

# Le désir et la philosophie

Sous la direction de Marc-Kevin Daoust

Philippe Dumesnil

Jason Grenier

Emmanuelle G.-Lamer

Mathieu Bélanger

Marie-Hélène Abel

Claude-Émilie Roy

## **Avant-propos**

Philippe Dumesnil

## **Introduction**

Marc-Kevin Daoust

## **L'apport des désirs dans la philosophie politique socratique**

Patrick Ouellette

suivi d'extraits du *Gorgias* et du *Protagoras* de Platon

## **Moralité et désir chez Aristote**

Samuel Dishaw

suivi d'extraits de l'*Éthique à Nicomaque*

## **Désirs naturels et artificiels chez Diogène et Épicure**

Simon-Pierre Chevarie-Cossette

suivi de la *Lettre à Ménécée* et des *Sentences Vaticanes*

## **Le désir dans l'approche contractualiste hobbesienne**

Marc-Kevin Daoust

suivi des chapitres VI et XIII du *Léviathan*

## **Désir et raison chez David Hume. Sur l'ambivalence du projet d'élaboration d'une morale rationnelle**

Benoit Guimont

suivi de l'*Essai sur la délicatesse de goût et la délicatesse de passion* et d'extraits du *Traité de la nature humaine*

Les Cahiers d'Ithaque

[www.revueithaque.org/cahiers](http://www.revueithaque.org/cahiers)

Le désir et la philosophie

# Le désir et la philosophie

Sous la direction de Marc-Kevin Daoust

Philippe Dumesnil

Jason Grenier

Emmanuelle G.-Lamer

Mathieu Bélanger

Marie-Hélène Abel

Claude-Émilie Roy

Les Cahiers d'Ithaque



 Les Cahiers  
d'Ithaque

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction de la publication tiennent à remercier cordialement leurs partenaires :

- **Le Collège de Valleyfield**
- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ)**



Les Cahiers d'Ithaque

[www.revueithaque.org/cahiers/](http://www.revueithaque.org/cahiers/)

Département de philosophie

revue.ithaque@gmail.com

Université de Montréal

ISSN 978-2-9814181-2-8

C.P. 6128, succursale Centre-ville

Montréal, Québec, H3C 3J7

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2015)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2015)

Les textes de ces actes de colloque sont publiés sous licence Creative Commons :  
Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Caius du livre inc. (Montréal).

Pour citer un article de cet ouvrage :  
Daoust, M.-K. *et al.* (2015), *Le désir et la philosophie*, Montréal,  
Les Cahiers d'Ithaque, X p.

# Le désir et la philosophie

## **Sous la direction de**

Marc-Kevin Daoust

Philippe Dumesnil

Marie-Hélène Abel

Mathieu Bélanger

Jason Grenier

Emmanuelle G.-Lamer

Claude-Émilie Roy

## **Évaluation**

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction tiennent à remercier les professeurs et chercheurs qui ont accepté de former, de manière anonyme, son comité de lecture.

# Les Cahiers d'Ithaque

## **Direction**

Jean-Christophe Noël

Aude Malkoun-Henrion

## **Coordination**

Margaux Ruellan

## **Comité scientifique**

Jeanne Allard

Claire Borrelli

Emmanuel Chaput

Kathia Constantin

Léa Derome

Jérôme Gosselin-Tapp

Firmin Havugimana

Aude Malkoun-Henrion

Jean-Christophe Noël

Sophia Rousseau-Mermans

Margaux Ruellan

Xander Selene

## **Mise en page**

Arthur Lacomme

## **Webmestre**

Marc-Kevin Daoust

## **Correction**

Jeanne Allard

Kathia Constantin

Aude Malkoun-Henrion

Sophia Rousseau-Mermans

Margaux Ruellan

## Table des matières

- 1** Avant-propos  
Philippe Dumesnil
- 3** Introduction  
Marc-Kevin Daoust
- 7** L'apport des désirs dans la philosophie politique  
socratique  
Patrick Ouellette  
suivi d'extraits du *Gorgias* et du *Protagoras* de Platon
- 39** Moralité et désir chez Aristote  
Samuel Dishaw  
suivi d'extraits de l'*Éthique à Nicomaque*
- 67** Désirs naturels et artificiels chez Diogène et Épicure  
Simon-Pierre Chevarie-Cossette  
suivi de la *Lettre à Ménécée* et des *Sentences Vaticanes*
- 97** Le désir dans l'approche contractualiste hobbesienne  
Marc-Kevin Daoust  
suivi des chapitres VI et XIII du *Léviathan*
- 123** Désir et raison chez David Hume. Sur l'ambivalence  
du projet d'élaboration d'une morale rationnelle  
Benoit Guimont  
suivi de l'*Essai sur la délicatesse de goût et la délicatesse de  
passion* et d'extraits du *Traité de la nature humaine*



## Avant-propos

Ce recueil souligne le 10<sup>e</sup> anniversaire de l'Intercollégial de philosophie. Il sera remis aux participant-e-s de l'Intercollégial 2015, qui porte, on peut le deviner, sur le thème du désir.

En 2006 débutait timidement, au Collège de Valleyfield, un projet phare de la philosophie collégiale. Avec comme ambition d'approfondir, le temps d'une fin de semaine, des textes philosophiques, d'organiser des débats, une conférence et des activités artistiques, l'Intercollégial s'est rapidement imposé après des amateurs de philosophie comme l'activité à ne pas manquer. Il s'agit d'un événement parascolaire de philosophie unique au Québec. Les rencontres au cours de l'Intercollégial favorisent les échanges entre les étudiants d'ordre collégial intéressés à la philosophie. Le défi, à l'époque, était de trouver des étudiant-e-s pour participer aux activités. Réunissant une vingtaine de personnes en 2006, personne ne se doutait que le projet prendrait l'ampleur qu'il a actuellement, avec près de 200 participants par année. Le défi est maintenant de savoir comment gérer une telle quantité d'étudiants !

Nous tenons à remercier toutes les personnes qui ont contribué au succès de l'Intercollégial depuis 10 ans, qui ont accompagné les étudiant-e-s, organisé les ateliers, offert des conférences ou qui ont contribué à titre de bénévoles. Nous remercions également le Collège de Valleyfield. Malgré la « rigueur budgétaire », la logistique et les toutes les autres ressources que l'événement mobilise, le Collège de Valleyfield a toujours activement soutenu le projet. Finalement, un remerciement particulier à M. Roch Amyotte, ancien responsable de la vie étudiante, pour avoir imaginé le projet. Il est, nous pourrions dire, un pionnier de l'Intercollégial de philosophie.

Philippe Dumesnil  
Collège de Valleyfield



## Introduction : pourquoi se pencher sur le désir ?

De nombreux problèmes philosophiques sont liés à la nécessité d'encadrer nos passions, que ce soit pour éliminer des souffrances inutiles ou pour préserver le contrôle de nous-mêmes. Qui n'a jamais souffert de manques artificiels ? Lorsque notre téléphone flanche, que notre amant est indifférent, ou que nous manquons d'argent pour consommer l'objet d'une nouvelle publicité alléchante, il nous arrive d'éprouver une frustration très forte. Pourtant, ces sentiments négatifs ne sont pas nécessaires. Dans cette lutte contre les souffrances inutiles et pour le contrôle de soi, nous aurions toutes les raisons de croire que la raison s'oppose aux passions incontrôlées, aux pulsions, bref à la grande famille des désirs. Or, rien ne saurait être affirmé aussi clairement.

Le désir entretient une relation complexe avec la raison. D'une part, on reconnaît généralement que le désir gouverne l'action, et par conséquent, constitue le moteur de grandes réalisations. Plus précisément, sans désir, on voit mal sur quelle base les individus voudraient se dépasser, pousser leur talent plus loin, briser des records. Ainsi, il serait difficile d'associer le désir à quelque chose de négatif, puisque des accomplissements porteurs de valeur résultent de nos dispositions favorables à l'égard d'objets. Comment la raison pourrait-elle entériner, d'une part, des accomplissements admirables, et, d'autre part, s'opposer au désir ? On pourrait donc en conclure qu'il n'y a pas de tension entre le désir et la raison.

Néanmoins, le désir s'incarne par et dans notre vie affective. Le désir, ou les dispositions positives à l'égard d'un objet, s'accompagnent souvent de sentiments agréables, d'une forme d'affection pour l'objet. Par exemple, si je n'éprouve aucun sentiment positif pour un objet, alors je ne le désire pas vraiment. Il semble donc difficile de dissocier le désir des passions. On retrouve ici l'un des nœuds de cette relation complexe entre le désir et la raison. Si la raison entérine le désir, n'est-ce pas une autre façon d'affirmer que la raison entérine les passions ? L'histoire de la philosophie montre un fort scepticisme à l'égard des passions. De nombreux philosophes ont soutenu qu'il est nécessaire de contrôler, d'encadrer les passions par



l'exercice de la raison. Dans cette optique, un désir de la raison est porteur de valeur normative, mais le désir passionnel et sans borne ne saurait recevoir l'aval de la raison.

