

LA SOCIETE

BIBLIOGRAPHIE :

- ALAIN, *Propos*, Pléiade, volumes 1 et 2 ; *Propos sur les pouvoirs*.
- ARENDT, *La Condition de l'homme moderne* ; *La Crise de la culture*.
- ARISTOTE, *L'Ethique à Nicomaque* ; *Les Politiques*.
- ARON, *Les Etapes de la pensée sociologique*.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*.
- BENTHAM, *Introduction aux principes de morale et de législation*.
- LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*.
- BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion* ; *Le Rire*.
- CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*.
- CICERON, *Traité des devoirs*, in *Les Stoïciens*, la Pléiade.
- COMTE, *Leçons de sociologie*.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.
- CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs ; De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*.
- DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique* ; *De la division du travail social* ; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* ; *Le Suicide*.
- ELIAS (refus d'opposer individu et société : le processus d'individuation a historiquement été lié à un processus de socialisation), *Sur le processus de civilisation*, vol. 1 : *La Civilisation des mœurs* ; vol. 2 : *La Dynamique de l'Occident* ; *La Société des individus*.
- FERGUSSON, *Essai sur l'histoire de la société civile* (c'est l'un des premiers auteurs à développer le concept moderne de « société civile », comprise comme distincte de la « société politique »).
- FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* ; *Surveiller et punir. Naissance de la prison* ; *Histoire de la folie à l'âge classique*.
- FREUD, *Totem et tabou* ; *Malaise dans la civilisation*.
- GOFFMAN (l'interaction sociale et le souci de ne pas perdre la face ; la vie sociale comme une scène), *La Mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1 : *La Présentation de soi* ; vol. 2 : *Les Relations en public* ; *Les Rites d'interaction*.
- HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*.
- HOBBS, *Le citoyen* ; *Le Léviathan*.
- HOLBACH, *Système social*.
- HUME, *Traité de la nature humaine*, tome III : *La morale* ; *Essais politiques*, Vrin, 1972.
- KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et autres textes in *Opuscules sur l'histoire* ; *Critique de la faculté de juger* ; *Anthropologie du point de vue pragmatique* ; *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*.
- LOCKE, *Traité du gouvernement civil*.
- MACHIAVEL, *Le Prince* ; *Histoires florentines* ; *Discours sur la première décade de Tite Live*.
- MALEBRANCHE, *Traité de morale*.
- MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*.
- MILL, *L'Utilitarisme*.
- MAUSS, *Sociologie et anthropologie*.
- MARX, *Le Capital* ; *L'idéologie allemande* ; avec ENGELS, *Le Manifeste du parti communiste*.
- MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*.

NIETZSCHE (textes touchant à l' « instinct grégaire » de l'homme, au préjugé démocratique, au plébésisme, à l'égoïsme, au libre-penseur...), *Par-delà le bien et le mal* ; *Aurore* ; *Le Gai savoir*, *La Généalogie de la morale*...

PASCAL, *Pensées* ; *Trois discours sur la condition des Grands*.

PLATON, *République* ; *Les lois*.

RAWLS, *Théorie de la justice*.

LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et réflexions diverses* (« De la société »).

ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues* ; *Discours sur les sciences et les arts* ; *Du Contrat social* ; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; *L'Emile* ; *Œuvres politiques*, classiques Garnier.

SARTRE, *Critique de la raison dialectique*.

SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*.

SMITH, *Recherches sur la nature et sur les causes de la richesse des nations* ; *Théorie des sentiments moraux*.

SPINOZA, *Ethique*, IV ; *Traité des autorités théologique et politique* ; *Traité de l'autorité politique*.

LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*.

TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* ; *L'Ancien Régime et la Révolution*.

VICO, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des Nations*.

WEBER, *Economie et société* ; *Le Savant et le politique* ; *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*.

+ *La Société*, Textes choisis et présentés par Benjamin SPECTOR, GF-Corpus.

SUJETS ET CORRIGES :

BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Chapitre Premier : « L'obligation morale ».

« À vrai dire, une morale qui croit fonder l'obligation sur des considérations purement rationnelles réintroduit toujours à son insu, comme nous l'avons déjà dit et comme nous allons le répéter, des forces d'un ordre différent. C'est justement pourquoi elle réussit avec une telle facilité. L'obligation vraie est déjà là, et ce que la raison viendra poser sur elle prendra naturellement un caractère obligatoire. La société, avec ce qui la maintient et ce qui la pousse en avant, est déjà là, et c'est pourquoi la raison pourra adopter comme principe de la morale l'une quelconque des fins que poursuit l'homme en société ; en construisant un système bien cohérent de moyens destinés à réaliser cette fin, elle retrouvera tant bien que mal la morale telle que le sens commun la conçoit, telle que l'humanité en général la pratique ou prétend la pratiquer. C'est que chacune de ces fins, étant prise par elle dans la société, est socialisée et, par là même, grosse de toutes les autres fins que l'on peut s'y proposer. Ainsi, même si l'on érige en principe de la morale l'intérêt personnel, il ne sera pas difficile de construire une morale raisonnable, qui ressemble suffisamment à la morale courante, comme le prouve le succès relatif de la morale utilitaire. L'égoïsme, en effet, pour l'homme vivant en société, comprend l'amour-propre, le besoin d'être loué, etc. ; de sorte que le pur intérêt personnel est devenu à peu près indéfinissable, tant il y entre d'intérêt général, tant il est difficile de les isoler l'un de l'autre. Qu'on songe à tout ce qu'il y a de déférence pour autrui dans ce qu'on appelle amour de soi, et même dans la jalousie et l'envie ! Celui qui voudrait pratiquer l'égoïsme absolu devrait s'enfermer en lui-même, et ne plus se soucier assez du prochain pour le jalouser et l'envier. Il entre de la sympathie dans ces formes de la haine, et les vices mêmes de l'homme vivant en société ne sont pas sans impliquer quelque vertu : tous sont saturés de vanité, et vanité signifie d'abord sociabilité. À plus forte raison pourra-t-on déduire approximativement la morale de sentiments tels que celui de l'honneur, ou la sympathie, ou la pitié. Chacune de ces tendances, chez l'homme vivant en société, est chargée de ce que la morale sociale y a déposé ; et il faudrait l'avoir vidée de ce contenu, au risque de la réduire à bien peu de chose, pour ne pas commettre une pétition de principe en expliquant par elle la morale. La facilité avec laquelle on compose des théories de ce genre devrait éveiller nos soupçons : si les fins les plus diverses peuvent ainsi être transmues par les philosophes en fins morales, c'est vraisemblablement -comme ils ne tiennent pas encore la pierre philosophale- qu'ils avaient commencé par mettre de l'or au fond de leur creuset. Comme aussi il est évident qu'aucune de ces doctrines ne rendra compte de l'obligation ; nous pourrions être tenus à l'adoption de certains moyens si nous voulons réaliser telle ou telle fin ; mais s'il nous plaît de renoncer à la fin, comment nous imposer les moyens ? Pourtant, en adoptant l'une quelconque de ces fins comme principe de la morale, les philosophes en ont tiré des systèmes de maximes qui, sans aller jusqu'à prendre la forme d'impératifs, s'en rapprochent assez pour qu'on puisse s'en contenter. La raison en est bien simple. Ils ont envisagé la poursuite de ces fins, encore une fois, dans une société où il y a des pressions décisives et des aspirations complémentaires qui les prolongent. Pression et attraction, en se déterminant, aboutiraient à l'un quelconque de ces systèmes de maximes, puisque chacun d'eux vise à la réalisation d'une fin qui est à la fois individuelle et sociale. Chacun de ces systèmes préexiste donc dans l'atmosphère sociale à la venue du philosophe ; il comprend des maximes qui se rapprochent suffisamment par leur contenu de celles que le philosophe formulera, et qui sont, elles, obligatoires. Retrouvées par la philosophie, mais non plus sous la forme d'un commandement puisque ce ne sont plus que des recommandations en vue de la poursuite intelligente d'une fin que l'intelligence pourrait aussi bien rejeter, elles sont happées par la maxime plus vague, ou même simplement virtuelle, qui y ressemble, mais qui est chargée d'obligation. Elles deviennent ainsi obligatoires ; mais l'obligation n'est pas descendue, comme on pourrait le croire,

d'en haut, c'est-à-dire du principe d'où des maximes ont été rationnellement déduites ; elle est remontée d'en bas, je veux dire du fond de pressions, prolongeable en aspirations, sur lequel la société repose. Bref, les théoriciens de la morale postulent la société et par conséquent les deux forces auxquelles la société doit sa stabilité et son mouvement. »

