

PEUT-ON FONDER LA MORALE ?

à propos de :

Fonder la morale.
Dialogue de Mencius avec
un philosophe des Lumières.

de **François JULLIEN**

Éditions Grasset, 1995.

Réédité en poche sous le titre :

Dialogue sur la morale (1998).

Un enfant tombe à l'eau. Vous ne le connaissez pas. Sa noyade ne changera rien à votre vie. Tout continuera comme avant. Et pourtant, vous vous précipitez pour le sauver au péril de votre vie ou, du moins, vous en ressentez l'impérieuse nécessité. Cette injonction d'aider autrui, d'où vous vient-elle ? Pourquoi ressentez-vous comme intolérable une souffrance que vous n'éprouvez pas directement ? On vous a bien dit d'aider votre prochain. Mais pourquoi ? Si la religion n'est plus une parole sacrée à vos yeux, pourquoi en suivriez-vous les préceptes moraux ? De toute façon, ce n'est pas à elle que vous pensez quand vous vous précipitez au secours de l'enfant. Comment alors expliquer ce sentiment altruiste qui vous envahit ? Sur cette question la pensée occidentale bute, piétine, s'enlise. D'où la nécessité d'aborder différemment le problème. C'est pourquoi François JULLIEN choisit de faire un détour par la Chine et de relire l'œuvre de MENCIUS, disciple de CONFUCIUS, écrite au IV^e siècle avant Jésus-Christ. Il en résulte un livre lumineux (voir sommaire p. 5) qui permet de remonter dans l'« impensé » de la pensée européenne et de découvrir d'autres modes d'intelligibilité que ceux qu'elle a développés.

Jean-Jacques ROUSSEAU pensait pouvoir fonder la morale sur le sentiment de pitié qui « nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir » ; sentiment « d'autant plus universel » qu'il précède « l'usage de toute réflexion ». Ce sentiment n'est pas seulement la source de notre moralité ; toutes les vertus sociales en découlent. La générosité, la clémence, l'humanité ne sont rien d'autre, en effet, « sinon la pitié appliquée

Ceci est la version papier d'une page publiée sur le site web de

REVUE DE LIVRES

<http://assoc.wanadoo.fr/revue.de.livres/>

Abonnements et commentaires sont les bienvenus à l'adresse suivante :

revue.de.livres@wanadoo.fr

aux faibles, aux coupables ou à l'espèce humaine en général ». Mais qu'est-ce au juste que la pitié ?

Rousseau nous dit qu'elle consiste à se « mettre à la place de celui qui souffre » puisque « ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons ». Cela dit, qu'est-ce qui nous permet de nous transporter dans l'autre et de nous identifier à lui ? Ce pouvoir serait celui de l'imagination, répond Rousseau. Mais alors, ce n'est plus un sentiment spontané tel qu'il nous le décrivait précédemment. Par ailleurs, peut-on penser qu'il est désintéressé ? Rien n'est moins sûr. En effet, comme Rousseau le remarque lui-même, « on ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même ». C'est-à-dire qu'on n'éprouve de la pitié vis-à-vis d'autrui qu'en fonction de ce qui peut nous arriver. La pitié que Rousseau voulait altruiste se retrouve ainsi égoïste. Si, dans la pitié, je « m'identifie avec mon semblable », c'est en fait « pour ne pas souffrir que je veux qu'il ne souffre pas ». Rousseau semble ainsi retrouver les moralistes du siècle précédent, et notamment LA ROCHEFOUCAULD, pour qui la pitié n'est qu'une « habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber ». C'est-à-dire que notre action envers autrui ne serait motivée que par le souci de l'engager à venir à notre secours au cas où nous en aurions besoin. On voit difficilement comment un tel sentiment de pitié pourrait servir de fondement à la morale.