Le problème est donc posé : comment réconcilier la raison et le désir ? Quels désirs sont dignes de la raison ? Comment satisfaire nos désirs sans perdre le contrôle de soi ? Ce recueil offre un éclairage sur les différents aspects de ces problèmes. Nous proposons au lecteur un parcours historique, allant de Platon à Hume, sur la question du désir et sa place dans les textes fondateurs de la philosophie.

Nous débuterons ce parcours par l'analyse de Patrick Ouellette du désir dans la philosophie politique socratique. Dans le *Gorgias* et le *Protagoras*, Socrate défend la thèse selon laquelle vivre selon les principes de la vertu et de la connaissance s'oppose à la satisfaction immédiate des désirs. La recherche du plaisir serait toujours immédiate, tournée vers le moment présent. En ce sens, nous dit Ouellette, la satisfaction des désirs constitue un frein à l'effort réflexif, effort nécessaire pour atteindre la connaissance et la vertu.

Samuel Dishaw poursuivra cette réflexion chez Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*. En opposition au Socrate de Platon, la pensée d'Aristote est plus conciliante à l'égard du désir. Chez Aristote, l'âme aurait une partie intellectuelle, mais aussi une partie « désirante ». L'exercice de la vertu, tout comme l'atteinte de l'excellence, n'exclut pas l'apport des désirs. En effet, chez Aristote, les vertus sont comprises comme des dispositions à agir avec médiété. Par médiété, on entend la recherche d'un « juste milieu ». Le courage, par exemple, est le juste milieu entre la couardise et la témérité. Le fait d'être disposé à agir d'une certaine manière, soutient enfin Dishaw, signifie que nous pouvons cultiver des désirs rationnels pour nous-mêmes ou autrui.

Après Aristote, Simon-Pierre Chevarie-Cossette propose une comparaison entre les Cyniques et les Épicuriens. Pour les Cyniques comme Diogène de Sinope (aussi appelé « Le Chien »), l'absence de troubles passe par le retour à la nature et l'abandon de la majorité de nos désirs. Pour ce faire, Diogène propose non seulement l'abandon de toutes les conventions humaines et de tous les « besoins » qui régissent nombre d'individus, mais surtout, de réintégrer la nature. Bien que l'analyse épicurienne des désirs présente de nombreuses similitudes, Chevarie-Cossette montre qu'elle se distingue de la

posture cynique à certains égards. Contrairement à l'interprétation populaire, les Épicuriens ne soutiennent pas un hédonisme sans borne, où la réalisation des plaisirs immédiats serait la clé du bonheur. Chez Épicure, seuls les désirs naturels (ceux qui présentent une limite par leur nature) et nécessaires nous permettent d'accéder au bonheur. Le fait de manger, de boire, de disposer d'un toit suscitent un désir nécessaire, qu'il incombe de satisfaire pour accéder au bonheur. Si Diogène et Épicure s'entendent sur ces aspects, ils diffèrent sur le rapport entre bonheur et connaissance. Diogène s'oppose fermement à l'intellectualisme platonicien, y voyant un obstacle au bonheur, alors que chez Épicure, tant la science que la philosophie nous permettent de comprendre quels sont les obstacles au bonheur.

Nous terminerons notre parcours historique par une brève incursion dans la période moderne, chez Thomas Hobbes et David Hume. S'opposant farouchement aux conceptions antiques du désir, Hobbes soutient qu'il n'existe pas de hiérarchie des désirs, puisque la valeur des objets désirés dépend entièrement du sujet. En d'autres termes, les désirs, tout comme les objets du désir, ont une valeur lorsque des individus leur en confèrent une. Dans le *Léviathan*, Hobbes expose le désir inquiet de survie présent chez chaque être humain, et y trouve l'origine du conflit social entre les individus, compris comme la « guerre » de tous contre chacun.

Enfin, nous concluons avec l'interrogation, par Benoît Guimont, de la distinction humienne entre la raison et les passions. Chez David Hume, l'idée d'un conflit entre la raison et le désir est le socle théorique d'une vaste tradition philosophique, allant de l'antiquité à la période moderne (chez Descartes, par exemple). Nous présupposons que le sage recherche la maîtrise de soi, où la raison dompte les passions. Or, nous dit Guimont, qu'en est-il s'il n'y a pas de réelle distinction entre les désirs et la raison ? La négation chez Hume d'une opposition entre les passions et la raison remet en cause la tradition philosophique « d'hostilité » à l'égard des passions.

Marc-Kevin Daoust  
Collège de Valleyfield



# L'apport des désirs dans la philosophie politique socratique

Patrick Ouellette\*

## 1. Introduction

Personne aujourd'hui ne saurait nier le nom de Socrate en philosophie. Ayant invité la philosophie à descendre du ciel pour imposer l'étude des mœurs, de la vie et des choses bonnes et mauvaises<sup>1</sup>, il serait le premier à avoir fait de l'homme, en tant que sujet moral, un véritable objet d'étude. Socrate aurait rompu avec la tradition philosophique qui le précédait (d'où leur appellation de « Présocratiques »), étudiant les phénomènes naturels et célestes, pour s'intéresser davantage, sinon exclusivement, aux divers aspects de la conduite humaine. Puisqu'il ramenait l'erreur à l'ignorance des Hommes (« nul ne fait le mal que par ignorance »), Socrate cherchait, à travers ses investigations philosophiques, la *connaissance de soi*. La recherche morale étant au centre de ses préoccupations, il jugeait indispensable de comprendre les différents motifs derrière l'agir, pour justement en arriver à une meilleure compréhension de l'Homme en tant que sujet d'actions. C'est pourquoi les textes historiques que nous possédons sur lui le dépeignent déambulant dans les rues d'Athènes, s'interrogeant entre autres sur les différentes facettes de la psychologie humaine et sur ce qui nous intéresse plus particulièrement, ses désirs. Mais l'étude de la question des désirs chez Socrate, voire de sa philosophie en général, n'est pas si simple. Socrate n'a, en effet, publié aucun écrit philosophique au cours de sa vie, ce qui contraint le/la chercheur/se à se tourner vers des témoignages indirects (par exemple, ceux de Platon, Xénophon, Aristophane pour ne citer que les plus connus). Malgré certaines divergences d'interprétation, tous s'accordent pour illustrer Socrate

---

\* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université de Sherbrooke).

<sup>1</sup> Cette fameuse formule, ici résumée et modifiée légèrement, nous provient de Cicéron, citée dans Dorion, L.-A. (2004), *Socrate*, p. 3-4.

comme une figure paradoxale, remettant en cause les bien-fondés de la société athénienne. Cette dernière, basée sur un système de valeurs démocratiques, l'a condamné à mort, voyant justement sa pensée comme une menace pour le régime récemment réinstauré. Socrate s'opposait farouchement au style de vie promulgué par sa cité sur la base que celui-ci était impropre à la connaissance de soi, et cette opposition morale est sans doute pourquoi la démocratie le voyait comme une possible menace à sa stabilité. Or, au centre de l'antagonisme entre Socrate et la démocratie se trouve la thématique du présent recueil, les désirs. Sans entrer dans les complexités d'une telle pensée – on ne peut malheureusement tracer ici qu'une esquisse de la question politique chez Socrate – il s'agira d'évaluer le rapport des désirs au bien socratique. Autrement dit, pour mieux cerner l'antagonisme décrit ci-dessus, nous tenterons de répondre à la question suivante : quel est l'apport des désirs dans la philosophie politique socratique ? Pour ce faire, nous nous bornerons à une analyse (non exhaustive) du *Gorgias* de Platon, appuyée en complément d'un passage du *Protagoras*. Étant donné que nous abordons la question des désirs sous un angle politique, l'étude du *Gorgias* nous permettra d'élucider les présupposés psychologiques et moraux sur lesquels se fonde la cité athénienne afin de mieux comprendre les raisons qui amènent Socrate à critiquer la démocratie en tant que système politique. Quant au *Protagoras*, le passage en question (351b-358d) nous servira à examiner plus en détail la psychologie morale socratique dans le *Gorgias*. En d'autres mots, le *Protagoras* nous permettra d'approfondir notre examen sur le rapport des désirs au bien socratique, soit à la connaissance de soi.