Dans cet extrait du premier chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, Bergson pose clairement un problème de préséance ou de fondement : est-ce la morale telle qu'elle est conçue par les philosophes qui fonde ou autorise la vie en société ? Ou bien est-ce la société elle-même qui est au fondement de toute morale ? En somme, quelle place faut-il accorder à la société ? Est-elle une réalité à venir, résultat d'une construction rendue possible par les morales rationnelles ? Ou bien faut-il la concevoir comme étant toujours déjà là, force sourde qui s'appuie sur le fonctionnement de l'obligation ? Intervient-elle en aval ou en amont de la moralité ? Pour Bergson, la société est première ; une morale sociale précède nécessairement les morales rationnelles. Ces dernières, construites de toutes pièces, viennent toujours après coup. Il faut se méfier de leur prétention à fonder l'obligation sur la raison. En réalité, elles s'aveuglent sur leurs propres fondements ; la société est toujours déjà là. En quoi consiste cette société dont nous parle Bergson ? Sa définition tient en un mot : l'obligation. C'est l'obligation sous toutes ses formes (pression et aspiration, ce qui maintient et ce qui pousse) qui constitue l'atmosphère de la société, le ciment qui fait des fins individuelles des fins sociales. L'obligation est un moteur social à deux niveaux : en tant que pression, c'est-à-dire en tant qu'obligation sociale stricte, elle combat naturellement le repli égoïste sur soi ; en tant qu'obligation large, elle invite à l'ouverture aux autres, à la fraternité universelle. Ces deux formes de l'obligation peuvent bien évidemment être édictées intellectuellement en principes de vie, mais elles n'en préexistent pas moins sous la forme d'une pensée infra-intellectuelle pour la première, et sous la forme d'une pensée supra-intellectuelle pour la seconde. L'obligation, constituant essentiel de nos sociétés, se situe donc en-deçà ou au-delà du rationnel. En somme, la société est, dans son fond même, tout sauf rationnelle. Elle est même irrationnelle à deux niveaux : celui de la pression, car alors la société humaine est apparentée par là aux sociétés animales conduites par l'instinct. Elle est irrationnelle à un second niveau, celui de l'aspiration ou de l'appel. La conduite exemplaire du mystique n'a d'efficace que dans la mesure où elle suscite de l'émotion : c'est l'émotion qui est contagieuse. A bien y réfléchir, il y a quelque chose d'étonnant dans cette évacuation de la raison. La société serait un édifice qui se maintient et avance en s'appuyant sur des forces d'un autre ordre, des forces obscures pourrait-on dire, forces qui échappent aux pouvoirs de la raison humaine. C'est comme si nos sociétés se faisaient avec de l'humain, mais sans les hommes. Dans ce cas, on est en droit de se demander quelle part de liberté et de responsabilité revient à l'homme dans une telle construction. N'y aurait-il pas un pessimisme fondamental de Bergson quant à la façon dont les hommes conduisent leurs sociétés (voir la question de la guerre dans la quatrième partie des *Deux Sources*) ?

Le texte s'ouvre sur la dénonciation d'une usurpation : les morales rationnelles prétendent fonder une obligation qui, en réalité, existe déjà. L'« obligation vraie » est d'essence sociale, c'est dans la société qu'elle sévit depuis toujours (voir les toutes premières lignes des *Deux Sources* : « Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevrons si ce souvenir n'était recouvert par d'autres auxquels nous préférons nous reporter. Que n'eût pas été notre enfance si l'on nous avait laissés faire ! Nous aurions volé de plaisirs en plaisirs. Mais voici qu'un obstacle surgissait, ni visible ni tangible : une interdiction. Pourquoi obéissons-nous ? La question ne se posait guère ; nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c'était parce qu'ils étaient nos parents, parce qu'ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient

une certaine place : c'est de là que partait, avec une force de pénétration qu'il n'aurait pas eu s'il avait été lancé d'ailleurs, le commandement. En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres, nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. »). Le geste intellectuel des moralistes se fait en quelque sorte à leur insu, car il y a comme un effet de contagion : l'obligation vraie insuffle sa propre force à la « fausse » obligation et lui permet ainsi d'agir efficacement. D'où la facilité du procédé. Afin de soutenir cette affirmation, Bergson va développer deux cas de figure, deux morales très différentes quant à la fin visée. Son propos étant de nous montrer, qu'aussi différentes soient-elles, ces deux morales sont suivies d'effets, car nourries par l'obligation vraie. Le premier cas de figure concerne les morales utilitaristes qui font de l'intérêt personnel ou individuel le moteur de l'obligation. Il peut sembler étonnant qu'en poursuivant mon intérêt égoïste je sois cependant utile à la société, que je concoure au bien de tous. Bergson ne s'en étonne pas puisque, selon lui, le social et l'individuel sont indissociables, tous deux pris dans l'obligation. Il y a du social partout, et l'égoïsme absolu n'existe pas. Cette prééminence du social sera d'autant plus manifeste dans le second cas de figure : les morales altruistes qui mettent au cœur de leurs principes le souci de l'autre sont bien évidemment axées sur le social. Seulement ici, ce n'est pas la raison qui ordonne de tels sentiments, la morale sociale s'en est déjà chargée, depuis toujours, et l'on peut dire que le pli est pris. Les sociétés sont habituées à obéir à la pression qui les maintient, les individus qui composent ces sociétés obéissent de même. Par conséquent, des fins contradictoires, c'est-à-dire centrées tantôt sur l'individu, tantôt sur la société, aboutissent au même résultat : l'obligation vraie est bien présente et joue son rôle efficacement, quoiqu'en sourdine. On peut ainsi construire n'importe quelle morale, cela fonctionne toujours. Cette facilité interpelle Bergson qui cherche à comprendre comment l'obligation pourrait bien être suivie des mêmes effets en s'appuyant sur des fondements aussi disparates. C'est qu'en réalité l'obligation se moque de ces morales rationnelles, elle fonctionne très bien sans elles, elle possède déjà sa propre morale, une morale sociale. Les constructions des moralistes ne sont qu'habillage, systèmes plaqués sur une réalité depuis toujours agissante. En posant une fin, ils se sont efforcés de l'accompagner d'un système de moyens contraignants, moyens qu'ils ont voulu rendre obligatoires. Mais ce qu'ils n'ont pas vu, c'est que l'obligation préexistait à leurs systèmes. La raison de leur aveuglement réside dans le fait qu'ils ont plaqué une soit disant obligation sur une obligation déjà existante : c'est pour cela d'ailleurs que leurs morales fonctionnent si bien. Le résultat escompté opérait de façon diffuse et continue dans la vie même de nos sociétés, et ce depuis bien longtemps.

1. *Société, obligation et raison*

Dans le premier livre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, Bergson commence par constater le fait de l'obligation sociale pour lequel il élabore une analogie avec un fait biologique, celui de l'instinct. Je voudrais, sur ce point, vous citer un passage important des *Deux sources*, celui qui développe la métaphore des « plantes aquatiques » : « Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque. S'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d'impulsion, de caprice et de regret. Mais au plus profond de nous-mêmes, si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d'un autre genre, plus désirable encore que l'équilibre superficiel. Des plantes

aquatiques, qui montent à la surface, sont ballottées sans cesse par le courant ; leurs feuilles se rejoignant au dessus de l'eau, leur donnent de la stabilité, en haut, par leur entrecroisement. Mais plus stables encore sont les racines, solidement plantées dans la terre qui les soutiennent du bas. Toutefois, de l'effort par lequel on creuserait jusqu'au fond de soi-même nous ne parlerons pas pour le moment. S'il est possible, il est exceptionnel ; et c'est à sa surface, à son point d'insertion dans le tissu serré des autres personnalités extériorisées, que notre moi trouve d'ordinaire où s'attacher : sa solidité est dans cette solidarité. Mais, au point où il s'attache, il est lui-même socialisé. L'obligation, que nous nous représentons comme un lien entre les hommes, lie d'abord chacun de nous à lui-même. » (PUF Quadrige, édition critique, 2012, p. 7-8).

