

Entre épistémologie et morale: la philosophie d'André Comte-Sponville¹

SÉBASTIEN CHARLES *Université d'Ottawa.*

RÉSUMÉ: Dans cet article, nous nous efforçons de présenter synthétiquement la philosophie d'André Comte-Sponville. Pour ce faire, nous nous intéressons d'abord à la distinction capitale qu'il effectue entre valeur et vérité. Refusant à la fois le dogmatisme (où la vérité vaut) et la sophistique (où la valeur est vraie), André Comte-Sponville prône une position cynique pour laquelle la vérité est sans valeur et les valeurs sont sans vérité. Ensuite, délaissant la théorie pour la pratique, nous évoquons une autre distinction, tout aussi importante, qui oppose l'éthique et la morale. L'étude conjointe de ces deux distinctions, théorique et pratique, nous permet alors de montrer que la philosophie de Comte-Sponville ne saurait se réduire à ce que Luc Ferry appelle de la "moraline", à savoir du moralisme médiatique, mais qu'elle exige au contraire une vertu exigeante et austère, loin des bons sentiments dont on l'affuble trop souvent en France.

ABSTRACT: This article will seek to present synthetically André Comte-Sponville's philosophy. It will first consider the capital distinction he establishes between value and truth. Refusing both dogmatism (where truth is valued) and sophistry (where value is truth), André Comte-Sponville advocates a cynical position for which truth has no value, and values are without truth. Then, moving from theory to practice, we will bring up another distinction — just as important — which opposes ethics and morals. The combined study of both these distinctions, theoretical and practical, allows to show that Comte-Sponville's philosophy cannot be reduced to what Luc Ferry calls "moraline", that is, media moralism, but that it requires on the contrary a demanding and austere virtue, far from the good sentiments that are too often attributed to it in France.

La pensée d'André Comte-Sponville domine aujourd'hui la scène philosophique française comme le faisait, en son temps, celle de Jean-Paul Sartre, domination que le récent livre écrit conjointement avec Luc Ferry² n'a fait que renforcer. Mais ne serait-elle, comme la philosophie de Sartre, que l'effet éphémère d'une mode parisienne condamnée d'ici peu à l'oubli? Cela dépendra bien sûr de nous, de notre fidélité à son égard, et de celle de nos successeurs, s'ils la jugent dignes d'intérêt. Mais comme l'avenir, par définition, ne nous appartient pas, il semble plus important de voir en quoi sa

pensée nous importe *hic et nunc*. C'est pourquoi nous nous proposons dans cet article de cerner un des apports philosophiques les plus importants et novateurs de son œuvre, à savoir celui qui met en jeu deux notions philosophiques d'importance, celles de valeur et de vérité. Nous verrons ensuite comment, sur un plan pratique, cette distinction notionnelle peut être appliquée et en quoi une telle application contredit tous ceux qui, comme Clément Rosset ou Michel Onfray aujourd'hui en France, ne veulent voir en Comte-Sponville qu'un moraliste aux "bons sentiments".

I. Entre dogmatisme et sophistique: le "cynisme" d'André Comte-Sponville

S'il est un thème récurrent depuis quelques années dans la pensée d'André Comte-Sponville, c'est bien celui de la nécessaire disjonction entre valeur et vérité. Des nombreux articles sur le sujet, André Comte-Sponville a fait un livre, paru en 1994, et intitulé *Valeur et vérité. Études cyniques*³. Recueil d'articles donc, mais qui possède néanmoins une grande unité. Celle-ci est à l'œuvre dans la distinction tripartite qu'effectue André Comte-Sponville entre le dogmatisme, le nihilisme et le cynisme. Arrêtons-nous ici un instant car c'est là que tout se joue.

Pour les dogmatiques, tels que définis par André Comte-Sponville, la valeur est avant tout vérité, et vérité accessible. C'est à partir d'elle que l'on pense (dogmatisme théorique) et que l'on agit (dogmatisme pratique). Socrate en est la figure emblématique, qui pense que le vrai est affaire de connaissance. Rappelons-nous l'exemple du *Ménon* (82b-85c): le vrai est là et seule notre ignorance explique que nous le manquions. Il en va de même pour le bien ou le juste. C'est pourquoi, si la vertu implique le connaître, nous ne sommes mauvais que par un défaut de connaissance. Être méchant, ce n'est pas choisir volontairement le mal mais se tromper de bien. D'où ce qu'on a appelé l'intellectualisme socratique et dont Platon fera la théorie. Ainsi, écrit Comte-Sponville:

C'est cette théorie, ou toute théorie équivalente, que j'appelle le dogmatisme pratique. Pour que la vertu puisse être une connaissance (intellectualisme), il faut qu'une connaissance soit possible (dogmatisme) et qu'elle soit à la fois nécessaire et suffisante pour légitimer l'action (dogmatisme *pratique*). Cela, à son tour, suppose certaines conditions. Pour qu'on puisse savoir ce qui vaut, il faut (puisque'il n'est savoir que de l'être) que la valeur *soit*. Comment connaîtrait-on la justice, si la justice n'était point? L'être et la valeur sont donc du même côté (le monde intelligible), ou plutôt ne sont qu'une seule et même chose: l'être vaut, la valeur est⁴.

Pour les nihilistes ou sophistes, la valeur ne saurait être vraie mais cela n'empêche pas que la vérité soit, pour eux, une valeur. Ainsi, au lieu de croire que les valeurs (le bien, le beau, le juste, etc.) renvoient à des transcendants, les sophistes pensent au contraire que ce sont nos vérités qui ne sont que des jugements subjectifs, des opinions, strictement enfermés dans leur contexte socio-historique. En clair, il n'y a pas de vérité, au sens absolu du terme, mais des vérités relatives à l'historicité même des individus qui les formulent. Au plan pratique, une telle position théorique débouche sur la valorisation de l'effectivité de l'action. Seul le résultat importe puisqu'il ne saurait y avoir de normativité absolue sur laquelle fonder nos actions. C'est là retrouver les positions des partisans de Gorgias et de Protagoras pour qui le vrai était une question d'opinions; opinions dont la meilleure était celle qui l'emportait par son effectivité dans le monde. D'où l'importance accordée aux discours individuels, seuls maîtres du vrai comme de toute autre valeur. Dès lors, la vérité est une valeur d'échange comme une autre sur l'*agora*. On en discute, on en choisit, on en refuse; bref, on en parle. La vérité se voit ainsi soumise à la règle démocratique de la majorité qui sait où est le vrai, le juste et le bien puisque c'est au discours majoritaire de les définir.

On est très proche ici des dangers signalés par Tocqueville à propos de la tyrannie de la majorité américaine. Rappelez-vous cet interlocuteur rencontré à Baltimore et qui déclare tout net que l'opinion publique fait chez lui "ce que l'Inquisition n'a jamais pu faire"⁵. Cet excès démocratique fait implorer toute normativité autre que celle d'une majorité mouvante et éphémère. Le vote qui la constitue renvoie en même temps chaque individu à sa conscience ou à celle de son parti. Et la multiplication des partis implique l'inexistence d'une vérité uniforme. On est bien loin, en démocratie, des partis uniques totalitaires qui imposent une vérité objective que l'histoire doit et va réaliser. Que l'on songe au marxisme-léninisme pour qui le matérialisme historique justifie, en tant que science, bien des violences possibles. Comment refuser de servir une vérité qui nous transcende et qui fait de chaque individu une condition de sa réalisation⁶? Les individus ne sont que les moyens de faire advenir le vrai et non plus des fins en soi, au sens kantien. On voit là, en politique, les dangers d'une prétendue science objective du vrai. Mais y renoncer, est-ce aussi renoncer à l'idée de vérité et tomber dans l'excès inverse, à savoir le nihilisme axiologique? Refuser Dieu ou l'Histoire comme juge suprême, n'est-ce pas alors être confronté à la relativité des multiples positions humaines? N'est-ce pas accepter que la quête du vrai est une pseudo-quête puisque ce dernier n'est pas?