## 2. La problématique morale des désirs dans le *Gorgias* de Platon

### 2.1. Brève synthèse de la problématique du dialogue

La thématique du *Gorgias*<sup>2</sup> est la rhétorique, une pratique en pleine effervescence dans l'Athènes démocratique des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère. En effet, en raison de l'hégémonie athénienne qui caractérise la majeure partie de la période classique dans la Grèce antique, la démocratie se propage un peu partout sur le territoire méditerranéen. Dans ces démocraties de style direct, le peuple est convoqué sur une base régulière pour se prononcer sur les affaires de la cité. Dans de telles conditions où la contrainte et la force politique s'exercent principalement par la persuasion, on comprend mieux pourquoi les capacités argumentatives sont essentielles à la formation civique : le langage est l'un des instruments du pouvoir politique. Ainsi, par son analyse de la rhétorique, le *Gorgias* constitue également un examen de la démocratie. Aussi Socrate tente-t-il de démontrer que les valeurs prônées par la rhétorique, et par extension la démocratie, se révèlent insuffisantes pour la vertu et que seule la philosophie permet de fixer l'action dans des valeurs sûres.

La problématique du dialogue veut donc explorer la relation du pouvoir au bien. À cet égard, il faut dire quelques mots au sujet de la conception dominante de la bonne gouvernance à l'époque de Socrate et de Platon. À cette époque, la politique (ou plutôt *le* politique) tire ses principes du républicanisme classique. Ce modèle de pensée stipule que le rôle du bon gouvernement, de la *polis*, est d'abord *moral* : « [e]n d'autres mots, les Grecs ne séparent pas, comme nous, éthique et politique : ce qui est bon pour l'individu est bon pour la *polis* et vice-versa<sup>3</sup> ». Ainsi, l'une des responsabilités de la *polis* prend un sens pédagogique : la législation doit orienter l'action civique vers son épanouissement, vers la vertu. En contrepartie, le

---

<sup>2</sup> Tous les passages commentés ou cités du *Gorgias* sont tirés de la traduction de M. Canto-Sperber aux éditions GF-Flammarion. Se reporter à la bibliographie pour la référence complète.

<sup>3</sup> Piotte, J.-M. (1999), *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, p. 16.

bon citoyen, le vertueux, est celui qui, par ses actions individuelles, contribue au bien-être de la communauté. On comprend donc l'importance de l'effort théorique qu'entreprend le *Gorgias* en voulant circonscrire et cerner l'action politique par l'entremise de catégories morales telles que la vertu (l'excellence de l'action) et le bien (le but de l'action). En effet, celles-ci se trouvent la plupart du temps en amont des conflits sociaux.

Le dialogue veut donc répondre aux questions suivantes : du point de vue de la cité, qu'est-ce qui constitue et détermine le fondement de l'action politique ? Parallèlement, du point de vue de l'individu, quelle(s) action(s) est conforme à la vertu<sup>4</sup> ? La première question trouve déjà sa réponse en introduction : l'action politique réussie est celle présidée par un savoir précis, soit la connaissance de soi. En revanche, la seconde reste encore largement indéterminée : la vertu socratique est la connaissance mais, *en pratique*, qu'est-ce que cela signifie ? Sous quelle forme pourrait-on la reconnaître ? C'est cette interrogation qui guidera notre argumentation, au travers de laquelle se dégagera la problématique des désirs.

## 2.2. *Le bien socratique versus le bien démocratique*

Ainsi, le *Gorgias* pose l'ultime question (moral) de la politique : à quoi doit aspirer un homme de bien<sup>5</sup> ? À cet égard, le *Gorgias* nous dépeint deux manières de vivre dont les valeurs respectives sont diamétralement opposées : l'idéal socratique (la philosophie) et la conception démocratique (la rhétorique). L'opposition entre ces deux « styles de vie » se fait plus présente dans la dernière partie du dialogue<sup>6</sup> où l'on trouve Socrate face à un jeune rhéteur, Calliclès. Les extraits de textes cités ci-dessous résument les passages importants de cette conversation. Platon y présente la réponse de Socrate à la conception du bien proposée par Calliclès qui, s'inspirant d'un tyran, défend une conception inextricablement soumise aux désirs.

---

<sup>4</sup> *Gorg.*, 487e-488a.

<sup>5</sup> *Gorg.*, 492c.

<sup>6</sup> *Gorg.*, 488b-506a.

2.2.1. *L'homme démocratique : le cas paradigmatique d'Archélaos*

Qu'est-ce que la vie bonne ? Comment atteindre le bonheur ? Pour les rhéteurs, ces questions trouvent leur réponse dans la figure d'Archélaos<sup>7</sup>, alors roi de la Macédoine, parvenu au pouvoir par usurpation. Selon Polos, collègue de Calliclès, Archélaos se serait sorti de l'esclavage au moyen de crimes successifs, jusqu'à atteindre le pouvoir suprême<sup>8</sup>. Polos admet que ce tyran a commis les pires des injustices, mais demeure néanmoins, à ses yeux, l'archétype idéal du bonheur<sup>9</sup> en raison du pouvoir qu'il détient sur les autres. En effet, aux commandes de son royaume, il jouit d'une liberté presque absolue ; il peut assouvir ses désirs et passions en toute impunité. Le vrai pouvoir, selon les rhéteurs, serait donc de faire ce qu'on veut<sup>10</sup>, c'est-à-dire d'assouvir ses désirs, aussi grands soient-ils. Derrière ce plaidoyer en faveur d'Archélaos se dissimule une certaine conception de la liberté démocratique : être libre, c'est satisfaire ses désirs. Pareillement à Polos, Calliclès se fait aussi le défenseur du tyran : seuls les hommes intelligents et courageux méritent d'exercer le pouvoir dans la cité<sup>11</sup>, or ceux-ci sont justement ceux qui nourrissent de fortes passions et trouvent les moyens de les satisfaire<sup>12</sup>.

On comprend mieux maintenant le lien inextricable entre le pouvoir politique et cette façon de vivre : un homme comme Archélaos a besoin du pouvoir pour donner libre cours à ses désirs. Comme le souligne Calliclès, « comment un homme pourrait-il être heureux s'il est esclave de quelqu'un d'autre<sup>13</sup> ? » Pour les rhéteurs, l'homme de bien, c'est-à-dire l'homme intelligent et courageux, pour reprendre l'expression de Calliclès, serait celui qui cherche et obtient le pouvoir afin d'outrepasser les barrières qui pourraient l'empêcher de s'épanouir. Du point de vue de la démocratie, le plaisir est donc identique au bien, c'est pourquoi le but de l'action doit être le plaisir compris comme la satisfaction des désirs. Calliclès lui-même

---

<sup>7</sup> *Gorg.*, 470d-471d.

<sup>8</sup> *Gorg.*, 471a-d.

<sup>9</sup> *Gorg.*, 470d-e.

<sup>10</sup> *Gorg.*, 470a.

<sup>11</sup> *Gorg.*, 471c-d.

<sup>12</sup> *Gorg.*, 492a.

<sup>13</sup> *Gorg.*, 491e.



l'affirme : « si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur<sup>14</sup> ! » En réponse à l'interrogation de départ (à quoi doit aspirer un homme de bien ou quelles sont les actions conformes à la vertu), selon la démocratie, l'homme vertueux serait donc celui qui parvient à assouvir ses passions et ses désirs.

Pour Socrate, cette vie est cependant loin d'assurer le bonheur. Au contraire, elle nous éloigne de la vertu et mène directement à l'injustice, car, dans son fondement même, cette maxime instrumentalise autrui aux fins d'intérêts égoïstes. En effet, en son sein, cette morale porte les germes de la tyrannie<sup>15</sup>. À l'image du processus persuasif qui permet au rhéteur d'imposer sa volonté à ses interlocuteurs, le rapport de l'orateur à l'autre est conditionné par une volonté de *domination*<sup>16</sup>, le but étant de lui imposer son intérêt personnel afin d'assouvir ses propres désirs et obtenir du plaisir, sans égard pour le véritable bien. Mais quel est exactement ce *véritable* bien aux yeux de Socrate ? Les plaisirs participent-ils au bien d'une quelconque manière ?

### 2.2.2. La réponse socratique : l'analogie des tonneaux

On l'a vu en introduction, le but de la philosophie socratique (le bien) est d'arriver à une certaine compréhension de soi. L'appréciation des désirs au sein de ce processus doit donc s'opérer en fonction de cette finalité. Par conséquent, il s'agit de savoir si une vie structurée autour des plaisirs, tel que le décrit Calliclès, s'avère capable d'orienter l'action vers la connaissance. Question de mettre en image les deux manières de vivre, Socrate use de l'allégorie du

---

<sup>14</sup> *Gorg.*, 492c.

<sup>15</sup> Par ailleurs, n'est-ce pas ce que soutient Platon dans la *République* VIII (564a), à savoir que la tyrannie est la conséquence ultime de la constitution démocratique ? (Platon (2004), *République*).

<sup>16</sup> Le passage suivant illustre bien ce type de rapport : « [e]n fait, si tu disposes d'un tel pouvoir [de convaincre], tu feras du médecin un esclave, un esclave de l'entraîneur et, pour ce qui est de ton homme d'affaires, il aura l'air d'avoir fait de l'argent, non pour lui-même – mais plutôt pour toi, qui peux parler aux masses et qui sais les convaincre ». *Cf.*, *Gorg.*, 452d.

tonneau pour démontrer que, contrairement aux dires de Calliclès, loin d'être libres, les rhéteurs sont en fait *esclaves* de leurs désirs.