Il s'agit ensuite, pour Bergson, de rendre compte du mécanisme propre à cette obligation ; ce n'est pas quelque chose qui relève de la raison, mais d'un système d'habitudes : c'est donc la morale rationnelle et notamment celle de Kant qu'il va critiquer. L'obligation est donc rattachée à la vie, et la société, structurée par le « tout de l'obligation » est une société naturelle ou encore une société close. Frédéric Worms avance la thèse selon laquelle c'est ce caractère clos des sociétés qui va conduire Bergson à opérer ce qu'il appelle « un coup de théâtre » (*Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF Quadrige, 2013, p. 282), c'est-à-dire à découvrir derrière la force des sociétés closes (soit leur capacité à se maintenir grâce à la pression exercée par l'obligation) une limite. La limite de l'obligation pure c'est qu'elle dissimule derrière son apparente moralité, une immoralité réelle (la guerre avec son lot de meurtres, de pillages, etc.). C'est pourquoi une autre morale sera requise, celle qui caractérisera la société ouverte.

L'obligation pure, celle qui caractérise les sociétés closes, répond donc à un besoin vital qui s'impose aux individus, non pas seulement par son caractère social, mais par sa dimension biologique qui tient à l'appartenance à l'espèce. C'est la vie (Bergson utilise l'expression « instinct virtuel » pour qualifier cette obligation) qui lui donne donc son caractère obligatoire ; elle a donc quelque chose qui relève presque de la nécessité naturelle. D'où l'exclusion de la raison dans l'établissement d'une telle obligation. Mais on est alors en droit de se demander s'il s'agit encore d'une « morale » : si elle s'impose à la conscience et à la liberté des individus, si elle est subie, quelle part reste-t-il à un devoir librement consenti et donc véritablement moral ? On serait tenté de chercher cette vraie morale dans la société ouverte. De même qu'il a constaté l'existence de l'obligation pure, Bergson constate l'existence d'une morale ouverte. Elle est attestée par la vie et l'expérience d'hommes exceptionnels, notamment les mystiques, qui, par leur existence même, exercent une force sur les autres hommes et leur servent d'exemples. Mais d'où vient cette force ? Son fondement est-il rationnel ? Bergson répond que ce fondement est certes psychologique, mais pas rationnel ; cette nouvelle obligation ne repose plus sur l'instinct, comme la précédente, mais sur l'émotion. Bergson écrit : « En approfondissant ce nouvel aspect de la morale, on y retrouverait le sentiment d'une coïncidence, réelle ou illusoire, avec l'effort générateur de la vie » (PUF Quadrige, édition critique, 2012, p. 51-52). Ainsi, c'est encore une fois à la vie que renvoie l'expérience morale. Qu'elles soient closes ou ouvertes, les sociétés sont donc fondées en premier lieu sur la vie même. La société ouverte, c'est-à-dire l'humanité tout entière, est liée à l'expression d'une morale qui peut être tantôt celle de la religion, tantôt celle de la philosophie : « Qu'on parle d'ailleurs le langage de la religion ou celui de la philosophie, qu'il s'agisse d'amour ou de respect, c'est une autre morale, c'est un autre genre d'obligation qui viennent se superposer à la pression sociale » (Ibid., p. 29). Entre ces deux solutions la religion (Dieu) ou la philosophie (la Raison), Bergson choisit-il ? En un sens, oui. Car, même s'il n'abandonne jamais la philosophie, la raison et le respect, il en vient tout de même à préférer l'expérience religieuse. C'est ainsi que l'on peut expliquer comment Bergson évacue la rationalité dans notre texte, quand il parle des fondements de la morale.

2. Remarque sur l'influence de Lévy-Bruhl (Je m'appuie ici sur l'appareil de notes de l'édition critique)

Lucien Lévy-Bruhl, dans *La Morale et la science des mœurs* (Paris, Alcan, 1903), soutient la thèse selon laquelle les philosophies morales proposent des formulations théoriques de pratiques sociales concrètes ; ce faisant, elles s'efforcent de les vider de leur force d'obligation pour la reprendre à leur compte. Ces morales soulèvent des problèmes abstraits, c'est-à-dire séparés de la vie morale concrète des individus et des sociétés (par exemple, le problème du rapport entre le plaisir et la vertu, ou entre l'utilité et le devoir). « Les morales pratiques d'un temps donné devant s'accorder avec la conscience commune de ce temps s'accordent donc aussi entre elles. Les morales théoriques, de caractère plus abstrait, n'intéressent pas aussi directement cette conscience, et peuvent diverger sans l'inquiéter. » (*Ibid.*, p. 39). Bergson a eu l'occasion de lire très attentivement le livre de Lévy-Bruhl, mais il se défend d'avoir voulu soutenir la même thèse. Pour lui, en effet, le plus important n'est pas de dire que la morale est essentiellement sociale et que les morales rationnelles, c'est-à-dire la philosophie, peuvent seulement l'éclairer *a posteriori*, ce qui est la thèse de Lévy-Bruhl mais aussi de Durkheim. Le plus important pour Bergson, c'est de montrer que la morale est originairement double (et donc fondée sur les deux types d'obligation). La référence à Lévy-Bruhl n'était pas indispensable pour comprendre et expliquer le texte de Bergson.

3. Les morales utilitaristes

L'utilitarisme est une doctrine représentée notamment par Jeremy Bentham et John Stuart Mill qui repose sur l'idée que le but de la société doit être « le plus grand bonheur du plus grand nombre », c'est-à-dire le total des plaisirs additionnés de chaque individu. L'utilité devient le seul critère de la moralité : une action est bonne dans la mesure où elle contribue au bonheur du plus grand nombre. Selon Bentham, par exemple, le bonheur pour l'individu est la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus petite somme de douleurs, ce qui requiert de déterminer par une arithmétique morale la quantité de plaisir que peut procurer une action donnée à la fois en elle-même et dans ses conséquences ; mais l'expérience, qui est en morale le seul critère, montre que la visée du bonheur général correspond au résultat du calcul intelligent de notre propre intérêt ou intérêt bien entendu, de sorte que la morale de Bentham aboutit à cet idéal et à cette formule : « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Finalement, la poursuite des intérêts égoïstes coïncide la plupart du temps avec la réalisation des finalités altruistes. Mais la vérité que cette morale construit, Bergson la trouve déjà déposée dans les comportements moraux existants : l'égoïsme absolu n'existe pas et « vanité signifie d'abord sociabilité ». La vanité, c'est ce désir d'approbation qui se manifeste au dehors, c'est un désir de produire de l'effet. « La vertu n'irait pas loin, si la vanité ne lui tenait compagnie », écrit La Rochefoucauld dans ses *Maximes et réflexions diverses*, et Bergson ne nous dit pas autre chose dans ce texte.

4. Indications bibliographiques :

- Il convient de commencer par lire ou relire intégralement *Les Deux sources de la morale et de la religion*.
- On peut aussi penser à explorer la critique du « moi social » dans les œuvres précédentes de Bergson, et notamment dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* ainsi que dans *Le Rire*.
- « Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte » par Caterina Zanfi, in *Annales bergsoniennes, V, Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, PUF, Epiméthée, 2012, p. 223-243.
- Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, PUF, 1964.

- Gregor Fritzi, « Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie, une comparaison franco-allemande », in *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, PUF, Epiméthée, 2002, p. 243-264.
- Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sources de la vie*, PUF, Quadrige, 2013.

Et, pour finir, la Robinsonnade de Bergson :

« En vain, on essaye de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale. Même matériellement, Robinson dans son île reste en contact avec les autres hommes, car les objets fabriqués qu'il a sauvés du naufrage, et sans lesquels il ne se tirerait pas d'affaire, le maintiennent dans la civilisation et par conséquent dans la société. Mais un contact moral lui est plus nécessaire encore, car il se découragerait vite s'il ne pouvait opposer à des difficultés sans cesse renaissantes qu'une force individuelle dont il sent les limites. Dans la société à laquelle il demeure idéalement attaché il puise de l'énergie ; il a beau ne pas la voir, elle est là qui le regarde : si le moi individuel conserve vivant et présent le moi social, il fera, isolé, ce qu'il ferait avec l'encouragement et même l'appui de la société entière. Ceux que les circonstances condamnent pour un temps à la solitude, et qui ne trouvent pas en eux-mêmes les ressources de la vie intérieure profonde, savent ce qu'il en coûte de se « laisser aller », c'est-à-dire de ne pas fixer le moi individuel au niveau prescrit par le moi social. Ils auront donc soin d'entretenir celui-ci, pour qu'il ne se relâche en rien de sa sévérité à l'égard de l'autre. Au besoin, ils lui chercheront un point d'appui matériel et artificiel. On se rappelle le garde forestier dont parle Kipling, seul dans sa maisonnée au milieu d'une forêt de l'Inde. Tous les soirs il se met en habit noir pour dîner, « afin de ne pas perdre, dans son isolement, le respect de lui-même ». », *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 9.