C'est là qu'intervient la troisième position, celle d'André Comte-Sponville, qu'il juge être une position *cynique*. Attention, à ne pas confondre ici le sens courant (celui d'un homme politique corrompu ou d'un penseur désabusé) et le sens philosophique du terme. Le cynisme, pour Comte-Sponville, symbolise "une vertu intransigeante et fière, libérée de toutes les

conventions, de tous les dogmes, et occupée seulement à vouloir: le cynisme, c'est une vertu sans foi ni loi⁷. Deux figures philosophiques illustrent cette position: Diogène et Machiavel. Leur dénominateur commun est simple: ils séparent radicalement la morale de la politique. Bien sûr, cette séparation ne se fait pas de manière identique. Diogène est un *cynique moral*, au sens où la séparation entre politique et morale se fait chez lui aux dépens de la politique. Mieux vaut être bon qu'influent. Machiavel, au contraire, choisit la politique contre la morale: mieux vaut être influent que bon. C'est pourquoi, pour lui, il faut préférer la *virtù*, qualité plus politique que morale et qui se présente comme un moyen d'atteindre la puissance, à la vertu. C'est là ce que l'on peut nommer, à la suite d'André Comte-Sponville, un *cynisme politique*. C'est à partir de ces formes limitées de cynisme que notre penseur va essayer de définir un cynisme plus général et qui portera particulièrement sur les rapports entre valeur et vérité.

Si dogmatiques et sophistes s'opposent sur la conjonction à faire entre les deux notions, ils se rejoignent néanmoins dans leur souci commun de réunification des deux termes. C'est ce que le cynisme refuse en séparant définitivement valeur et vérité et en posant que la valeur n'est pas vraie tout comme la vérité n'est pas une valeur. Refus donc de tout dogmatisme et de tout relativisme.

Voyons comment une telle position peut trouver un écho chez Diogène et Machiavel. Chez Machiavel, elle se comprend aisément puisque politique et morale ne sont pas du même ordre. La morale est de l'ordre de l'idéal, du devoir-faire, et non de l'être. La politique est au contraire de l'ordre du réel, du faire et de l'être. Primauté donc du faire sur ce qui devrait se faire. Relisons un instant le chapitre XV du *Prince* où Machiavel annonce qu'étant dans son intention "d'écrire chose profitable à ceux qui les entendent, il (lui) a semblé plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination. Plusieurs se sont imaginés des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies. Mais il y a de si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre, que celui qui laissera ce qui se fait pour cela qui se devrait faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver; car qui veut faire entièrement profession d'homme de bien, il ne peut éviter sa perte parmi tant d'autres qui ne sont pas bons"⁸. Ce n'est pas que la morale est en soi mauvaise, mais que les hommes, eux, le sont. L'homme politique se gardera bien dès lors d'être moral s'il ne veut pas voir son siège vaciller. La méchanceté humaine condamne donc la morale à rester lettre morte. La politique se soumet avant tout au réel et non à l'idéal, à ce qui est et non à ce qui devrait être. Elle tient compte des rapports de force au présent qu'elle tente d'orienter et non d'occulter comme l'a bien vu Comte-Sponville:

En politique, la seule norme est d'efficacité, et cette norme-là se moque de la morale — mais non, certes, de la vérité

(l'erreur, presque toujours, est nuisible). Bref, si la politique est indépendante, en droit et en fait, de la morale, c'est que la vérité (ce que les hommes font) y est indépendante de la valeur (ce que les hommes devraient faire). L'homme politique, sauf à se tromper sur le réel, et donc à y échouer, ne doit en conséquence se soucier que du résultat, et ce, quels que soient les moyens utilisés (...). Disjonction, donc, de la valeur et de la vérité, et c'est cette disjonction — ici au bénéfice de la vérité — qui fonde théoriquement le machiavélisme: c'est le vrai, non le bien, qu'il faut suivre; c'est au réel (ce qui se fait), non à la valeur (ce qui devrait se faire), qu'il faut se soumettre⁹.

Position inverse chez Diogène: la politique doit se soumettre à la morale car seule la vertu importe. Et le modèle de cette vertu c'est le sage lui-même et non un idéal formel comme chez Platon. Le nominalisme d'Antisthène ne permet pas l'existence d'une Forme, fût-ce celle de la sagesse, car, pour lui, seuls des individus existent, à la base de multiplicités culturelles indéniables. C'est pourquoi il ne peut y avoir de lois universelles guidant nos actions. Chaque homme est renvoyé, pour son agir, à sa singularité et à sa volonté propres. D'où l'accent mis par les cyniques sur l'exercice comme condition nécessaire de la vertu. Tel est bien le sens d'une des maximes attribuée à Antisthène: "Les gens appelés à devenir des hommes de bien devront façonner leur corps par la gymnastique et leur esprit par le raisonnement"¹⁰. C'est par l'exercice intellectuel et physique que l'homme se fait sage. La vertu est toujours du côté de l'action, de cette tension qui se veut harmonisation entre discours et agir¹¹. Tout dépend de nous, de notre volonté (on est là très proche des *Entretiens* d'Épictète).

À l'opposé de tout intellectualisme, de tout dogmatisme, de tout idéalisme, le cynique fait donc de la volonté — et non plus de la connaissance — le principe de toute valeur. Comme chez Machiavel, il y a ici disjonction entre le vrai (comme objet de connaissance) et la valeur (comme objet de volonté); mais, s'agissant de morale, le vrai est sans pertinence (ce pourquoi les sciences sont inutiles) et c'est la valeur qu'il faut suivre. Cynisme moral, cynisme pratique: c'est le bien, non le vrai, qui importe¹².

C'est à chacun de vouloir, et si possible de bien vouloir. Si l'on ne peut se fier à la relativité des lois de la cité qui ne peuvent dire le Vrai, il faudra alors penser à partir de soi en ayant les sages pour modèles. C'est pourquoi la philosophie grecque est une philosophie de maîtres et de disciples qui ne

sauraient se contenter d'un enseignement livresque désincarné. Si, pour un Grec, philosopher c'est vouloir, alors le sage se pose comme seule normativité possible. Cela implique le refus des conventions sociales et le respect des *sophoi* que notre esprit connaît et que notre volonté vise. Quant au sage, il "peut et doit inventer librement la valeur que son action réalise (...) dans l'instant et pour lui seul"¹³. Récusant la transcendance des valeurs et l'immanence des lois positives, le sage est à lui seul sa propre loi. C'est là que réside la vertu des cyniques. De là, parfois, il est vrai, des actions et propos choquants pour leurs contemporains qui ne se comprennent que restitués dans leur contexte philosophique. De là aussi une vertu exigeante et active qui ne trouve sa raison d'être que dans l'instant présent: "La vertu, selon Antisthène, réside dans l'action; elle n'a aucunement besoin de l'abondance des paroles ou des connaissances"¹⁴. C'est pourquoi le sage doit être jugé sur ses actes et non sur ses dits: "La vertu, disait encore Antisthène, est avare de mots; le vice, lui, bavarde sans fin"¹⁵. Pas de justification sans fin pour le sage qui sait ce qu'il veut, à savoir le réel.

En quoi ce détour par les cyniques et Machiavel nous aide-t-il à mieux comprendre la troisième position, celle du cynisme généralisé dont André Comte-Sponville se réclame? Il nous apprend que *la valeur n'est pas vraie et que la vérité n'a pas de valeur*. Cette position, que Comte-Sponville qualifie à la fois de "matérialisme radical" ou de "désespoir" au sens d'un *in-espoir*¹⁶ (c'est-à-dire d'une conscience débarrassée de ses illusions et de ses espérances), n'est-elle pas sophistique? Ne sommes-nous pas là de nouveau au niveau même du relativisme absolu?