Cette allégorie est tirée d'un mythe<sup>17</sup> où les gens les plus misérables de l'Hadès sont condamnés à verser de l'eau dans des tonneaux percés avec des cribles sans fond<sup>18</sup>. Dans la version socratique du mythe, il existe deux types de tonneaux, lesquels se font les représentants des styles de vie philosophique, d'une part, et démocratique, d'autre part<sup>19</sup>. Les tonneaux en bonne condition, représentent ainsi l'âme menant une vie d'ordre (tempérance) ; tandis que les tonneaux percés et fêlés représentent une vie de dérèglement (licence). Au sein de cette image, le tonneau partiellement vide symbolise les désirs insatisfaits qui doivent être assouvis, tandis que le tonneau rempli exprime le bonheur, la plénitude. Or, tout comme le tonneau fêlé et troué est incapable de rester plein, l'âme qui lui ressemble, c'est-à-dire l'âme soumise aux appétits du corps, n'éprouve, par la satisfaction de ses désirs, qu'un plaisir éphémère et superficiel, car les désirs en question se trouvent aussitôt remplacés par d'autres une fois apaisés. Quant au sage, c'est-à-dire l'homme tempérant qui n'a plus à remplir son tonneau, il demeure dans la sérénité.

Malgré cet effort allégorique, le mythe ne convainc pas du tout Calliclès. Pour lui, le bonheur ne consiste pas à être « plein<sup>20</sup> », mais plutôt en une vie où il faut constamment remplir son tonneau, c'est-à-dire une vie de jouissance et de plaisir : « [o]ui, mais surtout ce dont je parle, c'est de vivre dans la jouissance, d'éprouver toutes les formes de désirs et de les assouvir voilà, c'est cela, la vie heureuse<sup>21</sup> ! » Étant donné que le plaisir est dans l'assouvissement, compris selon le modèle du remplissage, on peut même penser que pour Calliclès, il faut sans cesse, même artificiellement, recréer les conditions d'un manque : être satisfait durablement revient à vivre la vie d'une pierre ou d'un mort. L'hédonisme de Calliclès résume ainsi le bien à ce qui est *immédiatement* accessible. Au sein de sa pensée se trouve donc une

---

<sup>17</sup> *Gorg.*, 492e-493-d.

<sup>18</sup> Lafrance, Y. (1969), « La problématique morale de l'opinion dans le "Gorgias" de Platon », p. 22.

<sup>19</sup> *Gorg.*, 493d-494a.

<sup>20</sup> *Gorg.*, 494a-b.

<sup>21</sup> *Gorg.*, 494c.

forme de morale que nous appellerons dorénavant une « éthique de l'immédiateté » : ce qui est bon se résume à ce qui rapporte à court terme. Or, en adoptant un hédonisme dont le caractère fondamental est l'assouvissement des désirs immédiats, Calliclès ne fait aucune différence entre bons et mauvais plaisirs : le plaisir est en soi moralement bon<sup>22</sup>. Pour souligner l'absurdité d'une telle conception, Socrate observe<sup>23</sup> que celui qui éprouverait le besoin de se gratter pendant toute une vie serait un être heureux, une image qui ne déplaît d'ailleurs pas à Calliclès. Socrate fait alors remarquer<sup>24</sup> que si le bonheur consiste bel et bien à éprouver toutes sortes de plaisirs, *sans égard pour leur discrimination* pour autant qu'il y ait sentiment de jouissance, alors la vie heureuse inclurait la satisfaction d'actes obscènes, tels que se gratter les organes génitaux<sup>25</sup> ! une image qui, cette fois, ne manque pas de répugner Calliclès. Pour éviter d'inclure des actions aussi infâmes, il est nécessaire de distinguer les *bons* plaisirs des *mauvais*<sup>26</sup>. Socrate admet donc que le plaisir joue un certain rôle dans le bonheur<sup>27</sup>. Ainsi, il ne nie pas la valeur du plaisir vis-à-vis du bien. Mais, à la différence du rhéteur et de son hédonisme irréfléchi, Socrate est conscient du fait qu'il existe de bons et de mauvais plaisirs. Ce serait alors la discrimination effective de ces plaisirs qui déterminerait le bonheur personnel.

### 2.3. Les bons et mauvais plaisirs

Le bonheur humain se résume-t-il à l'acceptation irréfléchie de tous les plaisirs ou à un choix judicieux entre ceux-ci<sup>28</sup> ? Pour Socrate<sup>29</sup>, il faut choisir les bons plaisirs, identifiables par leur

---

<sup>22</sup> Dans la *République* VIII (561c-e), l'homme démocratique est en effet décrit comme celui qui donne une valeur égale à tous les plaisirs ainsi qu'à tous les désirs. (Platon (2004), *République*).

<sup>23</sup> *Gorg.*, 494c-d.

<sup>24</sup> *Gorg.*, 494e.

<sup>25</sup> Voir aussi l'image du pluvier qui mange et qui fiente en même temps. Cf. *Gorg.*, 494b.

<sup>26</sup> *Gorg.*, 495a.

<sup>27</sup> Lafrance, Y. (1969), « La problématique morale de l'opinion dans le "Gorgias" de Platon », p. 23.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Gorg.*, 499b-500a.

caractère *utile*<sup>30</sup>, voire *bénéfique*. Puisque le but de la philosophie socratique est la connaissance de soi, un plaisir (désir) utile serait une jouissance/un bien-être qui nous rapproche d'un tel savoir. Reste donc à déterminer sa spécificité, soit ce qui le distingue d'un plaisir nuisible. Pour ce faire, il faut se tourner vers le *Protagoras*.

2.3.1. *La discussion sur le plaisir dans le Protagoras (351b-358d)*

Dans la discussion sur le plaisir du *Protagoras*<sup>31</sup> – dont le but est d'examiner, en dernière analyse<sup>32</sup>, la fonction des peines et des plaisirs dans le courage afin de mieux déterminer le rapport de celui-ci aux autres vertus –, Socrate et Protagoras se donnent comme tâche de passer au crible la formule populaire « se laisser vaincre par les plaisirs<sup>33</sup> », expression qui renvoie aux moments où l'homme agit mal alors qu'il connaît pourtant ce qui est bon<sup>34</sup>. Socrate ramène le dicton à un problème de mesure : le phénomène auquel la foule se réfère représente en fait un mauvais calcul entre les conséquences *immédiates* d'un plaisir *versus* ses conséquences *à long terme*. En effet, partant de la

---

<sup>30</sup> Cf. aussi, dans le *Gorgias* et non cités dans ce texte, les passages 474d-475b, particulièrement 474e, où les belles choses, comme « les lois et les styles de vies », sont précisément belles parce qu'elles « sont ou utiles ou agréables, ou les deux à la fois ».

<sup>31</sup> Tous les passages commentés ou cités du *Protagoras* sont tirés de la traduction de F. Lldefonse aux éditions GF-Flammarion. Se reporter à la bibliographie pour la référence complète.

<sup>32</sup> *Prot.*, 353b.

<sup>33</sup> *Prot.*, 353c.

<sup>34</sup> La discussion sur le plaisir du *Protagoras* soulève de nombreux débats concernant la thèse hédoniste défendue par Socrate. Les commentateurs sont divisés sur deux plans : (1) l'entretien du *Protagoras* représenterait la position du Socrate historique, voire de celle de Platon au moment de l'écriture du dialogue ; (2) l'argument sur le plaisir serait un argument *ad hominem* posé en vue de démontrer que le courage, comme toutes les autres vertus, se réduit au savoir. Autrement dit, Socrate ne défendrait pas vraiment l'hédonisme dans le dialogue, celui-ci serait seulement utilisé pour venir appuyer sa thèse de l'unité des vertus. Pour notre part, nous présupposons ici que la thèse hédoniste est bel et bien celle qu'adopte Socrate. Pour plus d'information sur ce sujet, le lecteur se référera à l'introduction de l'édition de Frédérique Lldefonse : *Protagoras*, p. 49-55.

prémisse selon laquelle l'agréable est bon et le désagréable mauvais<sup>35</sup>, Socrate stipule<sup>36</sup> qu'une chose est considérée comme mauvaise (désagréable) par les effets qu'elle entraîne *par la suite*, qu'importe le plaisir qu'elle provoque au temps présent. Dans ce contexte, la souffrance est une bonne chose si elle préserve l'individu de peines plus grandes qu'elle-même<sup>37</sup>. De plus, une souffrance éphémère peut être nécessaire dans la mesure où elle engendre après-coup un plus grand plaisir, celui-ci étant en quelque sorte en devenir. Bref, puisqu'il convient de calculer, Socrate ramène le dicton au concept de vertu-science : contrairement à la perception populaire<sup>38</sup>, on n'est pas vaincu par le plaisir en raison des affects, mais plutôt par *ignorance*; une ignorance qui, toutefois, *peut* être issue des affects si leur présence chez l'agent est démesurée, comme c'est le cas chez l'homme démocratique. L'agent croit posséder un savoir en raison de l'interférence des désirs dans le processus (interne) de délibération morale qui mène à l'action, mais *dans les faits*, il ne le possède tout simplement pas. Autrement dit, c'est une erreur de calcul, entre ce qui est bénéfique sur le moment et ce qui est bénéfique par la suite (dans un avenir rapproché ou lointain), qui engendre cette confusion (la perception d'un savoir), identifiable à l'*ignorance* des véritables effets de l'action envisagée. Ainsi, le phénomène de se laisser vaincre par le plaisir serait en quelque sorte indirectement causé par les affects dans la mesure où ceux-ci, brouillant la réflexion de l'agent aveuglé par leurs bénéfices à court terme, participent à l'erreur qui consiste à prendre un bien intermédiaire ou immédiat pour le véritable bien.