Emmanuel KANT, Critique de la faculté de juger, I, 1, Livre II : « Analytique du sublime », § 41.

« § 41. De l'intérêt empirique concernant le beau.

On a suffisamment montré plus haut que le jugement de goût, par lequel quelque chose est déclaré beau, ne devait avoir aucun intérêt comme *principe déterminant*. Mais il ne s'ensuit pas, qu'une fois qu'il a été porté comme jugement esthétique pur, aucun intérêt ne puisse y être lié. Cette liaison ne pourra toutefois jamais être qu'indirecte ; autrement dit le goût doit tout d'abord être représenté comme lié avec quelque chose d'autre afin que l'on puisse encore lier à la satisfaction de la simple réflexion sur l'objet *un plaisir relatif à l'existence* de celui-ci (en quoi tout intérêt consiste). En effet, ce qui est dit des jugements de connaissance (sur les choses en général) vaut ici des jugements esthétiques : *a posse ad esse non valet consequantia* (Du possible à l'être la conséquence n'est point bonne). Cette autre chose peut être empirique, ainsi une inclination propre à la nature humaine, ou quelque chose d'intellectuel comme la propriété de la volonté de pouvoir être déterminée *a priori* par la raison ; l'un et l'autre enveloppent une satisfaction relative à l'existence d'un objet et peuvent ainsi fonder un intérêt concernant ce qui a déjà plu par lui-même sans la considération d'un quelconque intérêt.

Le beau n'intéresse empiriquement que dans la *société* ; et si l'on admet que la tendance à la société est naturelle à l'homme, mais que l'aptitude et le penchant pour la société, c'est-à-dire la *sociabilité*, sont nécessaires à l'homme en tant que créature destinée à vivre en société, et constituent une propriété appartenant à l'humanité, on ne peut manquer de considérer le goût comme une faculté de juger ce qui permet de communiquer même son assentiment à tout autre et par conséquent comme un moyen de réaliser ce qu'exige l'inclinaison naturelle de chacun.

Un homme abandonné sur une île déserte ne tenterait pour lui-même d'orner ni sa hutte, ni lui-même ou de chercher des fleurs, encore moins de les planter pour s'en parer ; ce n'est que dans la société qu'il lui vient à l'esprit de n'être pas simplement homme, mais d'être aussi à sa

manière un homme raffiné (c'est le début de la civilisation) ; on considère ainsi en effet celui qui tend et est habile à communiquer son plaisir aux autres et qu'un objet ne peut satisfaire, lorsqu'il ne peut en ressentir la satisfaction en commun avec d'autres. De même chacun attend et exige de chacun qu'il tienne compte de cette communication universelle en raison d'un contrat originaire pour ainsi dire, qui est dicté par l'humanité même ; et sans doute il ne s'agit au début que de choses attrayantes, par exemple des couleurs pour se peindre (le rocou chez les Caraïbes, le cinabre chez les Iroquois), ou des fleurs, des coquillages, de plumes d'oiseaux de belle couleur, et avec le temps ce sont aussi de jolies formes (comme celle des canots, des vêtements, etc.), qui ne procurent aucun contentement, c'est-à-dire aucune satisfaction de jouissance, qui furent dans la société importantes et liées à un grand intérêt ; jusqu'à ce que la civilisation enfin parvenue au plus haut point fasse de ces formes presque le but essentiel d'une inclination raffinée et n'accorde de valeur aux sensations que dans la mesure où elles peuvent être universellement communiquées ; et alors, même si le plaisir que chacun peut retirer d'un tel objet, est insignifiant et ne possède en lui-même aucun intérêt remarquable, l'idée de sa communicabilité universelle en accroît presque infiniment la valeur.

Cet intérêt qui s'attache au beau par l'inclination à la société, et qui par conséquent est empirique, est pour nous sans importance, puisque nous ne devons considérer que ce qui peut posséder une relation, même si cela n'est qu'indirectement, au jugement de goût *a priori*. En effet si un intérêt lié à cette forme devait y être découvert, le goût révélerait un passage de notre faculté de juger de la jouissance des sens au sentiment moral et outre le fait qu'on ne saurait être mieux guidé que par là à donner au goût une activité finale, on exposerait aussi un anneau central de la chaîne des facultés humaines *a priori*, dont toute législation doit dépendre. Ce que l'on peut bien dire de l'intérêt empirique aux objets du goût et du goût lui-même, c'est que celui-ci puisqu'il se livre à l'inclination, si raffinée qu'elle puisse être, peut bien se confondre avec toutes les tendances et toutes les passions, qui dans la société atteignent leur plus haute diversité et leur plus haut degré et que l'intérêt relatif au beau, lorsqu'il se fonde là-dessus, ne peut fournir qu'un passage très équivoque de l'agréable au bon. Nous devons rechercher si ce passage ne pourrait pas toutefois être réalisé par le goût lorsqu'il est considéré dans sa pureté. »

Même si le jugement de goût par lequel quelque chose est déclaré beau ne doit comporter aucun intérêt comme principe déterminant, il semble qu'on puisse cependant le relier à une forme d'intérêt, mais ce, une fois que le jugement esthétique a été porté. Autrement dit, l'existence de l'objet que l'on a au préalable jugé beau peut susciter un intérêt empirique. Le goût, ici compris comme « l'intérêt empirique concernant le beau » devient, dans le § 41 de *La Critique de la faculté de juger*, un moyen de réaliser la tendance à la société propre à la nature humaine. Le goût se donne alors comme un vecteur social. Mais de quelle(s) société(s) Kant nous parle-t-il dans ce texte ? On est, en effet, confronté à différentes approches de cette notion. Notons qu'il y a tout d'abord un état de la *société* qui semble correspondre à la nature originaire de l'homme, comme si elle avait toujours été là. Puis, il y a l'évocation d'une *sociabilité* qui sous-entend que la société reste à faire, qu'elle est intimement liée à un processus historique, celui de la culture. Enfin, se dessine à l'extrême fin du texte, l'appel à une société d'un autre ordre, une société morale. Cette plurivocité de la notion pose donc problème. On est en droit de se demander si le processus de civilisation, appuyé sur l'exercice du jugement de goût, permettra l'avènement d'une société esthétique et à quoi celle-ci pourra bien ressembler. Quelle société le développement ou le raffinement du goût permettra-t-il d'établir ? S'agira-t-il d'une société dans laquelle la sociabilité aura su se déployer par et pour elle-même ? Rien n'est moins sûr. L'intérêt qui guide le goût, nous le verrons, s'appuie ici sur les passions égoïstes de l'homme, et l'accueil ou l'écoute de l'autre restent apparents. Ils dissimulent en réalité un désir d'être soi-même écouté. Dans ces

circonstances, la société à laquelle le développement de la civilisation aboutit n'a rien de moral. On peut alors se demander si, de façon assez paradoxale, l'expérience de la solitude, prise comme exemple limite par Kant, ne permet pas d'accéder à un autre niveau de société dans laquelle l'universalité du sujet humain pourra être pleinement pensée. Il faudra alors en passer par une nouvelle expérience esthétique, débarrassée de la dimension empirique nécessairement attachée à notre sociabilité, une expérience esthétique pure.