SCHOPENHAUER reprendra pourtant l'idée que la pitié est ce qui nous pousse à agir moralement. Mais il lui faudra alors la garder pure de tout intérêt personnel et réfuter l'idée, liée par Rousseau au pouvoir de l'imagination, que nous pouvons ressentir en nous les douleurs de l'autre. Ces précautions prises, la pitié en devient plus énigmatique, car « comment faire qu'une souffrance, qui n'est pas *mienn*e, qui ne me concerne pas, *moi*, cependant devienne pour moi un motif », un motif « qui agit directement, à l'égal de ma propre souffrance » ? Pour cela, il faudrait avoir la capacité de se transporter dans l'autre ou plus exactement d'être l'autre. Il faudrait « que je me sois en quelque manière identifié avec cet autre, donc que la barrière entre le moi et le non-moi se trouve pour un instant supprimée ». Mais cela ne fait que reculer la difficulté puisque pour résoudre le mystère de la pitié il nous faut abolir la différence entre moi et autrui. Pourtant, Schopenhauer n'hésite pas à affirmer que la pitié est une expérience plus authentique que le sentiment de notre individualité ; il en déduit donc que la barrière entre le moi et le non-moi est factice et, par voie de conséquence, que le moi est une illusion. La morale semble donc fondée, mais le sujet qui doit en suivre les préceptes a disparu. Or, il est clair que la morale ne peut se passer d'un sujet.

Avec KANT, il n'est pas question de trouver l'origine de la morale dans notre sensibilité. Son impureté, où nos intérêts et notre vanité s'expriment, ne pourrait en effet en garantir la valeur. Pour qu'une action soit moralement bonne il est donc nécessaire qu'elle ait été effectuée, non pas uniquement conformément au devoir — puisqu'en poursuivant notre intérêt il se peut qu'on agisse conformément au devoir —, mais *par* devoir. Autrement, ce sont toujours des motifs personnels, donc impurs, qui nous poussent à agir. Pour fonder la morale, il faut donc se tourner vers la raison. Or, la raison est la faculté de produire des lois et son exigence est d'atteindre à l'universalité. C'est pourquoi nous devons agir d'après une maxime que l'on pourrait ériger en loi universelle.

Se pose alors la question de la motivation morale. En coupant la loi morale de tout lien avec l'expérience, en la voulant pure, *a priori*, se rapportant au seul être raisonnable, Kant élimine tous les motifs qui détermineraient notre volonté. Ce n'est pas en effet en songeant à une loi universelle que nous nous précipitons pour sauver l'enfant. Alors que Rousseau, en cherchant à fonder la morale sur la pitié, ne pouvait la trouver pure de tout égoïsme, Kant, en voulant la fonder sur la raison, c'est-à-dire en la considérant comme une obligation *a priori*, ne peut montrer comment elle peut nous inciter à agir.

Pour sortir de l'impasse d'une fondation impossible, François Jullien propose donc un autre angle d'attaque. Le dialogue avec Mencius peut s'amorcer. On constate alors que dans la perspective chinoise l'énigme de la pitié disparaît, car l'individu n'est pas perçu comme un ensemble fermé, comme un moi clos. Il est pensé d'emblée comme partie prenante d'une relation, indissociable d'un phénomène d'interaction. Au lieu d'opposer le monde à des sujets fermés sur eux-mêmes, les Chinois ont pensé le réel comme un processus d'actualisation d'un ensemble d'interactions. Ce qui posait problème côté européen ne le fait donc plus du côté chinois. Puisque le moi individuel n'est conçu qu'à travers une relation trans-individuelle — sans pour autant nier le moi, comme Schopenhauer —, on n'a pas à se demander comment on peut sortir de soi pour éprouver la souffrance d'autrui. Ce qui est premier c'est notre relation aux autres, notre commune participation à la vie : il suffit qu'elle soit menacée chez l'un d'entre nous pour que les autres s'en trouvent ébranlés. La vie menacée chez l'un des membres de la relation réagit chez les autres. Aussi se précipite-t-on vers l'enfant en train de se noyer avant même de pouvoir réfléchir sur son acte. L'énigme de la pitié n'est pas résolue, elle est dissoute : la question ne se pose plus.