<sup>35</sup> *Prot.*, 351c.

<sup>36</sup> *Prot.*, 353d-354a.

<sup>37</sup> *Prot.*, 354d.

<sup>38</sup> On notera que la thèse de Socrate s'oppose à celle de la plupart des gens, soit de la « foule » (353a). En effet, la thèse de l'homme du commun (355a) serait que le plaisir est la seule chose bonne et la même chose que le bien, rejoignant du fait la position calliclèsienne du *Gorgias*. Quant au bien socratique tel qu'il apparaît dans ce dialogue, quoiqu'il soit inextricablement lié au plaisir, il n'est pas *le* plaisir, mais plutôt une estimation des plaisirs et des peines futurs anticipés où l'agréable domine sur le pénible (351b) ; ce qui renvoie à une forme de savoir (le calcul). On trouve dans le *Protagoras* les premières indications de l'opposition entre le *demos* (la démocratie) et Socrate sur la question du bien.

Pour éviter une telle faute, le Socrate du *Protagoras* envisage un « art de la mesure<sup>39</sup> », une science nommée « métrétique<sup>40</sup> ». Celle-ci, telle une science exacte de la morale véritable, saurait éclairer l'action quant aux choix concernant différents biens alternatifs :

[c]omme un homme qui sait peser, rassemble donc ce qui est agréable et rassemble ce qui est pénible, mets dans la balance les effets immédiats et les effets à long terme, et dis-moi quel côté l'emporte. Car si tu pèses l'agréable avec l'agréable, il faut toujours choisir le plus grand et le plus nombreux ; si tu pèses le pénible avec le pénible, il faut choisir le moindre et le plus petit ; si tu pèses l'agréable avec le pénible, et si l'agréable est en excès par rapport au désagréable, que le long terme l'emporte sur l'immédiat ou l'immédiat sur le long terme, tu dois agir en respectant toutes ces données ; si le désagréable est en excès par rapport à l'agréable, il ne faut rien faire<sup>41</sup>.

Cette science serait donc en mesure d'assurer la pérennité de l'agir en comparant, entres autres, les conséquences à court terme d'une action *versus* ses conséquences à long terme. Ce qui est véritablement agréable (bon) serait donc l'action qui rapporte le plus à long terme, envisagée à l'intérieur des paramètres d'une vie<sup>42</sup>, autorisant ainsi des souffrances momentanées, utiles et bénéfiques, en vue de cette fin (une *vie* agréable). L'expertise de la métrétique permettrait donc de contrecarrer le caractère *momentané* de l'impulsion, c'est-à-dire des désirs.

### 2.3.2. L'hédonisme « réflexif » de Socrate

À la lumière de ces révélations, nous sommes mieux disposés à évaluer la question du plaisir du *Gorgias*. Selon le discours du *Protagoras*, le critère par rapport auquel est mesurée l'utilité d'un plaisir se résume à ses conséquences, non pas immédiates mais à venir. Pour

---

<sup>39</sup> *Prot.*, 356d-357a.

<sup>40</sup> *Prot.*, 367b.

<sup>41</sup> Nous soulignons. *Prot.*, 356a-c.

<sup>42</sup> *Prot.*, 358b.

Socrate, les plaisirs orientés vers le bien ne peuvent donc être issus de l'éthique de l'immédiateté propre à la pensée démocratique, puisque ceux-ci, à l'instar du tonneau percé qui doit sans cesse être rempli en raison de son écoulement, ne nous rapportent que des jouissances physiques à court terme. De plus, non seulement ces satisfactions immédiates n'ont aucun bénéfice à long terme, mais ils peuvent directement nuire à l'activité philosophique. En effet, fort de ses passions et désirs qui l'immobilisent dans l'immédiateté de la satisfaction, dans ce rapport au temps qui fige la pensée dans l'apport du *court terme*, sans égard pour les conséquences qu'engendre sa recherche aveugle des plaisirs, l'homme « passionnel » de Calliclès, duquel l'âme est à la merci de ses désirs et passions, peut se voir privé de tout repère moral et ainsi de sa capacité la plus chère, celle dont dépend tout jugement : la réflexion. Or, puisque le but de la philosophie, la compréhension de soi, dépend entièrement de l'activité réflexive, l'interprétation démocratique du bien ne peut guider l'homme vers une meilleure compréhension de soi, car la manière de vivre qu'elle encourage promeut les plaisirs (charnels) dont la satisfaction peut gêner nos choix réflexifs. Ainsi, à l'image du tonneau rempli, symbole de sérénité et de tranquillité d'esprit, seul l'homme maître de lui-même serait en mesure de se consacrer entièrement à cette activité réflexive, à savoir la recherche de la connaissance. C'est pourquoi l'idéal socratique prône la tempérance (*sôphrosunê*) :

[o]r si tout cela est vrai, il semble que celui d'entre nous, qui veut être heureux, doit se vouer à la poursuite de la tempérance et doit la pratiquer, mais, qu'à l'inverse, il doit fuir le dérèglement de toute la vitesse de ses jambes [...]. Voilà, selon moi, quel est le but à atteindre. C'est avec un tel objectif qu'on doit vivre. Faire que toutes ses ressources personnelles, *et celles de sa propre cité*, soient tendues vers ce but, pour qu'on acquière, comme les conditions du bonheur, la justice et la tempérance, qu'on agisse avec elles, sans laisser les désirs devenir dérégés ou excessifs, sans

tenter de les satisfaire (car ils sont un mal insatiable) et sans mener non plus la vie d'un vaurien<sup>43</sup>.

Somme toute, le *Gorgias* présente deux manières de vivre qui s'affrontent, et cette confrontation est radicale : d'une part, l'hédonisme fougueux d'un rhéteur selon lequel le plaisir est la fin de toute action, d'autre part, l'idéal socratique mettant le bonheur de l'homme dans une capacité à se dominer, nommée tempérance. Platon nous présente la philosophie morale socratique comme une pensée qui s'appuie certes sur des principes hédonistiques, mais sur une forme d'hédonisme bien particulière qui n'accepte pas *a priori* n'importe quel plaisir (désir). Ainsi, l'affrontement entre ces deux visions divergentes du bien s'avère non pas l'opposition entre une vie axée sur l'ascèse et une autre axée sur les plaisirs, mais plutôt la confrontation entre deux *genres* de plaisirs. Ainsi se résume l'opposition entre la vie socratique et la vie démocratique (rhétoricienne)<sup>44</sup> : il faut prioriser les désirs « dont la satisfaction améliore l'homme, mais non pas ceux qui le rendent pire<sup>45</sup> ». Par conséquent, la réponse à notre interrogation de départ serait celle-ci : aspirant à la connaissance de soi, l'homme de bien doit, pour que ses actions soient conformes à la vertu, prioriser les désirs qui l'améliorent lui-même, c'est-à-dire ceux qui encouragent la réflexion, les désirs de l'âme<sup>46</sup>, tout en repoussant les désirs corporels qui nuisent à cette même réflexion. Ainsi, en pratique, l'action vertueuse serait *l'action tempérante*. L'hédonisme que promeut Socrate pourrait donc être appelé « réflexif » ou « rationnel<sup>47</sup> », puisque son but est

---

<sup>43</sup> Nous soulignons. *Gorg.*, 507d-e.

<sup>44</sup> Calliclès annonce au sein de la démocratie les dérives de la tyrannie à venir. Voir son rapport ambigu au *démos*, où il semble promouvoir ouvertement l'injustice au nom d'une conception naturelle du bien, laquelle prescrit le droit du plus fort sur les faibles. Or, ce que commande la nature, c'est la satisfaction des besoins primaires. Cf. *Gorg.*, 492b-c ; et aussi *Gorg.* 492e-493d.