En somme, le problème posé par ce texte nous semble être le suivant : Quelle société le goût, compris comme moyen de développer la sociabilité, permet-il d'établir ? Assistera-t-on à l'avènement d'une véritable société esthétique ? Même si le jugement de goût s'avère être un moyen efficace pour alimenter notre sociabilité et autoriser un progrès de la culture qui nous fait passer de la barbarie à la civilisation la plus raffinée, il n'en demeure pas moins que l'intérêt empirique concernant le beau comporte certains obstacles qui s'opposeront à l'établissement d'un universel humain. Dans un premier temps, Kant affirme que le goût peut être un moyen tout à fait approprié au développement de la sociabilité. C'est donc dans la société et grâce à la communication universelle du jugement de goût que les hommes vont apprendre à vivre ensemble, qu'ils vont se civiliser. Kant soutient cette affirmation en avançant, pour commencer, l'exemple limite de l'homme abandonné sur une île déserte. Hors de toute société, cet individu reste indifférent au beau. Mais de quelle beauté s'agit-il ? Il semble qu'il soit indifférent à la beauté des ouvrages issus de l'art et, notamment, à ceux qui relèvent de la parure. Ces objets ne présentent aucun intérêt pour lui car, plongé dans la solitude, il ne peut se comparer à personne et personne ne peut l'admirer ni l'envier. L'intérêt empirique concernant le beau relève donc de l'amour-propre, de la vanité. Dans la société, au contraire, le goût trouve un terrain pour se développer : l'homme devient de plus en plus raffiné parce qu'il se soucie de ce que les autres vont penser de lui. L'universalité du jugement de goût qui repose sur un contrat originaire, c'est-à-dire sur la nature première de l'homme, permet-elle d'établir un accord effectif entre les sujets ? L'attente et l'exigence de chacun est-elle légitime dans les sociétés historiques ? La suite du texte laisse deviner que l'unanimité attendue sera difficile à réaliser. Kant illustre son propos en trois temps : depuis les tous débuts de la civilisation jusqu'à son plus haut point de développement, en passant par un état intermédiaire. On pourrait penser que le progrès de la culture autoriserait un plein développement de la sociabilité au détriment de l'insociabilité. En réalité, il n'en est rien. Même si le jugement de goût s'affine en passant de la stricte sensualité au symbolisme le plus poussé, il n'en demeure pas moins entaché d'empirisme et, finalement, à chacun des trois niveaux évoqués par Kant, c'est encore et toujours la vanité qui prévaut. Par conséquent, la communication universelle du jugement de goût présumée par le contrat originaire, c'est-à-dire par la société naturelle, n'opère pas dans les sociétés historiques ou empiriques, dans les sociétés réellement existantes. Au mieux, on assistera à l'établissement des sociétés civiles (progrès du droit), mais, dans tous les cas, l'insociabilité manifestée ici par le biais de la vanité, continuera à sévir. La société de fait, celle de l'insociable sociabilité, malgré le raffinement de la civilisation, n'efface pas l'atomisme des individus. Le goût, si l'on en reste à l'expression d'un intérêt empirique concernant le beau, ne permettra pas la réalisation d'une société dans laquelle les sujets puissent faire l'expérience d'une communication universelle de leurs jugements. Il ne saurait exister de société esthétique, si ce n'est en Idée. Le dernier paragraphe montre les limites de cet intérêt empirique et annonce qu'une solution existe et qu'il faut la chercher ailleurs. Une autre forme d'intérêt pour le beau existe qui ne soit pas empirique (il sera intellectuel : voir le § 42). En le découvrant, on gagnera deux choses : d'une part, un passage de l'agréable au bon, c'est-à-dire la clé de l'édifice kantien, l'anneau central de la chaîne des facultés humaines ; cette clé repose sur une nouvelle compréhension du goût qui ne soit pas empirique mais pure, autrement dit détachée des passions humaines nécessairement liées à la vie en société. D'autre part, en trouvant ce chaînon manquant, on obtiendra aussi une nouvelle compréhension de la société : l'idée d'une société esthétique

comme modèle d'une société éthique au sein de laquelle les sujets seraient non plus repliés sur eux-mêmes et sur leurs intérêts égoïstes, mais ouverts à une pleine et franche communication avec leurs semblables.

Quelques difficultés du texte :

1. *Société et sociabilité*

Il convient de distinguer *société* (*Gesellschaft*) et *sociabilité* (*Geselligkeit*). La difficulté du texte réside dans le fait que Kant évoque la « tendance à la société » (à laquelle correspond plus loin dans le texte l' « inclination naturelle ») et l' « aptitude et le penchant pour la société, c'est-à-dire la sociabilité » (qui correspond cette fois à l' « inclination à la société »). Les deux expressions se ressemblent, mais il ne faudrait surtout pas les confondre. La tendance (*Trieb*) est naturelle tandis que l'aptitude (*Tauglichkeit*) et le penchant (*Hang*) sont qualifiés de nécessaires mais non pas de naturels. Ainsi, on peut en déduire deux états de la société : un état premier, originaire, puis un état second, fruit d'un développement ou d'une acquisition, développement lui-même nécessaire pour que la vie en société soit rendue possible. Si cette sociabilité n'existait pas, alors seule notre insociabilité s'exprimerait et la vie en société (« l'inclination naturelle de chacun ») serait, de fait, irréalisable. A propos de la société, Kant parle tout d'abord de « *Trieb zur Gesellschaft* », cette tendance, on traduit aussi *Trieb* par instinct ou pulsion, relève de la disposition originaire dans le sens où elle appartient à la possibilité de la nature humaine. Le penchant (ou l'inclination) se distingue de la disposition dans la mesure où il a été contracté par l'homme lui-même. Il est le résultat d'une expérience et donc d'un acte libre. Les inclinations croissent et changent avec leur satisfaction ; ce sont des désirs habituels. Chez Kant, la notion de nature humaine fait donc apparaître deux pôles : une nature originaire (une tendance à la société naturelle à l'homme) et un progrès de la nature humaine dans l'histoire (un progrès des sociétés qui doit aboutir à la réalisation des sociétés civiles puis d'une Société Des Nations). De même qu'il y a une nature originaire et une nature acquise ou empirique, de même il y aura une société naturelle et une société historique, cette dernière étant le résultat du développement de la sociabilité. La nature originaire de l'homme comprend plusieurs choses telles que les dispositions ou penchants mais aussi les passions innées. Dans l'*Anthropologie*, Kant définit les passions en ces termes : « Les passions ne sont jamais que les désirs d'hommes à hommes et non d'hommes à choses. » Ainsi, tendances et passions sont liées à la fin du texte pour rappeler que la société est une modalité d'être naturelle à l'homme : « En tant qu'elle comporte des passions, la nature originaire de l'homme est déjà intersubjective : ce n'est pas celle d'un être isolé devant les choses et qui n'est pas encore entré dans une société ; mais celle d'un être nécessairement en rapport avec ses semblables. » (Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II, Grasset, 1992, pp. 301-302).

Les progrès de la nature empirique de l'homme sont les progrès de la civilisation. Ils sont le fruit de la création humaine, le résultat d'une activité libre. Il a donc fallu que l'aptitude pour la société se développe, et elle n'a pu le faire qu'au sein de sociétés empiriques ou historiques. Le progrès lui-même n'a pas résulté de la seule sociabilité car, si Kant dans ce texte n'évoque pas textuellement l'insociabilité (elle se manifesterait cependant dans la vanité qui est l'objet véritable de l'intérêt empirique concernant le beau), celle-ci a néanmoins joué un rôle moteur dans l'histoire du développement des sociétés humaines. C'est bien l'insociable sociabilité qui a permis à l'homme de développer ses dispositions, de se cultiver, de devenir un homme raffiné. « Être simplement homme », c'est posséder toutes les dispositions originaires qui définissent la nature première de l'être humain, mais sans les avoir encore développées. « Être un homme raffiné », c'est choisir de mettre en branle ces dispositions. Ce mouvement sera rendu possible par la sociabilité qui elle-même utilisera un moyen : le goût compris comme faculté de juger et de communiquer son jugement à tout autre. Cette communication universelle est le résultat d'un

« contrat originaire (...) dicté par l'humanité même ». Selon Kant, la nature originaire de l'homme est la même pour tous puisqu'elle caractérise l'humanité comme espèce, laquelle est une. Les hommes sont supposés pouvoir s'entendre et communiquer car ils possèdent les mêmes facultés (raison, entendement, imagination). Kant attribue le nom de « sens commun » à la faculté esthétique de juger (je vous renvoie à la lecture du § 40 de *La Critique de la faculté de juger* : « Du goût comme une sorte de *sensus communis* »). Le « contrat originaire » réside donc simplement dans la nature première de l'homme : naturellement les hommes sont capables d'échanger leurs pensées ainsi que leurs sentiments car ils possèdent les mêmes structures d'accueil ; celui qui n'en serait pas capable ne serait tout bonnement pas humain, il n'aurait pas signé ce contrat originaire et serait, de fait, exclu du groupe humain.