Ce serait faire, nous dit Comte-Sponville, des cyniques les disciples des sophistes, ce que l'histoire de la philosophie refuse. Il existe quatre points de divergence majeurs entre eux: la vérité, le discours, le groupe et la valeur. Examinons-les rapidement, à la suite de Comte-Sponville.

Pour les sophistes, nous sommes enfermés dans la relativité des points de vue où seul le point de vue majoritaire fait figure de loi à suivre. Pour les cyniques, toute vérité objective n'est pas bannie puisque l'être, qui nous est sans cesse présent, est cette vérité même. Seul le sage sait s'y conformer et c'est pourquoi il est seul juste, bon, vrai et heureux. Le point de vue majoritaire n'est qu'une illusion de démagogue sur le vrai et ne saurait en aucun cas tenir lieu de sagesse. Le discours nous éloigne de la vérité, et donc du monde, au lieu de la créer, par le consensus, comme chez les sophistes. Pour un cynique, le discours est une cloison entre le monde et nous et il ne saurait donc jamais dire le vrai. Silence contre argumentation, vérité contre majorité, cynisme contre sophistique.

On voit par là les oppositions criantes qui opposent les deux "systèmes" en ce qui concerne les deux premières différences, à savoir la vérité et le discours. Au niveau du troisième point de divergence, elles sont aussi majeures. Alors que les sophistes recherchent l'expression de la vérité dans

le groupe majoritaire, les cyniques la voient dans les actions des sages, seuls capables de se conformer à l'ordre du monde. Seule la sagesse importe et c'est pourquoi les cyniques jouent l'individu contre le groupe: "Parce qu'elle est subjective, écrit Comte-Sponville, la 'vérité' sophiste a besoin de l'accord des sujets; parce qu'elle objective (étant l'objet même!), la vérité cynique n'a besoin d'aucun sujet, et qui la connaît se suffit de son évidence muette"¹⁷.

Sur la valeur, quatrième point de divergence, les positions semblent s'accorder. Pour les sophistes comme pour les cyniques, la valeur est avant tout subjective. Mais elle ne réside pas, pour les cyniques, dans une évaluation majoritaire. Elle est l'œuvre des sages et ne *vaut* que pour eux et par eux. "Ce n'est pas l'absoluité d'une loi ou d'une valeur, c'est celle d'un individu: le bien n'est pas à contempler dans la perfection inaccessible de son Idée mais à apprécier dans l'effectuation, toujours singulière, de son acte"¹⁸. C'est pourquoi le sage, à travers son agir propre, est lui-même une valeur et un exemple. Mais un problème se pose: si chacun est la norme de son action, pourquoi ne pourrions-nous pas nous croire aussi sages qu'Antisthène ou Diogène? Les Grecs auraient répondu à cela par le fait que le sage, agissant en tout conformément à la nature, pouvait ainsi se distinguer des non-sages qui, eux, ne s'y conformaient pas. Mais qui ne voit qu'il y a là une illusion sur une prétendue rationalité ontologique de la nature que nous ne pouvons plus penser? Sur quoi, dès lors, faire reposer nos actions? La réponse d'André Comte-Sponville tient en un mot: la volonté. Seule la volonté peut être au fondement de la morale, comme nous le verrons par la suite.

Il faut seulement comprendre que si la vérité ne juge pas, c'est à nous de combattre pour elle. Tous les raisonnements du monde ne vaudraient rien contre un raciste sans "bonne foi". Comme le constatait déjà Marcel Conche dans sa classe de philosophie, "un élève, nouveau Calliclès eût pu y prendre la défense du gouvernement tyrannique ou soutenir le racisme — sous la seule condition qu'il consente à argumenter et à rendre les armes lorsque la discussion eût tourné à son désavantage, ce qui n'eût pas manqué"¹⁹. Mais nous savons tous malheureusement que certains adultes, et même quelques adolescents parfois, ne sont pas aptes à s'incliner devant la raison philosophante. Et dès lors que la raison ne suffit plus, quoi d'autre que notre volonté pourrions-nous leur opposer? Comme l'écrit justement André Comte-Sponville: "il y a un moment où ce n'est plus une question de vérité mais, en effet, d'amour, de préférence, de volonté, c'est-à-dire, pour parler maintenant avec Spinoza, de désir"²⁰. Simplement parce que la vérité ne juge pas, parce qu'elle est d'ordre théorique et non pratique. Si le fascisme était faux, éternellement faux, aurions-nous besoin de le combattre? C'est parce que la vérité n'est pas concernée par l'agir humain que cet agir est capital:

Être cynique, c'est (...) penser qu'il n'y a rien d'autre pour combattre le fascisme que les antifascistes, rien d'autre

pour combattre le racisme que les antiracistes, rien d'autre pour combattre le totalitarisme que les démocrates. Être cynique, c'est comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'avoir raison (puisque la raison n'est d'aucun camp) mais d'être les plus forts²¹.

André Comte-Sponville voit bien là qu'il est encore prisonnier des sophistes et de leur relativisme. Si la volonté est seule juge en pratique, on comprend bien que la vie humaine, au niveau des valeurs, est un pur rapport de forces et de points de vue. Pourtant, ce relativisme diffère de celui des sophistes en ce qu'il n'est pas théorique mais pratique. En effet, le statut de la connaissance, et de la connaissance vraie s'entend, est préservé même si cette connaissance ne saurait influencer sur le plan pratique. Si la science dit le vrai, l'individu lui ne saurait le vivre. Il y a là un abîme entre le connaître et le faire, qui fait le fond de l'homme. Comme l'écrit Comte-Sponville dans un article sur le cynisme de Montaigne:

La nature comme la raison ou l'histoire échouent à réconcilier totalement la connaissance et l'action (l'ordre du vrai, l'ordre du bien), et l'homme seul — et chaque homme, solitairement — doit donc assumer, dans l'unité d'une existence, le tragique qui naît, à chaque fois, de leur dualité: entre l'universalité toujours incertaine du vrai et la particularité toujours relative des valeurs, seul le jugement fait le lien — et, dès qu'il se retourne sur lui-même et sur ses propres conditions, le défait. La religion même, qui postule leur réconciliation originelle ou ultime, n'échappe ni à l'incertitude de toute théorie ni à la relativité de toute pratique, et reste pour cela soumise aux limites mêmes qu'elle rêve parfois de franchir. Quant à la philosophie, qui pense cette disjonction, elle permet tout au plus de l'accepter, mais sans pouvoir jamais la réduire ni la dépasser; ni le Bien absolu ni le Vrai absolu ne sont à sa portée (*Essais*, II, 12), et cette double vacance — aussi bien théorique que pratique — de l'absolu fixe à la philosophie sa tâche, qui est infinie, et ses limites, qui sont indépassables²².

C'est ainsi que le relativisme pratique ou "méta-éthique" échappe au nihilisme des sophistes pour qui rien n'est absolument vrai, que ce soit d'ailleurs en théorie comme en pratique²³. Alors que pour un sophiste il n'y a pas de vérité, et donc que tout se vaut absolument, pour un relativiste "méta-éthique", la vérité est même si elle ne vaut pas. Ou plutôt, elle ne vaut que

pour ceux qui la veulent et la recherchent, à savoir les philosophes au sens noble du terme. Ce sont eux qui lui donnent une valeur par l'intérêt qu'ils lui portent. On comprend alors pourquoi pour les justes la justice a une réelle valeur, tout comme la bonté pour les bons ou la paix pour les pacifiques. Tout est ici question de désir et de volonté. Mais il faut savoir vouloir de manière désintéressée des valeurs qui ne sont pas vraies et qui n'ont de valeur que parce que nous les aimons. C'est là rejoindre le texte même de l'Éthique de Spinoza: "Il ressort donc de tout cela, écrit Spinoza, que nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons"²⁴. Il en va évidemment de même pour la vérité qui ne peut prendre de valeur que pour ceux qui l'aiment. N'est-ce pas là l'œuvre du philosophe, perpétuel amant d'une vérité qui ne vaut que parce qu'il la désire? Attention ici à ne pas croire que la valeur que nous donnons à la vérité change quoi que ce soit à son statut. Ce n'est pas parce que nous aimons ou détestons le réel qu'il est vrai ou faux. Il est, et nous devons faire avec en nous en contentant et même en nous en réjouissant²⁵ (ce qui est sagesse) car le refuser serait nous condamner à la souffrance et à la frustration.