Kant remarquait que si notre sensibilité nous pousse bien à agir en faveur de l'enfant qui souffre, « nous recevons de sang froid la nouvelle d'une grande bataille où l'on peut supposer que beaucoup d'innocents ont péri dans d'atroces douleurs ». C'est pourquoi, il décidait de fonder la morale non sur la pitié mais sur la raison pour l'élever à l'universalité des principes. Il en résulta qu'il ne parvint pas à rendre compte de l'impulsion qui nous fait agir. Or, le problème disparaît de nouveau côté chinois. Mencius reconnaît bien que la pitié n'est pas une garantie de la moralité, elle n'en est pas moins le point de départ ; reste à l'étendre à l'ensemble de sa conduite. Par ailleurs, l'action morale ne se rattachant pas à l'intérêt personnel mais étant la marque de notre relation avec autrui, elle répond à une obligation située en amont de toute expérience. Elle traduit notre enracinement dans la communauté des existences qui réagit en nous et nous ébranle. L'opposition de la raison et du sentiment s'en trouve dépassée.

Se pose néanmoins la question du mal ou du non-bien comme diraient les Chinois. Si la commune participation à la vie répond de l'acte moral, comment se fait-il qu'il y ait manifestement des actes immoraux ? Pour Kant, c'était parce que l'homme laissait les impulsions sensibles prendre le pas sur la loi qu'il commettait le péché. Pour Rousseau, la chute était l'avènement de la société. Les premiers hommes étaient innocents, mais en devenant sociables ils sont devenus méchants. Mencius invoquera aussi la perte de la nature humaine pour expliquer que les hommes se détournent du bien. Mais à la différence de ce que concevaient les penseurs européens, la perte de notre nature ne nous est pas échue d'avance et recouvrer la moralité n'est pas compliqué. Ce sont les affaires du jour qui entravent notre propension à la moralité. Il faut donc ne pas perdre conscience de sa *conscience morale* mais la maintenir présente. Aussi la morale de Mencius n'est-elle pas prescriptive ; elle ne s'embarrasse pas de règles ou de commandements. Elle n'est pas affaire de jugement, mais d'évidence. Il suffit de se conformer à l'injonction de la nature en nous. Mais si la moralité est immanente à notre conscience, elle se départit de toute visée, elle ne prend pas la forme d'objectifs à appliquer. Au lieu d'être posée comme but, la moralité advient comme conséquence. Et, dans la mesure où plus rien ne prescrit d'avance notre comportement, l'injonction morale permet d'épouser au mieux chaque situation.

Que deviennent dans ce contexte les références à la volonté, à la liberté et au libre arbitre ? François Jullien nous montre que tout cet ensemble de concepts qui nous paraissent naturels est absent de la pensée chinoise. Ceci

nous amène à ne plus penser la moralité en termes d'actions soumises aux injonctions d'une voix intérieure, mais à la dépeindre à travers le modèle de la croissance végétale. De même que la sève circule dans la plante si rien ne la contrarie, de même notre conscience morale se déploie si rien ne vient l'entraver. Ainsi le sage est celui qui cultive en permanence sa vertu, qui ne cesse de favoriser le déploiement de la vie...

Voilà une autre façon de penser qu'il vous reste à découvrir plus en profondeur dans ce livre très agréable à lire.

Thomas LEPELTIER,
le 8 juillet 1998.

Sommaire

Avertissement

I. Face à l'insupportable

II. Fonder ou comparer (ou comparer pour fonder)

III. Le « mystère » de la pitié

IV. Des indices d'une conscience morale

V. Un débat sur la nature humaine

VI. Est-il bon, est-il méchant ?

VII. En quête d'une nature perdue

VIII. Humanité, solidarité

IX. Le souci du monde

X. Chimérique volonté ?

XI. Sans l'idée de la liberté

XII. La justice règne sur terre

XIII. La terre est pareille au Ciel

XIV. Ceci n'est pas un catéchisme chinois

XV. La conscience morale donne accès à l'inconditionné (le Ciel)

Glossaire des expressions chinoises

Notes et références

224 pages

ISBN 2-246-52171-8

119 FF (1998)