<sup>45</sup> *Gorg.*, 503c-d.

<sup>46</sup> Associés aux cinq vertus canoniques : la justice, la tempérance, la piété, le courage et la sagesse, qui se regroupent comme science.

<sup>47</sup> Ce passage du *Criton* (46b-c) prend un nouveau sens si on l'interprète à la lumière du problème des plaisirs : « [j]e suis homme, vois-tu (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne



l'atteinte d'une science, d'un savoir voulant toujours augmenter la compréhension de soi.

### 3. Conclusion : la politique socratique, une question de psychologie morale

En introduction, on a vu que le but précis du projet socratique, c'est-à-dire de la philosophie, consiste à encourager une manière de vivre qui promulgue la vertu, la connaissance (de soi). Le *Gorgias* nous enseigne que l'obstacle principal à ce projet s'avère une logique ou un style de vie – dont Calliclès se fait le représentant – qui, visant la satisfaction immédiate des désirs, choisit de manière effrénée, et surtout *sans discrimination*, le plaisir pour lui-même. L'argument de Socrate veut démontrer qu'une telle recherche s'avère futile : dans la mesure où les désirs, par leur inhérente nature, penchent vers l'immédiateté, plus précisément poussent l'individu à vouloir les satisfaire immédiatement, ils peuvent constituer un frein à l'effort réflexif nécessaire à l'acquisition de nouvelles connaissances, voire à une compréhension générale, ne serait-ce que rudimentaire, indispensable pour guider l'action. C'est pourquoi Socrate, comme le démontre le *Protagoras*, opte pour un plaisir dont le caractère temporel saurait libérer la pensée du joug que constituent les nécessités corporelles, à l'origine de l'erreur et de l'ignorance. Ainsi s'explique la fonction de la tempérance au sein du socratisme : comme une condition *sine qua non* à l'acquisition *et* à l'exercice de la vertu. Tout bien considéré, on peut soutenir que les désirs, dans le cadre de la philosophie socratique, sont perçus en général *négativement*, dans la mesure où ils peuvent participer au plus grand mal : l'ignorance. On comprend donc mieux le rôle fondamental donné par Socrate à la *psychologie* dans la réalisation du bien, autant personnel que politique. À l'évidence, puisqu'elle est fondée sur les valeurs rhétoriciennes et donc qu'elle s'appuie sur son « éthique de l'immédiateté », la démocratie ne peut guider efficacement l'action vers son plus grand bien, ne serait-ce parce qu'elle doit user de la flatterie comme moyen

---

donner son assentiment à aucune *règle de conduite* [plaisir ou désir] qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne soit révélée à moi être le meilleur » (Platon (2005), *Apologie de Socrate et Criton*, 46b-c).

de coercition ; une méthode inefficace pour la connaissance de soi. Ainsi, au tout début de l'histoire de la pensée politique, les désirs étaient considérés comme un obstacle au bon gouvernement, une tendance que le libéralisme renversera en déplaçant la question des passions et désirs individuels hors des préoccupations de l'État<sup>48</sup>.

### Bibliographie

- Dorion, L.-A. (2004), *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 127 p.
- Lafrance, Y. (1969), « La problématique morale de l'opinion dans le "Gorgias" de Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 67, n° 93, p. 5-29.
- Platon (1997), *Protagoras*, trad. F. Lldefonse, Paris, GF-Flammarion, 265 p.
- Platon (2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 801 p.
- Platon (2005), *Apologie de Socrate & Criton*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 264 p.
- Platon (2007), *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 382 p.
- Piotte, J.-M. (1999), *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 619 p.
- Xénophon (1967), *Œuvres Complètes : Les Héliéniques, L'Apologie de Socrate, Les Memorables*, (Tome III), trad. P. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 445 p.

---

<sup>48</sup> Piotte, J.-M. (1999), *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, p. 173.



# Le *Gorgias*<sup>1</sup>

Platon

## 1. Archélaos (470a-471d)

**Socrate**

Donc, étonnant jeune homme, tu en reviens à juger qu'on a un grand pouvoir, lorsque, faisant son caprice, on y trouve son avantage et que cela est un bien. Voilà, semble-t-il, ce qu'est un grand pouvoir : hors de là, il n'y a que mal et faiblesse. Mais examinons encore ceci : ne reconnaissons-nous pas qu'il vaut mieux parfois faire ce que nous venons de dire, tuer, bannir, dépouiller les gens, et parfois n'en rien faire.

**Polos**

Certainement.

**Socrate**

Sur ce point-là, semble-t-il, nous sommes d'accord, toi et moi ?

**Polos**

Oui.

**Socrate**

Dans quel cas, selon toi, vaut-il mieux commettre ces actes ? Dis-moi comment tu en fais la démarcation.

**Polos**

[470b-470e] Non, Socrate ; réponds toi-même à ta question.

**Socrate**

Eh bien, Polos, puisque tu préfères m'écouter, je dis que cela vaut mieux, quand on fait un de ces actes avec justice, et que c'est mauvais, si l'acte est injuste.

**Polos**

Belle difficulté vraiment, Socrate, de te réfuter ! Un enfant même te prouverait que tu es dans l'erreur. [...] Pour te réfuter, Socrate, on n'a nul besoin de prendre des exemples

---

<sup>1</sup> Traduction d'Émile Chambry (1937).

dans le passé : ceux d'hier et d'aujourd'hui suffisent pour te convaincre d'erreur et te démontrer que les gens injustes sont souvent heureux.

**Socrate**

De quels exemples parles-tu ?

**Polos**

Tu vois bien sans doute Archélaos, fils de Perdiccas, régner aujourd'hui en Macédoine ?

**Socrate**

Si je ne le vois pas, j'en ai du moins entendu parler.

**Polos**

Eh bien, te paraît-il heureux ou malheureux ?

**Socrate**

Je n'en sais rien, Polos : je ne me suis pas encore rencontré avec lui.

**Polos**

Quoi donc ? tu le saurais, si tu t'étais rencontré avec lui, et, d'ici même, tu ne peux pas savoir autrement qu'il est heureux ?

**Socrate**

Non, par Zeus, non.

**Polos**

Alors on peut être sûr, Socrate, que, du grand roi lui-même, tu vas dire que tu ignores s'il est heureux.

**Socrate**

[470e-471d] Et je dirai la vérité ; car je ne sais pas où il en est sous le rapport de l'instruction et de la justice.

**Polos**

Eh quoi ! est-ce uniquement en cela que consiste le bonheur ?

**Socrate**

Oui, selon moi, Polos ; car je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux, et quiconque est injuste et méchant, malheureux.

[...]

**Polos**

Et comment ne serait-il pas injuste ? Il n'avait aucun droit au trône qu'il occupe aujourd'hui, étant né d'une femme qui était esclave d'Alkétès, frère de Perdiccas. Selon la justice, il

était l'esclave d'Alkétès et, s'il avait voulu observer la justice, il servirait Alkétès et serait heureux d'après ce que tu prétends, au lieu qu'aujourd'hui le voilà prodigieusement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits. Tout d'abord il fit venir cet Alkétès, son maître et son oncle, pour lui rendre, disait-il, le trône dont Perdikkas l'avait dépouillé ; il le reçut chez lui et l'enivra profondément, lui et son fils Alexandre, qui était son propre cousin et à peu près du même âge que lui ; puis, les mettant dans un chariot, il les emmena, les égorga et les fit disparaître tous les deux. Ce crime accompli, il ne s'aperçut pas qu'il était devenu le plus malheureux des hommes et il n'éprouva aucun remords. Peu de temps après, il s'en prit à son frère, le fils légitime de Perdikkas, un enfant d'environ sept ans, à qui le pouvoir appartenait de droit. Au lieu de consentir à se rendre heureux en l'élevant comme il le devait et en lui rendant le pouvoir, il le jeta dans un puits, le noya puis dit à sa mère Cléopâtre qu'en poursuivant une oie il était tombé dans le puits et qu'il y était mort. Aussi, maintenant qu'il est l'homme le plus criminel de Macédoine, il est le plus malheureux de tous les Macédoniens, loin qu'il en soit le plus heureux, et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, qui préférerait la condition de n'importe quel autre Macédonien à celle d'Archélaos.

## 2. La question du bien (491c-495b)

### Calliclès

[491c-491d] Mais je l'ai déjà dit : ce sont ceux qui s'entendent aux affaires publiques et qui sont courageux ; c'est à ceux-là qu'il appartient de gouverner les États et la justice veut qu'ils aient plus que les autres, les gouvernants devant avoir plus que les gouvernés.

### Socrate

Mais quoi ? par rapport à eux-mêmes, sont-ils gouvernants ou gouvernés ?

### Calliclès

[491d-492c] Que veux-tu dire ?

**Socrate**

Je veux dire que chacun se commande lui-même. Ou bien est-ce inutile de se commander soi-même et suffit-il de commander les autres ?