Bref, la vérité est à la fois objective en tant que vérité et subjective en tant que valeur: c'est parce qu'elle est vraie qu'elle ne se soumet pas au désir (toute vérité, en tant que telle, est universelle), et c'est parce que le désir s'y soumet qu'elle vaut (comme valeur particulière: pour qui l'aime) (...). La vérité ne juge pas; c'est nous qui devons soumettre nos jugements à la vérité. La vérité ne nous aime pas; c'est nous qui devons l'aimer. Et qu'est-ce qu'un philosophe, si ce n'est celui qui aime la vérité, celui (puisque tous ne sont pas philosophes et puisque personne ne peut l'être à ma place) qui aime *singulièrement* l'universelle vérité? Sans espoir, sans promesse, sans égoïsme. Tout seul, devant l'universel — et c'est ce qu'on appelle l'esprit²⁶.

Objectivité du vrai contre les sophistes, subjectivité des valeurs contre les dogmatistes pratiques, voilà la position théorique d'André Comte-Sponville développée dans ses plus récentes œuvres. Reste à savoir quelle éthique elle sous-tend, et donc à s'interroger sur le rapport entre éthique et morale que la philosophie de Comte-Sponville cherche à penser.

II. Éthique ou morale: le choix d'André Comte-Sponville

Si dans la pensée anglo-saxonne, les termes d'*ethics* et de *morality* sont interchangeable et quasiment synonymes, il n'en va pas de même dans la pensée continentale, et plus particulièrement dans la pensée française où, entre les deux termes, il a bien fallu souvent choisir. C'est ainsi que, dans les années soixante-dix, les intellectuels français, sous la double férule de Spinoza et de Nietzsche, ont préféré jouer l'éthique contre la morale, choix que Comte-Sponville a également fait, comme il le confiait tout récemment dans son ouvrage écrit conjointement avec Luc Ferry:

Quant à penser le rapport entre la morale et l'éthique, dans ces années soixante-dix, c'était encore plus simple: la morale, c'était mal (toute morale nous semblait oppressive, réactive, aliénante, prisonnière de la mauvaise conscience et du ressentiment); l'éthique, c'était bien (du moins s'il s'agissait, comme chez Spinoza ou Nietzsche, d'une éthique libératrice, affirmatrice, pleine de joie et de santé). La morale était du côté de la culpabilité, de la castration, de la honte; l'éthique, du côté de la liberté, de la puissance, du contentement de soi... Comment n'aurions-nous pas choisi celle-ci contre celle-là ?²⁷.

Fidèle en cela à Deleuze, mais aussi bien sûr à Épicure, Spinoza et Nietzsche ou encore aux matérialistes, le choix était effectivement simple à faire. Comment alors comprendre le fait que Clément Rosset, aujourd'hui, ne voit dans la philosophie d'André Comte-Sponville que "du moralisme et des bons sentiments"²⁸ Et, si sa lecture est exacte, comment expliquer une si radicale évolution? Faut-il croire que désormais André Comte-Sponville a fait le choix de la morale contre l'éthique? Méfions-nous ici des conclusions hâtives.

Une chose est néanmoins vraie, l'auteur du *Petit traité des grandes vertus* ne s'est pas borné au "tout éthique" de ses années deleuziennes²⁹. Le temps aidant, les références philosophiques se sont enrichies — ainsi Kant a rejoint Spinoza — et la réflexion personnelle, face à des exigences nouvelles (la paternité, l'enseignement) et aux leçons de l'existence, ont montré combien l'éthique seule ne saurait suffire. La prise en compte de la spiritualité dans ses grandes figures, orientales³⁰ ou occidentales, a également eu son importance, mais intégrée dans une morale laïque³¹. Est-ce à dire dès lors qu'André Comte-Sponville a fait le choix de la morale contre l'éthique comme le pense Michel Onfray qui propose, à l'inverse, une éthique hédoniste débarrassée de tout moralisme³²? Ce n'est là encore pas si simple. En effet, pour Comte-Sponville, ce n'est pas parce que l'éthique ne suffit plus que son opposé, la

morale, devrait suffire et la remplacer. Il en va de même, nous en sommes tous conscients, en ce qui concerne les rapports entre morale et politique. Nous avons bien compris précédemment qu'une politique machiavélique sans considération morale ne saurait désormais nous convenir, tout comme une moralité sans réelle implication politique. Il nous faut penser les deux ensemble, tâche plus délicate il est vrai, mais bien plus nécessaire³³, en essayant d'harmoniser au mieux les enseignements de Diogène et de Machiavel. Cela vaut également pour les rapports entre éthique et morale, où doivent s'harmoniser les leçons de Spinoza et de Kant. Si l'éthique ne suffit plus, ce n'est pas que la morale nous en dispense, bien au contraire. La morale est là *parce que* l'éthique nous fait défaut et nous ne pouvons pas nous en passer vu que l'éthique, bien trop souvent, est hors de notre portée. C'est pourquoi si nous n'agissons pas la plupart du temps conformément aux lois de l'amour, qui sont celles de l'éthique, il n'en reste pas moins que nous devons faire notre devoir en suivant celles de la morale. Ni moralisme donc, ni angélisme: il s'agit de forcer quand aimer s'avère impossible. Le choix d'André Comte-Sponville ne tranche donc pas entre éthique et morale mais cherche au contraire à les penser conjointement:

Il n'y a donc pas à choisir entre l'éthique et la morale. Il faut les prendre ensemble, en se rappelant que l'éthique est à la fois plus fondamentale (primat du désir) et plus élevée (primauté de l'amour)³⁴, plus vraie en ce sens, mais que la morale, presque toujours, est pour nous plus urgente, plus contraignante, puisque c'est sa fonction: nous contraindre à faire ce que nous désirons certes abstraitement (pas de vertu sans désir de vertu: pas de justice, par exemple, sans désir de justice), mais que nous sommes incapables, sans ce détour par l'imaginaire qu'est au fond la morale (il s'agit de faire *comme si*), de désirer concrètement. D'où les deux principes auxquels j'essaie (autant que je peux, et je ne peux guère) de me soumettre. D'une part: *Aime, et fais ce que tu veux* (c'est la maxime de l'éthique, du moins s'il s'agit d'une éthique de l'amour); et d'autre part: *Agis comme si tu aimais, et fais ce que tu dois* (c'est la maxime de la morale, qui s'impose tant que l'amour fait défaut). On remarquera que les deux vont dans le même sens, comme chacun peut l'éprouver, qu'elles prescrivent par définition les mêmes actions, et ne divergent que par le sentiment qui les motive (respect de la loi morale ici, amour du prochain là). C'est ce qui nous épargne la schizophrénie, et nous autorise à réunir nos deux maximes en une seule, à la fois morale et éthique mais de forme disjonctive, qui dit l'essentiel: *Aime, ou fais ce que tu dois*³⁵.