[Notons qu'il y a, à propos de la société chez Kant, un mouvement qui part d'une unité originaire (l'humanité), puis qui passe par une phase de dispersion puisque la nature empirique de l'homme le confronte à l'antagonisme (l'insociable sociabilité nourrit les guerres entre nations ou sociétés civiles), pour aller enfin vers une nouvelle unité, celle d'une Société Des Nations, et, si l'on va plus loin encore, vers l'Idée d'une société éthique, appelée aussi « Eglise véritable » par Kant, dans *La religion dans les limites de la simple raison*.]

2. *La communication universelle du jugement de goût : une exigence problématique au sein des sociétés données*

Quelle société l'intersubjectivité esthétique permet-elle de mettre en œuvre ? Peut-on parler de l'avènement d'une société esthétique ? Le « contrat originaire » dont parle Kant nous renvoie à une communauté humaine idéale. Mais, dans la communauté de fait, l'entente des sujets à propos du goût est-elle réalisable ? La prétention à l'universalité dans le jugement de goût est originaire. Chaque sujet prend conscience, à propos de la forme de sa représentation, de l'harmonie spontanée de l'imagination et de l'entendement. La communauté qui nous lie est donc autre chose qu'une donnée de fait. « Le sujet de goût parle en tant qu'homme anonyme, interchangeable ; ce qui, du dehors, nous semble plaisir ambigu, est pour lui ébauche d'un vrai contrat. S'il juge inadmissible que je n'éprouve pas son sentiment, ce n'est pas par caprice de jeune homme : c'est qu'il l'éprouve en pensant qu'il est un autre. Non pas tel ou tel, mais l'autre en général : pour m'arracher à ma subjectivité, précise Kant, c'est moins des jugements réels que des jugements possibles que je dois tenir compte. » (Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Le livre de poche, pp. 567-568). Si on en reste au niveau des jugements possibles, alors l'attente et l'exigence de chacun reste légitime. Mais, sitôt que l'on passe aux jugements réels, qu'en est-il ? Il semble qu'on ne puisse jamais être sûr que notre jugement ne soit pas l'expression d'un intérêt sensuel ou empirique. Et c'est le cas dans ce texte, l'intérêt empirique concernant le beau s'exprime dans les jugements réels. Le sujet n'est jamais à l'abri de prendre la matière pour la forme, l'attrait pour la beauté. Le sujet vivant en société manifeste un intérêt empirique lorsqu'il exprime son jugement de goût aux autres. Ce jugement dissimule en réalité quelque chose comme un « ceci m'est agréable » dans le sens où en affirmant qu'une chose est belle, le sujet souhaite qu'on reconnaisse son bon goût. C'est finalement l'amour-propre qui s'exprime ici. Dans la société, le sujet ne parvient pas à exclure de son jugement les mobiles sensibles : ceux qui portent sur la matière de l'objet qu'il juge (plaisir sensuel), et même s'il cherche à s'élever jusqu'à la forme, c'est encore la vanité qui prévaut, c'est-à-dire un mobile sensible. On voit donc se dessiner clairement dans le texte une rupture entre la société de fait, celle de la concurrence des désirs de reconnaissance, et une société en Idée. Or, Kant cherche un « passage ». L'une des difficultés principales de ce texte réside donc dans le fait que nos sociétés ne semblent pas pouvoir autoriser un tel passage. Je voudrais citer une fois encore Lebrun qui, sur ce point, exprime très clairement les choses : « En invoquant le « *Gemeinsinn* » et en refusant de se ranger à l'opinion du sens commun de fait, le goût témoigne inconsciemment de l'incompatibilité entre le « *sensus communis* » et la société

donnée. Au lieu d'instituer une transition entre le pathologique et la moralité, il atteste leur discontinuité. Aussi est-il à nouveau essentiel qu'il soit autre chose qu'une figure anthropologique ou une étape de la culture ; interprété de la sorte, il peut certes constituer le moment principal d'une histoire optimiste qui décrirait le passage sans brusque saut de l'égoïsme à l'altruisme, de la barbarie à l'universalité. Mais, chez Kant, le passage est toujours une rupture. » (*Ibid.*, p. 576).

3. *Les trois étapes du processus de civilisation*

La description du processus de civilisation est censée nous montrer deux choses : 1. Le goût devient de plus en plus raffiné, il passe de la stricte sensualité à une forme de symbolisme. 2. Mais ce progrès dans le jugement esthétique ne fait pas accéder les sociétés à une authentique universalité ; le pathologique subsiste : c'est, en définitive, pour se préférer aux autres qu'on aime les belles choses. On peut dégager trois étapes dans le mouvement de raffinement du goût : 1. Les « choses attrayantes » ; 2. Les « jolies formes » ; 3. Les formes presque séparées des sensations.

Les choses attrayantes relèvent de la couleur, c'est-à-dire du contenu sensuel de l'objet esthétique, et non de la forme, celle-ci étant ce qui doit plaire dans le jugement esthétique pur parce qu'elle suscite le libre jeu de l'imagination et de l'entendement. Mais l'intérêt empirique concernant le beau n'est pas uniquement empirique parce que sensuel, il l'est de surcroît et surtout à cause de la parure. Se parer de couleurs rouges-oranges pour le Caraïbe, ou de rouge vermillon pour l'Iroquois, c'est chercher à plaire, c'est être en représentation. L'intérêt est ici celui d'être reconnu par les autres comme étant bien maquillé, éventuellement comme étant le plus beau. La parure alimente un plaisir d'amour-propre et c'est ce qui explique que le jugement de goût empirique ne saurait constituer un passage vers l'établissement d'un Tout pratique. Ce jugement reste impur. On pourrait penser qu'en se débarrassant d'une préoccupation essentiellement sensuelle, c'est-à-dire en s'élevant vers de « jolies formes », on purifierait le goût. Il n'en est rien. Kant ne parle pas de « belles » formes, il les qualifie de « jolies », c'est-à-dire d'attrayantes. Mais le plus grand attrait de ces formes réside une fois encore dans leur utilisation comme parure : il faut que tous les autres voient que mon canot possède une jolie forme élancée, que mes vêtements ont une jolie coupe, etc. L'individu ne tirerait aucun contentement, aucune jouissance à posséder de tels objets si ça n'était dans la société, car c'est parmi les autres que l'existence de ces objets revêt un grand intérêt. Répétons-le, l'intérêt empirique concernant le beau n'est autre que la vanité. La troisième et dernière étape dans le processus de raffinement du goût tend à séparer la forme de l'objet esthétique des sensations qui affectent le sujet lorsqu'il entre en contact avec lui. Le plaisir sensuel pris à l'objet est devenu insignifiant. Ce qui à présent fait sens, c'est la valeur de l'objet comme signe. Un signe opère toujours un renvoi de sens, c'est, pourrait-on dire, un lieutenant : il tient lieu d'autre chose. Ici, l'objet esthétique renvoie à une chose qui n'est pas visible ou sensible. Il renvoie à sa « valeur ». La valeur de l'objet esthétique peut être ici qualifiée de valeur sociale. L'objet esthétique vaut dans la mesure où le plus grand nombre de personnes possible reconnaît la beauté de l'objet que j'ai au préalable jugé beau. Si tous avalisent mon jugement, alors j'en retirerai une satisfaction d'amour-propre immense (on peut penser au riche esthète qui s'est procuré une œuvre hors de prix et qui a cessé de la regarder en tant que telle pour ne plus l'apprécier qu'en tant que marque sociale ou signe de sa réussite). Ainsi, un objet peut être insignifiant quant au plaisir des sens qu'il est en mesure de procurer (il ne possède ni couleurs attrayantes ni jolies formes) et cependant susciter un intérêt énorme ; c'est la reconnaissance du plus grand nombre de personnes qui accroîtra sa valeur.

Par conséquent, la valeur de l'objet esthétique réside dans l'intérêt que chacun porte à soi-même et à sa propre valeur sociale. Même s'il y a eu un progrès du contenu vers la forme, ce progrès n'enlève rien au fait que l'intérêt pris au beau demeure empirique. L'universalité du jugement de goût reste donc une Idée car on assiste finalement au repli de chacun sur sa propre subjectivité qu'il désire exemplaire sans avoir les moyens d'y parvenir.