**Calliclès**

Qu'entends-tu par se commander soi-même ?

**Socrate**

Rien de compliqué ; j'entends, comme le vulgaire, être tempérant et maître de soi et commander en soi aux plaisirs et aux passions.

**Calliclès**

Que tu es plaisant ! Ce sont les imbéciles que tu appelles tempérants.

**Socrate**

Comment cela ! qui ne voit que ce n'est pas d'eux que je parle ?

**Calliclès**

C'est d'eux très certainement, Socrate. Comment en effet un homme pourrait-il être heureux, s'il est esclave de quelqu'un. Mais voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent.

Mais cela n'est pas, je suppose, à la portée du vulgaire. De là vient qu'il décrie les gens qui en sont capables, parce qu'il a honte de lui-même et veut cacher sa propre impuissance. Il dit que l'intempérance est une chose laide, essayant par là d'asservir ceux qui sont mieux doués par la nature, et, ne pouvant lui-même fournir à ses passions de quoi les contenter, il fait l'éloge de la tempérance et de la justice à cause de sa propre lâcheté. Car pour ceux qui ont eu la chance de naître fils de roi, ou que la nature a faits capables de conquérir un commandement, une tyrannie, une souveraineté, peut-il y avoir véritablement quelque chose de plus honteux et de plus funeste que la tempérance ? Tandis qu'il leur est loisible de

jouir des biens de la vie sans que personne les en empêche, ils s'imposeraient eux-mêmes pour maîtres la loi, les propos, les censures de la foule ! Et comment ne seraient-ils pas malheureux du fait de cette prétendue beauté de la justice et de la tempérance, puisqu'ils ne pourraient rien donner de plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela, quand ils sont les [492c-493b] maîtres de leur propre cité ? La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant.

**Socrate**

[...] Et dis-moi : tu soutiens qu'il ne faut point gourmander ses désirs, si l'on veut être tel qu'on doit être, mais les laisser grandir autant que possible et leur ménager par tous les moyens la satisfaction qu'ils demandent et que c'est en cela que consiste la vertu ?

**Calliclès**

Je le soutiens en effet.

**Socrate**

On a donc tort de dire que ceux qui n'ont aucun besoin sont heureux.

**Calliclès**

Oui, car, à ce compte, les pierres et les morts seraient très heureux.

**Socrate**

Cependant, même à la manière dont tu la dépeins, la vie est une chose bien étrange. Au fait, je me demande si Euripide<sup>2</sup> n'a pas dit la vérité dans le passage que voici : « *Qui sait si vivre n'est pas mourir, et si mourir n'est pas vivre ?* » [...] [493c-493d]. Eh bien, ai-je ébranlé tes convictions et crois-tu maintenant que les gens réglés sont plus heureux que les incontinents, ou bien aurai-je beau te faire cent autres allégories du même genre sans que tu changes de vue pour cela ?

**Calliclès**

Tu l'as dit, Socrate, et très bien ! C'est vrai, je ne changerai pas d'avis !

<sup>2</sup> Dans son *Polyidos* (fr. 639 N.).



**Socrate**

[493d-494b] Eh bien, laisse-moi, te proposer une autre image sortie de la même école que la précédente. Considère si tu ne pourrais pas assimiler chacune de ces deux vies, la tempérante et l'incontinent, au cas de deux hommes, dont chacun posséderait de nombreux tonneaux, l'un des tonneaux en bon état et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait et beaucoup d'autres remplis d'autres liqueurs, toutes rares et coûteuses et acquises au prix de mille peines et de difficultés ; mais une fois ses tonneaux remplis, notre homme n'y verserait plus rien, ne s'en inquiéterait plus et serait tranquille à cet égard. L'autre aurait, comme le premier, des liqueurs qu'il pourrait se procurer, quoique avec peine, mais n'ayant que des tonneaux percés et fêlés, il serait forcé de les remplir jour et nuit sans relâche, sous peine des plus grands ennuis. Si tu admetts que les deux vies sont pareilles au cas de ces deux hommes, est-ce que tu soutiendras que la vie de l'homme déréglé est plus heureuse que celle de l'homme réglé ? Mon allégorie t'amène-t-elle à reconnaître que la vie réglée vaut mieux que la vie déréglée, ou n'es-tu pas convaincu ?

**Calliclès**

Je ne le suis pas, Socrate. L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir, et c'est cela que j'appelais tout à l'heure vivre à la façon d'une pierre, puisque, quand il les a remplis, il n'a plus ni plaisir ni peine ; mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est d'y verser le plus qu'on peut.

**Socrate**

[...] Alors, c'est la vie d'un pluvier que tu vantes, non celle d'un mort ni d'une pierre. Mais dis-moi : ce que tu veux dire, c'est qu'il faut avoir faim, et, quand on a faim, manger ?

**Calliclès**

Oui.

**Socrate**

Et avoir soif, et, quand on a soif, se désaltérer ? [494c]

**Calliclès**

Oui, et qu'il faut avoir tous les autres désirs, pouvoir les satisfaire, et y trouver du plaisir pour vivre heureux.

**Socrate**

[...] Et d'abord, dis-moi si c'est vivre heureux, quand on a la gale et envie de se gratter, de se gratter à son aise et de passer sa vie à se gratter.

**Calliclès**

Tu es absurde, Socrate ; on te prendrait pour un véritable orateur populaire. [...] [494d] Je réponds donc qu'on peut, en se grattant, vivre agréablement.

**Socrate**

Donc heureusement, si on vit agréablement.

**Calliclès**

Certainement.

**Socrate**

Les démangeaisons ne sont-elles agréables que sur la tête, ou dois-je pousser plus loin mon interrogation ? Vois, [494e-495c] Calliclès, ce que tu aurais à répondre, si l'on t'interrogeait sur tout ce qui se rattache successivement à ce plaisir, et, pour ne citer que le cas le plus caractéristique, la vie d'un prostitué n'est-elle pas affreuse, honteuse et misérable ? Oseras-tu dire que de pareilles gens sont heureux, s'ils ont en abondance ce qu'ils désirent ?

**Calliclès**

Tu n'as pas honte, Socrate, d'amener la conversation sur de pareils sujets ?

**Socrate**

Est-ce donc moi qui l'y amène, mon brave, ou celui qui déclare ainsi sans plus de façon que le plaisir, quel qu'il soit, constitue le bonheur, et qui parmi les plaisirs, ne sépare pas les bons des mauvais ? Mais encore une fois dis-moi si tu maintiens que l'agréable et le bon sont la même chose, ou si tu admets qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes.

**Calliclès**

Pour ne pas être en contradiction avec ce que j'ai dit, en avouant qu'ils sont différents, je réponds qu'ils sont identiques.

**Socrate**

[...] Mais réfléchis, bienheureux Calliclès : peut-être le bien ne consiste pas dans le plaisir, quel qu'il soit ; car, s'il en est ainsi, il est évident que nous aboutissons à ces honteuses

conséquences auxquelles je faisais allusion tout à l'heure et à beaucoup d'autres encore.

### **3. Les bons et les mauvais plaisirs (499c-500a)**

**Socrate**

[499c-499d] Or ce que tu affirmes à présent, ce semble, c'est qu'il y a différents plaisirs, les uns bons, les autres mauvais, n'est-ce pas ?

**Calliclès**

Oui.

**Socrate**

Les bons sont ceux qui sont utiles et les mauvais ceux qui sont nuisibles ?

**Calliclès**

Certainement.

**Socrate**

Mais les utiles sont ceux qui procurent quelque bien, et les nuisibles ceux qui font du mal ?

**Calliclès**

Oui.

**Socrate**

Maintenant veux-tu parler de plaisirs comme les plaisirs corporels dont il était question tout à l'heure et qui consistent à manger et à boire ? Parmi ces plaisirs, [499d-500b] ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force ou toute autre qualité physique, et pour mauvais ceux qui produisent les effets contraires ?

**Calliclès**

Certainement.

**Socrate**

N'en est-il pas de même des souffrances, les unes étant bonnes, les autres mauvaises ?

**Calliclès**

Naturellement.

**Socrate**

Ne sont-ce pas les bons plaisirs et les bonnes souffrances qu'il faut préférer dans toutes nos actions ?

**Calliclès**

Assurément.

**Socrate**

Mais non les mauvais ?

**Calliclès**

Évidemment.

**Socrate**

Et en effet [...] c'est sur le bien qu'il faut régler toute notre conduite. Es-tu, toi aussi, de notre avis, que le bien doit être la fin de toutes nos actions et qu'il faut tout faire en vue du bien, et non le bien en vue du reste ? Donnes-tu ton suffrage en tiers avec le nôtre ?

**Calliclès**

Oui.

**Socrate**

Ainsi il faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable.