Le choix n'est donc pas celui qui semblait s'offrir en première analyse et il ne s'agit pas de jouer l'une des notions contre l'autre mais de les faire s'harmoniser au mieux pour que, lorsque l'une fait défaut, l'autre soit prête à prendre le relais. La vertu éthique pourrait peut-être suffire, si nous étions sages au sens stoïcien du terme. Mais les Stoïciens eux-mêmes, aux dires de Georges Rodier, doutaient qu'il y ait pu y avoir dans l'histoire une image concrète de leur sagesse théorique³⁶. Ainsi Panétius soutenait qu'on ne pouvait citer un seul nom de sage et Cicéron n'accordait aux légendaires sept Sages qu'une apparence de vertu parfaite (*De Officiis*, III, IV, 16). Il serait étonnant qu'il en aille différemment aujourd'hui...

Mais il nous reste encore à comprendre ce qu'André Comte-Sponville cherche à dire quand il évoque ces deux termes d'*éthique* et de *morale*. L'étymologie, ici, rend raison à l'usage anglais de ces deux mots. Il n'y a effectivement aucune différence conceptuelle entre les deux termes. En effet, "éthique" vient du grec *ethos* qui signifie les mœurs et "morale" découle du latin *mos, moris (mores au pluriel)* qui désigne également les mœurs. En bref, l'un n'est que la traduction latine de l'autre. Si la différence n'est pas d'ordre étymologique, elle n'en existe pas moins dans la pensée française des années soixante-dix et quatre-vingt³⁷. C'est cet héritage qu'André Comte-Sponville reprend à son compte en montrant qu'éthique et morale sont des discours normatifs, à savoir en ce qu'ils supposent des jugements de valeurs, qui s'opposent par le statut respectif qu'ils reconnaissent à ces valeurs. De là quatre différences essentielles thématiques par Comte-Sponville dans un article de 1990³⁸ et que nous évoquerons rapidement à sa suite :

1. En disciple de Spinoza, André Comte-Sponville voit dans l'éthique l'opposition du bon et du mauvais alors que la morale oppose entre eux le Bien et le Mal en soi. Alors que bon et mauvais ne sont définis ainsi que relativement à nous, Bien et Mal sont essentiellement et non relativement ce qu'ils sont. Absolu contre relatif, essentiel contre accidentel, morale contre éthique.

2. On comprend alors la différence de portée des deux notions. Là où la morale se veut universelle, puisqu'elle est par essence un discours portant sur le Bien et le Mal en soi, l'éthique se contente de valoir individuellement. Ainsi, il peut y avoir autant d'éthiques que d'individus alors qu'une seule morale est permise.

3. Si la morale vaut universellement, alors elle s'impose inconditionnellement. On ne peut pas transiger avec le devoir moral et c'est pourquoi il est vécu comme un impératif catégorique, au sens kantien du terme. "Bref, la morale, constituée d'impératifs, est vécue, du point de vue du sujet, comme une somme de devoirs, et c'est peut-être ce qui la définit le mieux: la morale est l'ensemble de nos devoirs"³⁹. À l'inverse, l'éthique n'ayant pas vocation universelle, ne saurait imposer des commandements de caractère impératif. Son rôle est plus humble et se cantonne à nous offrir des

conseils, ou, pour reprendre l'expression kantienne, des impératifs hypothétiques qui relèvent, pour Comte-Sponville, de l'ordre des désirs. D'un côté donc, des devoirs; de l'autre, des désirs. Et il est évidemment bien difficile de se passer des deux. Nietzsche a tenté de vivre sans morale — par-delà le bien et le mal — et Clément Rosset ou Michel Onfray se réclament encore d'une telle tentative de nos jours. Mais c'est croire que le monde se réduit à nos désirs et que nous n'avons aucun devoir à l'égard d'autrui, si ce n'est celui de pitié⁴⁰. Dans un autre sens, n'avoir que des devoirs serait à la fois triste et dangereux. Un tel rigorisme donnerait raison à Benjamin Constant qui, contre Kant, acceptait que dans certains cas, mentir soit un devoir⁴¹. Car, en effet, si on suit Kant, on se doit de répondre positivement à des assassins nous interrogeant sur la présence d'un de nos amis dans notre logis. Le bon sens voudrait que l'on suive ici Constant et la prudence nous recommande le mensonge en faveur du salut d'une vie. Or, c'est là ce que Kant refuse, pour qui dire le vrai en toutes circonstances "est un commandement de la raison sacré, absolument impératif et que ne peut limiter aucune convenance"; il faut donc "être *véridique* (honnête) dans toutes ses affirmations"⁴². Ce que, à la suite de Constant, nous ne saurions lui concéder.

4. De tout cela, on peut déterminer la finalité différente de la morale et de l'éthique. Alors que la morale tend vers la vertu et culmine dans la sainteté, l'éthique tend au bonheur et culmine dans la sagesse.

À partir de cette esquisse notionnelle, il est possible de définir de manière plus précise les deux termes. Voilà ce qu'en dit André Comte-Sponville:

On appelle *morale* le discours normatif et impératif qui résulte de l'opposition du Bien et du Mal, considérés comme valeurs absolues et universelles. C'est l'ensemble de nos devoirs. La morale répond donc à la question: "que dois-je faire?". Elle se veut une et universelle; elle tend vers la vertu et culmine dans la sainteté. Alors que inversement, ou parallèlement, on appelle *éthique* tout discours normatif, mais non impératif (ou sans autre impératif qu'hypothétique, dirait Kant), qui résulte de l'opposition du bon et du mauvais considérés comme valeurs relatives: c'est l'ensemble réfléchi de nos désirs. Une éthique répond donc à la question: "comment vivre?". Elle est toujours particulière à un individu ou à un groupe. C'est un art de vivre, qui tend vers le bonheur et culmine dans la sagesse⁴³.

On comprend bien sûr que la jeunesse des années soixante-dix ait été plus attirée vers l'éthique que vers la morale. Il est vrai, les vertus de tolérance, de respect, de bonheur personnel avaient de quoi la séduire alors que celles de

devoir, d'universalité ou de commandement ne pouvaient que la rebuter. Mais le relativisme peut-il suffire? Et n'a-t-il pas tendance, peu à peu, à devenir cette "philosophie de la fatigue"⁴⁴ qu'est le nihilisme, et qu'André Comte-Sponville combat sans relâche⁴⁵? Pour lui, aujourd'hui, "l'enjeu, c'est d'habiter le *relativisme*, auquel nous voue l'évolution de nos connaissances comme de nos croyances, sans sombrer pour autant dans le *nihilisme*"⁴⁶.

C'est pourquoi, on le comprend mieux dorénavant, la morale a retrouvé un droit de cité dans la philosophie d'André Comte-Sponville. Car, en effet, l'éthique ne saurait suffire dans tous les cas. Imaginez un relativiste face à un fasciste ou un raciste. Pourrait-il condamner leurs agissements? Au nom de quoi, puisqu'il postule la relativité de *toutes* les pratiques humaines et que seuls les désirs comptent et non le devoir. Où l'on comprend l'urgence de la morale et son intempestivité. Cela ne remet pas en cause l'existence de l'éthique, mais la relativise. Il ne peut y avoir en effet d'éthique absolue, ou à la rigueur pour des anges qui seuls ne commettent pas d'actes barbares. Mais pour l'homme, sans cesse sur la ligne de crête séparant la barbarie de la civilisation, le Mal du Bien, il ne saurait en être question parce que l'on ne peut pas tout tolérer⁴⁷. D'où la nécessité d'une morale valant impérativement et universellement.

C'est là que la position d'André Comte-Sponville se complique puisqu'il s'agit pour lui de réhabiliter la morale sans pour autant la *fonder*, position que Marcel Conche, son maître, lui conteste⁴⁸. Pour Marcel Conche, en effet, une morale à prétention universelle doit être fondée sur un dialogue rationnel, et donc non violent, lui permettant par la suite de s'imposer inconditionnellement. Elle doit donc être fondée et permettre de déterminer à jamais un acte immoral d'un acte moral puisqu'un fondement a pour ultime fonction de démontrer la pertinence de l'agir moral. André Comte-Sponville s'y refuse, en montrant que si "le fondement fait désormais défaut" — c'est d'ailleurs ce qui lui paraît caractériser, d'un point de vue moral, notre modernité — "les valeurs n'en continuent pas moins de valoir"⁴⁹. Avant d'expliquer ce fait, tâchons de comprendre pourquoi l'idée d'un fondement moral lui paraît inopérante.