4. *Le goût dans sa pureté éprouvé dans la solitude*

Un homme abandonné sur une île déserte ne serait en rien intéressé par les satisfactions empiriques que nous venons de décrire. Faut-il pour autant en déduire que le beau lui serait indifférent ? Certes, non. Posons que c'est dans cette solitude que le sujet esthétique parviendra à éprouver le goût dans sa pureté. Un goût pur c'est un goût qui n'est pas mélangé avec des éléments empiriques ; l'intérêt sera alors tout intellectuel, il résidera dans le fait d'éprouver le libre jeu des facultés que sont l'imagination et l'entendement. A quelle occasion éprouve-t-on un intérêt de cet ordre ? Kant répond : face à des objets naturels et non face à des objets issus de l'art. Afin d'élaborer un jugement de goût pur il faut que le sujet soit confronté à un objet qui n'ait rien d'humain (voir le chant du rossignol), et c'est dans la solitude qu'il l'éprouvera le mieux. Ainsi, la société est doublement évacuée. C'est donc paradoxalement à l'écart de toute société que le sujet esthétique accèdera à l'universellement humain. Disons le simplement : le sujet esthétique social empêche l'avènement du sujet pratique ; le sujet esthétique rendu à la solitude appelle le sujet pratique. Sur ce point je cite une nouvelle fois Lebrun : « Il est donc une solitude où l'on ne fuit la société que pour entrevoir une sociabilité dont cette société nous masquait l'idée. Et ce n'est nullement sarcasme si, pour Kant et Rousseau, la retraite loin des hommes nous apprend à aimer le genre humain ni hasard si Rousseau doit « s'enfoncer dans la forêt » (Pl. I, 388) pour dévoiler la nature de l'homme. Puisque le spectacle du règne végétal nous procure le plaisir que nous éprouverions à tout instant dans le règne des fins, un pacte secret relie la forêt à la cité éthique. » (*Ibid.*, p. 594.).

A la fin de son chapitre consacré aux « paradoxes de l'intersubjectivité », Lebrun soulève le problème suivant que je vous sou mets : « Si l'appréciation du beau et le parti qu'on en peut tirer sont en fin de compte incompatibles avec l'existence sociale, si d'autre part l'art est activité sociale, comment parler de « beaux-arts » sans que l'épithète perde son sens rigoureux ? Pour que nous puissions, sans abus de langage, appeler « belles » des œuvres destinées à un *usage social* et produite par un *travail conscient*, il faut qu'un certain type de production, à son tour, échappe à « l'insociable sociabilité ». » (*Ibid.*, p. 597).

5. *Rappel sur les différentes conceptions de la société chez Kant*

Le concept de société revêt chez Kant des significations multiples. Nous les avons évoquées au fur et à mesure de l'explication de ce texte. Il y a, en premier lieu, ce qu'on pourrait appeler une société naturelle qui désigne la nature originaire de l'homme, son humanité. C'est le partage de facultés qui institue notre appartenance au groupe humain. Il y a ensuite les sociétés de fait dans les quelles notre sociabilité se développe, toujours appuyée sur notre insociabilité ; là le progrès de la culture peut se déployer jusqu'à l'avènement des sociétés civiles, voire d'une Société des Nations. Il y a, enfin, l'évocation d'une société éthique qui désigne en réalité une Idée. Kant l'appelle « République éthique » ; dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, cette société est aussi désignée sous le nom d' « Eglise invisible » ; elle ne peut être l'objet d'une expérience possible. Notons que si une société esthétique existe, elle sera elle aussi de l'ordre de l'Idée.

6. *Lectures complémentaires :*

- KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.
- KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*.
- KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 40, § 42 et § 83.
- KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*.
- Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, ch. XIII : « Les paradoxes de l'intersubjectivité », pp. 548 à 597, coll. Le livre de poche, 2003.

- Jacques RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome II, deuxième section : « Recherches sur la notion de nature chez Kant », 4. La nature humaine, pp. 295 à 319, Grasset, 1992.
- Penser à travailler le thème de la robinsonnade avec :
Daniel DEFOE, *Robinson Crusoé*.
Jules VERNE, *L'Île mystérieuse* ; *L'Ecole des Robinsons* ; *Deux ans de vacances* ; *Seconde patrie*.
Michel TOURNIER, *Vendredi où les limbes du Pacifique*.
Saint John PERSE, *Images à Crusoé*.
Bernardin de SAINT PIERRE, *Paul et Virginie*.
H.-G. WELLS, *L'Île du Docteur Moreau*.
Paul VALERY, *Histoires brisées*, « Robinson : le Robinson oisif, pensif, pourvu ; Robinson ».
ALAIN, *Propos*, « Richesses imaginaires », 3 mars 1934, Pl. I, p. 1203 *sqq.*

DESCARTES, Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645.

« Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu ; au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres. En sorte que cette considération est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes ; car pour ceux qui s'exposent à la mort par vanité, pour ce qu'ils espèrent en être loués, ou par stupidité, pour ce qu'ils n'appréhendent pas le danger, je crois qu'ils sont plus à plaindre qu'à priser. Mais, lorsque quelqu'un s'y expose, pour ce qu'il croit que c'est de son devoir, ou bien lorsqu'il souffre quelque autre mal, afin qu'il en revienne du bien aux autres, encore qu'il ne considère peut-être pas avec réflexion qu'il fait cela pour ce qu'il doit plus au public, dont il est partie, qu'à soi-même en son particulier, il le fait toutefois en vertu de cette considération, qui est confusément en sa pensée. Et on est naturellement porté à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut : car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable : en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens. »

DESCARTES, *Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645.*

LA MORALE SOCIALE DE DESCARTES

La lettre que Descartes adresse à la princesse Elisabeth le 15 septembre 1645 a pour objet de lui expliquer quels sont « les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le

meilleur en toutes les actions de la vie. » Descartes avance deux réponses : il faut tout d'abord s'efforcer de connaître la vérité ; il faut ensuite transformer ces connaissances en habitude afin de s'en souvenir et d'y acquiescer toutes les fois que les occasions le demandent. Concernant les connaissances vraies, nous ne pourrions jamais être comme Dieu qui sait parfaitement toutes choses ; par conséquent, « il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage ». Descartes va donc énoncer quatre vérités qui sont les fondements spéculatifs de sa morale :

1. La bonté de Dieu : la première et la principale vérité est qu' « il y a un Dieu de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles ». De l'existence de Dieu et de sa bonté nous tirons l'idée qu'il faut recevoir toutes les choses qui nous arrivent sans nous plaindre ou nous en affliger (Descartes refuse l'idée de fortune) ; par ailleurs, le véritable objet de l'amour est la perfection : si nous élevons notre esprit à considérer Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire parfait, nous sommes enclins à l'aimer et nous tirons de la joie de nos afflictions. La croyance en Dieu et en sa bonté est donc une vérité utile à la vie, car elle nous sera d'une grande aide dans l'adversité : voir la question du sacrifice et le soutien apporté par l'amour que l'on a pour Dieu.
2. L'immortalité de nos âmes : la nature de l'âme est de subsister sans le corps et d'être beaucoup plus noble que lui ; elle sera capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie. La croyance en l'immortalité de l'âme permet donc d'éviter la peur de la mort (la sienne mais aussi celle des proches), elle nous détache des choses du monde, d'un soit disant pouvoir de la fortune.
3. La grandeur de l'univers : il s'agit de juger dignement les œuvres de Dieu, de connaître la vaste idée de l'étendue de l'univers. La principale utilité de cette vérité c'est de bien comprendre quelle est notre place et de condamner l'anthropocentrisme. L'homme n'est qu'une partie d'un tout dont l'immensité le dépasse.
4. La quatrième et dernière vérité qui est l'objet même de notre texte pourrait s'énoncer comme suit : « il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier » ; il s'agit de l'élaboration d'une morale sociale.

