 96.
9. Voir Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Vrin, 1988 ; *id.*, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1988 ; Th. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974 ; et M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.
10. Ce terme est polysémique. Dans ce contexte, il s'applique surtout aux philosophies modernes mais pourrait également qualifier les doctrines antiques, notamment celles des sophistes et de Protagoras en particulier. Selon A. Clair, la première occurrence du terme est en 1765 et l'usage commence à se répandre dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Sont qualifiés d'humanistes les chercheurs et érudits qui ont renouvelé l'étude de la culture antique, des humanités ou des belles-lettres. L'usage du terme « humaniste » chez Montaigne « marque la spécificité des écrits “purement humains et philosophiques” par rapport aux écrits théologiques » (A. Clair, *Éthique et humaniste. Essai sur la modernité*, Paris, Cerf, 1989, p. 331).
11. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 88.
12. *Id.*, *L'Homme dépaycé*, Paris, Seuil, 1996, p. 176.
13. Marcel Conche, *op. cit.*, p. 217.
14. Tzvetan Todorov, *Devoirs et délices*, p. 258.
15. *Id.*, *L'Homme dépaycé*, p. 174.
16. *Ibid.*, p. 172.
17. *Id.*, *Devoirs et délices*, p. 265.
18. *Ibid.*
19. Jean-François Mattéi, *La Barbarie intérieure. Essai sur l'Immonde moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 235.
20. Lagneau, *De l'Existence de Dieu*, p. 78, cité par M. Conche, *op. cit.*, p. 210.
21. Voir aussi Gabriel Marcel, *Le Déclin de la sagesse*, Plon, 1954 ; *id.*, *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955 ; *id.*, *La Dignité humaine et*

ses assises existentielles, Paris, Aubier, 1964 ; *id.*, *Les Hommes contre l'humain*, Paris, éditions universitaires, 1992 ; Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985 ; *id.*, *Les Morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991 ; *id.*, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1991 ; et *id.*, *La Vie commune*, Paris, Seuil, 1995.