Au départ, André Comte-Sponville s'interroge sur le fait de savoir pourquoi un fondement est nécessaire en morale alors qu'il est inutile en mathématiques ou en musique. On peut bien sûr contester une telle mise en relation et prétendre que la morale est *essentiellement* différente, de par sa finalité universaliste, des mathématiques et de la musique. Mais c'est oublier un peu vite que toutes trois sont avant tout des institutions culturelles humaines tout aussi relatives que leur créateur. À une époque où "Dieu est mort" — selon le mot de Nietzsche — l'absoluité morale peut certes encore valoir comme norme régulatrice mais non comme fondement. Dès lors, sa relativité historique et son impossibilité radicale à asseoir un quelconque fondement la rapproche inéluctablement de disciplines comme la musique ou

les mathématiques. Et d'ailleurs, "avez-vous besoin de fonder les mathématiques ou la musique pour les aimer? pour y croire? pour en faire? Leur existence de fait, leur cohérence, leur réussite nous suffisent. Pourquoi faudrait-il fonder dans l'absolu ce dont la relativité nous comble ou nous satisfait? Et comment le pourrait-on, puisque l'absolu, par définition, est hors d'atteinte?"⁵⁰. Il semble qu'il en aille de même en ce qui concerne la morale et sa relativité ne devrait pas nous effrayer. Si nous respectons Euclide ou Schubert pour ce qu'ils nous ont apporté et si nous acceptons de poursuivre leur entreprise sans la savoir fondée dans l'absolu, pourquoi en irait-il autrement en morale? Parce que, disent certains, dans ce cas tout est permis et cette situation fait que nous ne pouvons nous opposer aux atrocités qui se commettent aux quatre coins du monde au nom d'une morale différente de la nôtre (la "morale" nazie par exemple). On voit bien les dangers que cela implique: chacun peut, de son point de vue, justifier ses actions et condamner celles d'autrui. Chacun peut, en clair, se croire dans le vrai et juger puis agir à partir de là. Argument justifié, nous dit Comte-Sponville, mais dont la justesse même le rend inopérant:

Si la volonté est le seul fondement de la morale (et un fondement qui, faute d'universel, n'en est plus un ou ne fonde que lui-même), il n'y a plus ni limites ni garanties: tout est possible, me dit-on alors, même le pire, et nul n'a plus rien à opposer à l'atrocité que son refus personnel... À quoi je réponds que c'est en effet ce qui se passe, et que je trouve étrange de m'objecter le réel même qui, semble-t-il, me donne raison! Que tout soit possible, même le pire, l'histoire suffit hélas à nous l'apprendre; et que nul ne puisse y opposer que lui-même, c'est ce que les héros ont toujours su, et montré, et à quoi chacun, solitairement, est en permanence renvoyé⁵¹.

Le refus d'un fondement n'entraîne, chez Comte-Sponville, aucun *passéisme* ou *quiétisme*, mais seulement un déni d'une universalisation de la morale fondée en droit et réalisée dans les faits.

"Une morale universelle? Disons qu'elle est universalisable, en droit, et tend, en fait, à une universalisation croissante. Elle n'en demeure pas moins relative (à une certaine espèce vivante, *Homo sapiens*, à certaines sociétés, à une certaine époque, à une certaine histoire...), et c'est en quoi nous n'aurons en effet aucun moyen de démontrer à notre nazi qu'il a tort, moralement, de l'être, s'il ne nous accorde aucune valeurs qui sont les nôtres. Mais comment une telle démonstration serait-elle possible? Et pourquoi en aurions-nous besoin? Contre les nazis, je crois moins aux démonstrations qu'au combat et au courage"⁵².

Il ne faut donc pas confondre ici les ordres théorique et pratique mais comprendre au contraire la portée réelle de cette disjonction qui existe entre valeur et vérité évoquée précédemment. Et c'est pourquoi la notion de fondement est à jamais illusoire en morale.

Il ne peut y avoir de *fondement*, en toute rigueur que si les jugements de valeur peuvent faire l'objet, eux aussi, d'une démonstration (ou, pour mieux dire, ils ne peuvent faire l'objet d'une démonstration légitime que s'il y a un fondement), ce qui suppose que ces deux ordres (l'ordre théorique ou épistémique: l'ordre des vérités ou des connaissances, et l'ordre pratique ou normatif: l'ordre des valeurs ou des impératifs) n'en font qu'un ou, au minimum, se rejoignent quelque part, en un point qui ne dépende de rien d'autre, autrement dit quelque part dans l'absolu. Ce point ne peut être que Dieu, me semble-t-il...⁵³.

Mais nous ne vivons plus ces temps où les transcendants (le Vrai, le Bien et le Beau) se rejoignaient en Dieu. La Nature, l'Histoire ou la Science, pâles successeurs, ont été détrônés de ce point de convergence et nous voilà désormais seuls, face à l'universel⁵⁴. Quelles valeurs pourraient valoir, et pourquoi celles-là plutôt que d'autres? La réponse d'André Comte-Sponville est ici en accord avec son matérialisme: "Reconnaître que toute morale est historique, (...) cela n'interdit pas d'en avoir une (puisque nous sommes dans l'histoire), ni n'en dispense (puisque nous ne saurions autrement nous approuver). Mais cela interdit d'ériger cette morale en absolu: si tout est matière, toute norme est relative"⁵⁵. Un matérialiste conséquent, comme l'est André Comte-Sponville, doit accepter une part de relativisme tout en intégrant l'idée selon laquelle à cerveaux plus ou moins identiques nous devrions prôner des valeurs plus ou moins similaires. L'universel est donc possible en droit, même si en fait il paraît illusoire qu'il vaille un jour pour tous. Il est un idéal que notre volonté peut prendre pour objet sans s'illusionner sur sa capacité à l'atteindre. Quant aux valeurs, elles sont bien sûr relatives à l'histoire humaine et ne sauraient être absolues. Il est donc ridicule de vouloir en inventer de nouvelles alors que nous les connaissons depuis vingt-cinq siècles, comme nous l'indique clairement André Comte-Sponville:

Il ne s'agit pas d'inventer de nouvelles valeurs, il s'agit d'inventer une nouvelle fidélité aux valeurs que nous avons reçues et que nous avons à charge de transmettre (...). Le passage auquel nous sommes appelés, c'est celui de la foi à la fidélité. Fidélité à Athènes et à Jérusalem. Fidélité à la raison et à la loi, aux Lumières et à la tradition, à l'amour

de la vérité et à l'amour de l'amour. Fidélité, enfin, à l'humanité, et aux droits de l'homme. Je dis souvent que la fidélité, c'est ce qui reste de la foi quand on l'a perdue. Historiquement, nous en sommes là, et tel est l'enjeu: il s'agit d'être au moins fidèles, autrement dit de n'être pas indignes de ce que l'humanité a fait de soi, et de nous⁵⁶.