Dans ce texte, Descartes est confronté au problème suivant : comment l'individu peut-il mener une vie bonne au sein de la société ? Quelle vérité peut-être utile à l'homme dans la résolution de ce problème ? Car ce n'est pas chose aisée que de bien vivre parmi les autres. Des difficultés s'élèvent souvent : chacun est tenté de faire passer son intérêt particulier avant celui des autres, mais, dans le même temps, nous ne pouvons pas nous passer de la présence des autres. Nous leur devons donc quelque chose ; le rapport à autrui relève bien dans ce texte de la catégorie du devoir. Or, entre ce que je dois à autrui et ce que je me dois à moi-même, il arrive qu'il y ait des tensions. Comment trancher ? Descartes répond à ce problème d'une façon qui semble d'abord catégorique : « Il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ». Mais, aussitôt après, il nuance cette règle : il y a des cas pour lesquels il vaut mieux préférer ses propres intérêts. Les rapports qui unissent l'individu à ce tout qu'est la société sont donc assez complexes. Comment savoir quand la règle doit être appliquée et quand il faut s'en dispenser ? Le vrai problème d'Elisabeth est donc celui-ci : « Pour mesurer le contentement selon la perfection qui le cause, il faudrait voir clairement la valeur de chacune [toutes les choses], si celles qui ne servent qu'à nous, ou celles qui nous rendent encore utiles aux autres, sont préférables. », Elisabeth à Descartes, 13 septembre 1645. Afin de clarifier les choses et de guider sa correspondante dans ses actions, Descartes va dénoncer deux attitudes également excessives et donc condamnables. Ce sera dans l'entre deux que le sujet moral devra apprendre à se tenir. Le premier excès consisterait à sacrifier le tout à la partie : la position de l'égoïste causerait

un double dommage ; pour le tout d'abord, puisque l'individu qui préférerait son intérêt à celui des autres n'hésiterait sans doute pas à leur nuire pour en retirer quelque plaisir ; pour lui-même ensuite, car son égoïsme finirait par l'isoler totalement du reste de ses semblables, il n'aurait aucun ami, aucune relation durable, aucune vertu. Cette absence de vertu est liée au fait qu'il ne possède pas la vertu qui les contient toutes à savoir la générosité. L'homme social chez Descartes, c'est le généreux. L'égoïste est donc l'exact opposé de l'individu sociable, il est seul et refuse tout engagement, alors que l'homme qui décide de vivre pleinement en société en a fait le serment : il s'est engagé envers le tout mais aussi envers lui-même. Le second excès consisterait dans le sacrifice de la partie au tout, mais là, les choses se compliquent encore car il y a sacrifice et sacrifice. Descartes ne demande pas que l'individu s'oublie dans le service de la totalité. Celui qui se sacrifie par vanité ou par bêtise, n'a pas fait un bon usage de son entendement ; il n'a pas été raisonnable et a manqué de discernement. L'héroïsme authentique conduit à un sacrifice qui est fait par devoir, c'est-à-dire pour la poursuite du bien d'autrui. Le véritable sacrifice nous en apprend plus sur ce que nous devons aux autres et sur ce que nous pouvons espérer obtenir de l'accomplissement de ce devoir, car c'est bien de notre bonheur qu'il s'agit. Or, toutes les âmes ne sont pas également disposées au sacrifice. Seules les grandes âmes atteignent cette perfection, c'est-à-dire les âmes généreuses.

J'aimerais, à présent, revenir sur certains points du texte qu'il me semble indispensable d'avoir bien compris pour en dégager les enjeux. Parmi ces points importants, il y a bien évidemment, le rôle que joue la générosité dans ce texte. Partons d'un problème précis : en quel sens un homme peut-il valoir plus qu'un autre, ou même que toute une ville ? Comment détermine-t-on la *valeur* d'un individu ? La notion cartésienne de générosité qui n'était pas explicitement dans ce texte, le traverse néanmoins. C'est elle qui permet de déterminer la valeur de l'individu. Il faut connaître les articles 152, 153 et 154 des *Passions de l'âme*. La considération de notre libre-arbitre et la ferme résolution d'en bien user sont cette juste raison « qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer », *Passions*, 153. Ceci renvoie donc à un ordre des valeurs : « que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre-arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme », *Principes*, I, 37. L'intention qui anime un sujet d'agir toujours selon le meilleur, c'est-à-dire de donner le plein épanouissement à sa volonté, c'est cela qui fonde la dignité de sa personne. L'usage que nous faisons de notre libre-arbitre fonde notre valeur car c'est quelque chose qui dépend uniquement de nous (on peut ainsi distinguer la générosité de l'orgueil qui consiste à se glorifier de choses qui ne dépendent pas de soi : la beauté, la richesse, les honneurs : ce n'est pas cela qui fait la valeur d'un homme). Le généreux est donc celui qui est capable de s'estimer à sa juste valeur, mais ce n'est pas tout : il est aussi capable d'estimer les autres. Dans la mesure où autrui possède lui aussi un libre-arbitre, je dois toujours d'abord supposer qu'il peut en faire un bon usage. La générosité est un accueil de l'autre dans la mesure où je le considère comme un sujet libre. La générosité est une vertu qui « empêche qu'on ne méprise les autres », *Passions*, 154. Il y a plus encore : « ceux qui sont généreux... sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et pour ce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. », *Passions*, 156. On peut encore lire dans une lettre à Elisabeth datée du 6 octobre 1645 : « Comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination. » La générosité, la valeur de l'individu ainsi que le devoir envers autrui sont donc trois éléments intimement liés. Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, Descartes le dit on ne peut plus clairement : « C'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne. »

Par conséquent, c'est « la découverte du bon usage de la liberté comme raison d'estimer chaque homme et de se dévouer à tous » qui apporte « une justification métaphysique et morale à la quatrième vérité qui pose l'individu comme solidaire des autres » (je m'appuie ici sur les analyses de Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF-Quadrige). Elle ajoute : « L'homme n'est pas « partie » d'une société, comme il l'est de l'univers : à la situation accidentelle qui nous fait naître en tel Etat, dans telle famille, Descartes ajoute la mention d'un « serment », c'est-à-dire d'une adhésion volontaire ». C'est donc bien d'un certain usage de notre libre-arbitre que dépend l'attitude que nous adoptons à l'égard d'autrui en société.

On pouvait aussi s'intéresser à la question de l'amitié chez Descartes. Les autres hommes, étant estimés à l'égal de nous-mêmes, sont visés par cette forme d'amour qu'on nomme amitié : « et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite, lorsqu'on pense qu'on en est aimé, et qu'on a l'âme véritablement généreuse. », *Passions*, 83. Mais l'amitié peut manifester une exigence encore plus haute. C'est dans une lettre à Chanut sur l'amour (1^{er} février 1647) que Descartes précise les choses : « Quand deux hommes s'entraiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même », ce qui rapproche l'amitié de la dévotion, où la chose aimée est tellement préférée à soi-même « qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver » : « Un dévouement poussé jusqu'au sacrifice en est donc la caractéristique. », *Passions*, 83. Enfin, ce sacrifice commandé par l'amitié ne compromet pas le bonheur de celui qui l'accepte, au contraire, il y concourt. Descartes écrit à Huygens, le 20 mai 1637 : « J'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux-mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent, me semblent heureux jusqu'au dernier moment de leur vie. »

En donnant sa vie pour les autres, l'âme généreuse est heureuse. Son bonheur dépend de la compréhension de la première des quatre vérités rappelées par Descartes au début de notre texte, à savoir la bonté de Dieu. C'est sur la compréhension de l'amour de Dieu que repose, en dernière analyse, la morale sociale de Descartes. Sur ce point important qu'est l'amour, il faut avoir lu *Les Passions de l'âme*, 80 et 83 ainsi que la Lettre à Chanut pour Christine du 1^{er} février 1647. L'amour est défini comme étant le consentement et l'union de la volonté avec l'autre pour ne former qu'un tout. L'amour naturel de Dieu suppose une certaine communauté entre lui et nous. La rencontre de notre petitesse (partie) avec l'immensité divine (tout) constitue le cas extrême de la dévotion dont on a vu que l'amitié en était une autre manifestation : on est prêt à renoncer à la moindre partie du tout que l'on compose avec Dieu. Tout homme qui connaît Dieu et qui l'aime comme il faut sera donc naturellement porté à faire son devoir, il acceptera les décrets divins et en retirera des satisfactions qui toucheront son âme au plus haut point. En aimant Dieu, on aime les autres et l'on œuvre pour son propre bonheur.

Pour conclure, on pourrait dire que la vie de l'âme est union à Dieu, au monde, aux autres hommes et à notre corps propre. Et l'harmonie de notre conduite dépend de l'ordre que nous établissons entre ces différents éléments, sans en mépriser aucun, car nous sommes simultanément parties de plusieurs tous.