Il s'agit donc de vouloir et d'instruire, de combattre et de transmettre. Nous avons une responsabilité morale envers ceux qui nous suivent⁵⁷. "Si nos valeurs, écrit Comte-Sponville, ne résultent ni d'un savoir ni d'un choix, mais bien d'une transmission, cela entraîne en effet que l'homme n'est humain que par la filiation (quant à la nature) et l'éducation (quant à la culture)"⁵⁸. Mais cela implique aussi que plus personne ne peut choisir ou agir à notre place et qu'aucun fondement que ce soit ne pourrait dicter notre conduite. C'est ce qu'André Comte-Sponville appelle "la vacance de l'absolu"⁵⁹ qui implique à la fois l'impossibilité d'un absolu théorique et d'un absolu pratique. En ce qui concerne l'absolu théorique, c'est bien clair. Si, comme le veut André Comte-Sponville, "la vérité consiste en l'être", si elle "est l'être même, universel et absolu, sans commencement ni fin, sans projet ni espérance — l'être *désespéré*"⁶⁰, elle est alors un être unifacial dont l'essence s'épuise dans son existence même et elle ne saurait être plus que ce qu'elle est, c'est-à-dire valoir en plus d'être. Elle est ce qui s'impose à tous, mais n'impose rien. En effet, "la vérité n'impose rien, ne justifie rien, ne condamne rien: la mort est aussi vraie que la vie, le cancer que la santé, et l'horreur autant que la paix"⁶¹. C'est là que se situe l'enseignement originel d'André Comte-Sponville, à savoir cette philosophie du désespoir évoquée plus haut, qui cherche à montrer que la vérité est sans valeur et que la valeur n'est pas vraie; bref, que le réel n'est pas Dieu. La valeur est du côté du sujet, non de l'objet. C'est pourquoi un absolu pratique est tout aussi impossible qu'un absolu théorique. "Le vrai n'est pas le bien, le bien n'est pas le vrai. Entre l'ordre théorique ou épistémique (la vérité, la connaissance) et l'ordre pratique ou normatif (la valeur, la volonté), un écart s'est creusé, qu'il nous faut désormais habiter. C'est ce qui caractérise l'espace spirituel qui est le nôtre"⁶². La vacance de l'absolu indique bien que c'est désormais à nous de juger au mieux et d'agir de même.

Le fascisme ou le racisme ne peuvent être faux pour des fascistes et des racistes qui refusent un débat argumenté et sous la houlette de la raison. Marcel Conche aurait raison si tous acceptaient de se soumettre au débat rationnel et si un fondement pouvait être trouvé. Mais tel n'est malheureusement pas le cas. Et quand la raison ne suffit plus, alors il faut opposer sa volonté. Ce qui importe donc désormais c'est de vouloir, et si possible de bien vouloir. Il ne suffit plus d'avoir raison mais d'imposer ses valeurs, et par la force s'il le faut.

Bien sûr, une telle affirmation a de quoi faire frémir, mais le réel nous oblige à utiliser la force quand la raison est sans effet — un peu comme Hobbes recommandait à chacun de recouvrer son droit naturel en cas d'atteinte à sa vie personnelle. Le problème de l'évaluation doit évidemment se poser: quand, comment et pourquoi recourir à la violence? Et qui a le droit de le faire? Un nazi ou un fasciste, au nom de leur propre "rationalité"⁶³, peuvent très bien se servir de cet argument pour en venir à l'utilisation de la violence en vue d'obtenir satisfaction à leurs revendications — et c'est d'ailleurs ce qu'il font *toujours*. Mais cela ne réfute pas la position de Comte-Sponville, bien au contraire. Le social n'est jamais complètement stable ou pacifié, et les rapports de force y sont omniprésents. Il s'agit donc, pour les anti-fascistes, non seulement de recourir à l'argumentation rationnelle mais d'être également les plus forts. C'est à ce prix qu'une culture survit, et se transmet. C'est pourquoi la morale nous est si nécessaire, qui nous humanise et nous civilise, alors que l'éthique, bien qu'essentielle, est là, comme le plaisir chez Aristote, *par surcroît*.

L'éthique, c'est ce qui permet de rendre vie aux lois morales en les protégeant quand elles sont bafouées. Mais c'est aussi ce qui nous permet de nous passer de la morale. En effet, "la morale est un semblant d'amour: agir moralement, c'est agir *comme si* on aimait. C'est pourquoi, quand l'amour est là, la morale n'est pas nécessaire"⁶⁴. C'est aussi pourquoi, à l'inverse, la morale nous est si utile puisque l'amour, la plupart du temps, n'est pas là. "Saint Augustin a raison: 'Aime, et fais ce que tu veux'. Mais il faudrait ajouter: 'Et quand tu n'aimes pas, fais ce que tu dois'"⁶⁵. Si l'éthique vaut mieux et plus que la morale, la morale n'en reste pas moins nécessaire puisque l'éthique nous est si difficile, si lointaine, si fugace. Bref, nous avons besoin de morale faute d'amour. Bien sûr, si nous étions sages, si nous étions angéliques, amour et loi ne feraient qu'un, éthique et morale se rejoindraient et il n'y aurait qu'un commandement, celui d'aimer, qui ne serait même plus de l'ordre du devoir mais de l'ordre du faire. Voilà l'idéal, mais qui n'est que chimère. Il nous reste à agir par devoir, à chaque fois que nous ne pouvons agir par amour... c'est-à-dire la plupart du temps. "Si vous préférez: chaque fois qu'on n'est pas capable d'être spinoziste, ou christique, il faut être kantien (...) Éthique ou morale?, nous demandions-nous. Il faut répondre: éthique *et* morale! L'éthique vaut mieux, certes, puisque l'amour vaut mieux; mais la morale reste due, tant que l'amour fait défaut"⁶⁶. Mais s'il est là, dans un instant de grâce, alors c'est à la morale de se soumettre. Il faut répondre non aux assassins qui vous interrogent sur la présence de votre ami chez vous, parce que l'amour vaut mieux que le devoir, parce que sa vie vous est plus précieuse que de suivre une loi qui s'avère ici cruelle. Mais il faut répondre non également à ces mêmes assassins s'ils cherchent chez vous une personne que vous n'aimez guère et qui s'y trouve effectivement, parce que dans ce cas la morale vaut mieux que la bêtise, la loi que la haine, la vie que la trahison.

L'idéal serait de dire non dans ce cas par amour et nous voyons bien que cela demande une vertu particulière: la miséricorde, dont la maxime est: "là où tu ne peux aimer, cesse au moins de haïr"⁶⁷.

Est-ce là du moralisme et des bons sentiments? Il nous semble plutôt, à l'inverse, que le message d'André Comte-Sponville est une véritable leçon d'humanité. Théorie et pratique se rejoignent dans une philosophie conséquente et forte qui se situe à mi-chemin entre celle des partisans de l'*ethos* (MacIntyre, Gadamer, etc.) et celle des sectateurs de l'universalisme moral (Conche, Habermas, Apel, etc.), position médiane qui explique sans nul doute son succès actuel dans une époque si tentée par le relativisme et le nihilisme.

- André Comte-Sponville (1998) En collaboration avec Luc Ferry, *La sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Laffont.
- Marcel Conche (1993) *Le fondement de la morale*, Paris, P.U.F., (Perspectives critiques).
- (1996) "La tolérance française et sa signification universelle", *L'Enseignement philosophique*, 46^e année, n° 6, juillet-août 1996.
- (1997) *Analyse de l'amour et autres sujets*, Paris, P.U.F., (Perspectives critiques).
- Benjamin Constant (1998) *Des réactions politiques*, Paris, Flammarion (Champs).
- Gilles Deleuze (1981) *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Etty Hillesum (1985) *Une vie bouleversée, Journal (1941-1943)*, Paris, Seuil.
- Emmanuel Kant (1986) *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, in *Œuvres*, t. III, Paris, NRF-Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Machiavel (1952) *Le Prince*, Paris, NRF-Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Léonce Paquet (1992) *Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche (Classiques de la philosophie).
- Svâmi Prajnânpad (1989) *Les yeux ouverts*, Paris, L'Originel.
- Georges Rodier (1957) "La cohérence de la morale stoïcienne", *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Spinoza (1966) *Éthique*, in *Œuvres*, t. III, Paris, Garnier-Flammarion.

- Tocqueville (1991) *Voyage en Amérique*, in *Œuvres*, t. I, Paris, NRF-Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Notes :

- 1 Cet article est une version remaniée et enrichie de deux communications présentées devant la section d'éthique du Congrès de l'ACFAS en mai 1997 (Trois-Rivières) et mai 1998 (Québec). Pour ceux qui désireraient en savoir plus sur la pensée d'André Comte-Sponville, cf. Charles (1997). Qu'il nous soit permis de remercier ici Donald Ipperciel pour sa lecture attentive et ses critiques constructives qui ont notablement amélioré la qualité de ce texte.
- 2 Comte-Sponville (1998).
- 3 Comte-Sponville (1994, 1).
- 4 "La volonté cynique" (1994, 1), p. 26.
- 5 Tocqueville (1991), p. 95.
- 6 Pour une critique pertinente d'une telle position chez Comte-Sponville, voir (1984), p. 133-149.
- 7 "La volonté cynique" (1994, 1), pp. 31-32.
- 8 Machiavel (1952), chap. XV, p. 335.
- 9 "La volonté cynique" (1994, 1), p. 34.
- 10 Antisthène, (64). Les références données entre crochets renvoient à Léonce Paquet (1992), p. 67.
- 11 Ce que nous appelons d'un terme barbare *l'idonéisme* et que Comte-Sponville définit ainsi: "penser sa vie et vivre sa pensée". Cette expression se trouve dans (1992, 1), p. 14 et elle est reprise dans (1995). André Comte-Sponville la définit et la défend plus précisément dans (1996, 3).
- 12 "La volonté cynique" (1994, 1), p. 36.
- 13 *Ibid.*, p. 37.
- 14 Cité par Comte-Sponville, *ibid.*, p. 38.
- 15 Antisthène, (71), in Léonce Paquet (1992), p. 67.
- 16 Sur le désespoir comme philosophie vraie, à savoir philosophie du *présent*, qui refuse à la fois la crainte et l'espérance et les illusions qu'elles entraînent, cf. Comte-Sponville (1984) et (1988) ainsi que les éclaircissements apportés par le premier entretien de (1992).
- 17 "La volonté cynique" (1994, 1), p. 41-42.
- 18 *Ibid.*, p. 42.
- 19 Marcel Conche, (1996), p. 41; réédité dans (1997).
- 20 "La volonté cynique" (1994, 1), p. 45.
- 21 *Ibid.*
- 22 "Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les *Essais*)", (1994, 1), p. 99-100.
- 23 Sur tout ceci, cf. Comte-Sponville, "Le nihilisme et son contraire" (1996, 1), p. 127-135.
- 24 Spinoza (1966), p. 145.
- 25 C'est pourquoi Comte-Sponville se sent si proche de Svâmi Prajnânpad (dont il a préfacé un des recueils de lettres (1989)) et de son "oui" sans condition à la vie qu'il exprime dans de nombreuses missives à ses disciples, ou bien de la légèreté si *grave* d'Etty Hillesum qu'on lit dans (1985). Sur les rapports entre Comte-Sponville et Hillesum, voir Comte-Sponville (1991), p. 39-98. En ce qui concerne ceux avec Prajnânpad, voir Comte-Sponville (1997).
- 26 "La volonté cynique" (1994, 1), p. 49-50. Sur la proximité entre Alain et Comte-Sponville cf. (1994, 2).
- 27 Comte-Sponville (1998), p. 205.
- 28 Sébastien Charles (1998, 1), p. 40. Voir également ce que nous confiait à ce propos Clément Rosset dans Charles (1999).
- 29 Sur "l'éducation philosophique" de Comte-Sponville et ses rapports avec les grands maîtres des années soixante-dix (Conche, Deleuze, Derrida, Serres, etc.), voir Comte-Sponville (1989), p. 11-47.
- 30 Comte-Sponville (1997).
- 31 Comte-Sponville, "La morale, désespérément (morale et irréligion)" (1989), p. 145-158.
- 32 C'est du moins ce qui ressort de l'entretien qu'il nous a accordé ; cf. Charles (1998, 5).
- 33 Sur tout ceci, voir Comte-Sponville, "Le bon, la brute et le militant (morale et politique)" (1989), p. 121-141 et "Morale et politique dans les *Essais*" (1992, 2), p. 101-102.
- 34 Sur la différence entre *primat* et *primauté* chez Comte-Sponville, voir (1984), p. 110-115 et 303-306.
- 35 Comte-Sponville (1998), p. 216-217.
- 36 Georges Rodier, "La cohérence de la morale stoïcienne" (1957), p. 303.
- 37 Voir par exemple ce qu'en dit Gilles Deleuze (1981), p. 27-43 et Marcel Conche (1993), p. 1-4.
- 38 "Ce que les mots veulent dire et ce que les mots cachent", (1990), p. 5-11.
- 39 *Ibid.*, p. 6.
- 40 C'est du moins ce que nous a accordé Clément Rosset dans l'entretien qu'il nous a accordé (Charles (1999)). Pour ceux qui voudraient en savoir plus sur Clément Rosset, cf. Charles (1998, 3).
- 41 Cf. Benjamin Constant (1988), p. 136 et Kant (1986), p. 435-441.
- 42 *Ibid.*, p. 438.
- 43 Comte-Sponville, (1990), p. 6-7.
- 44 Comte-Sponville, "Le nihilisme et son contraire" (1996, 1), p. 135.
- 45 Cf. Charles (1998, 1), p. 40 où Comte-Sponville conclut ainsi: "Il y a une phrase d'Husserl que j'aime beaucoup, qui dit: "Le principal danger qui menace l'Europe, c'est la fatigue". Finalement, je crois que ce n'est pas vrai seulement de l'Europe, mais aussi du monde, ou du moins de l'Occident, et que c'est une vérité que je ne cesse d'éprouver en moi. Mais

ce n'est pas une raison non plus pour s'abandonner à la frivolité ou au nihilisme..."

- 46 Comte-Sponville, (1996, 2), p. 131.
- 47 Pour une analyse exhaustive de cette notion si capitale qu'est la *tolérance* par André Comte-Sponville, cf. (1995) p. 209-228.
- 48 Sur les oppositions entre Marcel Conche et André Comte-Sponville voir Charles (1998, 2), n. 15, p. 11 et (1998, 4).
- 49 Comte-Sponville (1996, 2), p. 119.
- 50 Comte-Sponville (1998), p. 93.
- 51 *Ibid.*, p. 44. Cf. sur ce point Charles (1998, 4).
- 52 *Ibid.*, p. 95.
- 53 Comte-Sponville (1996, 2), p. 124.
- 54 Sur cette idée, voir le très beau texte d'André Comte-Sponville, "L'universel, singulièrement" (1994, 1), p. 243-261.
- 55 André Comte-Sponville (1998), p. 39.
- 56 Comte-Sponville (1996, 2), p. 138.
- 57 On est là bien proche du principe de responsabilité de Hans Jonas, comme me l'a souligné à juste titre Donald Ipperciel.
- 58 "Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les *Essais*)" (1994, 1), p. 96-97.
- 59 *Ibid.*, p. 129.
- 60 Comte-Sponville (1984), p. 20.
- 61 Comte-Sponville (1989), p. 143.
- 62 Comte-Sponville (1996, 2), p. 129.
- 63 Il faudrait faire intervenir ici la judicieuse distinction conchienne entre le rationnel (qui ne se soucie pas de la bonté de l'action mais seulement de sa finalité et met pour y parvenir tous les moyens nécessaires) et le raisonnable (dont la bonté est une composante essentielle). Dans ce cadre, le nazi est un être rationnel mais non raisonnable.
- 64 *Ibid.*, p. 134.
- 65 *Ibid.*, p. 135-136.
- 66 Comte-Sponville (1990), p. 9.
- 67 Comte-Sponville (1995), p. 174.