# Le *Protagoras*<sup>1</sup>

Platon

**Protagoras (351b-358d)**

**Socrate**

[351b] Conviens-tu, Protagoras, lui dis-je, que, parmi les hommes, les uns vivent bien, les autres mal ?

**Protagoras**

Oui.

**Socrate**

Trouves-tu qu'un homme vit bien, quand il vit dans le chagrin et la souffrance ?

**Protagoras**

Non.

**Socrate**

Mais s'il avait mené une vie agréable jusqu'à sa mort, ne trouverais-tu pas qu'il aurait bien vécu ?

**Protagoras**

Si.

**Socrate**

Alors mener une vie agréable est un bien, une vie désagréable, un mal ? [...]

[352a-352b] Allons, Protagoras, découvre-moi un autre coin de ta pensée : quelle opinion as-tu de la science ? En juges-tu ici encore comme le peuple, ou autrement ? Or voici à peu près l'idée qu'il se forme de la science. Il se figure qu'elle n'est ni forte, ni capable de guider et de commander ; au lieu de lui reconnaître ces qualités, il est persuadé que souvent la science a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui le gouverne, mais quelque autre chose, tantôt la colère,

---

<sup>1</sup> Traduction d'Émile Chambry (1937).

tantôt le plaisir, tantôt la douleur, quelquefois l'amour, souvent la crainte. Il regarde tout bonnement la science comme une esclave que toutes les autres choses traînent à leur suite. T'en fais-tu la même idée, ou juges-tu qu'elle est une belle chose, capable de commander à l'homme, que lorsqu'un homme a la connaissance du bien et du mal, rien ne peut le vaincre et le forcer à faire autre chose que ce que la science lui ordonne, et que l'intelligence est pour l'homme une ressource qui suffit à tout ?

**Protagoras**

Je pense de la science tout ce que tu en dis, Socrate, [352d] et il serait honteux à moi plus qu'à tout autre de ne pas reconnaître que la sagesse et la science sont ce qu'il y a de plus fort parmi toutes les choses humaines.

**Socrate**

Ta réponse est belle et juste, lui dis-je ; mais tu n'ignores pas que la plupart des hommes ne sont ni de ton avis, ni du mien, et qu'ils prétendent qu'on a souvent beau connaître ce qui est le meilleur, on ne veut pas le faire, bien qu'on le puisse, et on fait tout autre chose. Tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'une telle conduite [352e] répondent que ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on cède au plaisir ou à la douleur ou à quelqu'une des passions dont je parlais tout à l'heure, et qu'on se laisse vaincre par elles.

**Protagoras**

Vraiment, Socrate, dit-il, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes.

**Socrate**

Eh bien ! essaye avec moi de les détromper et de leur apprendre ce qu'est réellement ce phénomène qui consiste pour eux à être vaincus par le plaisir [353a] et par suite à ne pas faire ce qui est le meilleur, bien qu'ils le connaissent. [...]

[353b-354a] Si donc, dis-je, reprenant leur question, ils nous demandaient : qu'entendez-vous donc par ce que nous avons appelé jusqu'ici être vaincu par le plaisir ? voici comment je leur répondrais : écoutez, nous allons tâcher, Protagoras et moi, de vous l'expliquer. N'est-il pas vrai, mes amis, que cela vous arrive dans les cas suivants, par exemple dans le cas

fréquent où vous vous laissez vaincre par le manger, le boire, l'amour, qui sont choses agréables ? Vous avez beau connaître que ces choses sont mauvaises, vous les faites quand même.

**Protagoras**

Ils en conviendraient.

**Socrate**

Nous leur demanderions ensuite, toi et moi : pourquoi tenez-vous ces choses pour mauvaises ? Est-ce parce qu'elles vous procurent ce plaisir du moment présent et parce que chacune d'elles est agréable, ou parce qu'elles ont pour suite dans l'avenir la maladie et la pauvreté et qu'elles causent beaucoup d'autres maux du même genre ? Si elles n'occasionnaient pour l'avenir aucun de ces maux et n'engendraient que du plaisir, quoi qu'on puisse penser de la cause et de la manière, seraient-elles encore mauvaises ? Pouvons-nous penser, Protagoras, qu'ils nous feraient une autre réponse que celle-ci : ce n'est pas à cause du plaisir même qu'elles procurent sur le moment qu'elles sont mauvaises, c'est à cause de leurs suites, maladies et autres maux ?

**Protagoras**

C'est vraisemblablement ce que répondrait la foule.

**Socrate**

Mais si, prenant la contrepartie, nous leur disions, en reconnaissant, amis, que certaines choses bonnes sont douloureuses, n'entendez-vous pas par là des choses comme les exercices physiques, les expéditions guerrières, les traitements médicaux par cautérisation, amputation, médication, abstinence ; n'est-ce pas cela que vous appelez bon et en même temps douloureux ? [...]

[354c-354d] C'est donc la douleur que vous regardez comme un mal, et le plaisir comme un bien, puisque le plaisir même est un mal à vos yeux, quand il vous prive de jouissances plus grandes qu'il n'en offre lui-même, ou occasionne des douleurs plus grandes que les jouissances qu'il contient ; car, si, pour appeler ainsi le plaisir même un mal, vous aviez quelque autre motif ou considériez quelque autre fin, vous sauriez nous le dire ; mais vous n'en trouverez point d'autre.



**Protagoras**

Je ne le pense pas non plus.

**Socrate**

Ne faut-il pas en dire autant de la douleur en elle-même ? N'appellez-vous pas la douleur même un bien, quand elle vous délivre de douleurs plus grandes que celles qu'elle cause ou qu'elle amène des plaisirs plus grands que les souffrances qu'elle suscite ? car, si vous songiez à quelque autre fin que celle dont je parle, quand vous appelez la douleur même un bien, vous sauriez bien nous le dire ; mais vous n'en trouverez pas d'autre.

**Protagoras**

Cela est vrai [...].

**Socrate**

[356e-357b] Mais si notre salut dépendait du choix de l'impair ou du pair, et qu'il nous fallût choisir sans nous tromper le plus ou le moins, en les comparant chacun avec lui-même ou l'un avec l'autre, soit qu'ils fussent proches, soit qu'ils fussent éloignés, qu'est-ce qui pourrait assurer notre salut ? Ne serait-ce pas une science ? Ne serait-ce pas une science des mesures, puisqu'il s'agit ici de l'art de mesurer l'excès et le défaut des choses ? Et comme cet art s'applique ici à l'impair et au pair, est-il autre que l'arithmétique ? Nos gens nous l'accorderaient-ils, oui ou non ?

Protagoras lui-même fut d'avis qu'ils nous l'accorderaient.

Voilà qui est bien, mes amis. Mais puisqu'il nous a paru que le salut de notre vie dépend du juste choix des plaisirs et des douleurs, selon qu'ils sont plus nombreux ou moins nombreux, plus grands ou plus petits, plus éloignés ou plus rapprochés, n'est-il pas tout d'abord évident que l'examen de l'excès, du défaut et de l'égalité des uns par rapport aux autres suppose une méthode de mensuration ?

**Protagoras**

Absolument évident.

**Socrate**

Si c'est une méthode de mensuration, il faut à coup sûr que ce soit un art et une science.

**Protagoras**

Ils l'admettront.

**Socrate**

[...] [357c-357e] Rappelez-vous quelle était votre question. Nous venons de convenir, Protagoras et moi, qu'il n'y a rien de plus fort que la science et que, partout où elle se trouve, elle a toujours l'avantage sur le plaisir et sur toutes les autres passions ; alors vous, vous avez soutenu que le plaisir triomphe souvent même de l'homme qui a la science, et comme nous n'avons pas voulu vous accorder ce point, vous nous avez demandé : Protagoras et Socrate, si ce n'est pas là être vaincu par le plaisir, qu'est-ce alors et comment qualifiez-vous cela ? dites-le-nous. Si nous vous avions répondu tout de suite que c'est de l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous, tandis qu'à présent, si vous vous moquez de nous, vous vous moquerez aussi de vous-mêmes ; car vous avez reconnu que, quand on pèche, on pèche faute de science dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire des biens et des maux, et non faute de science simplement, mais faute de cette science que vous avez reconnue tout à l'heure être la science des mesures. Or, toute action fautive par défaut de science, vous le savez bien, est commise par ignorance, en sorte qu'être vaincu par le plaisir, c'est la pire des ignorances.



# Moralité et désir chez Aristote

Samuel Dishaw\*

Un des traits saillants de la morale semble être que ses prescriptions s'imposent à nous indépendamment de nos désirs, de façon inconditionnelle. Les impératifs « Fais ce que veux » et « Fais ce que dois » ne convergent qu'à l'occasion, et le rôle de la morale, semble-t-il, consiste justement à nous rappeler la primauté de ce dernier impératif, nous prescrivant ainsi de mettre à l'écart nos désirs et intérêts individuels lorsqu'ils entrent en conflit avec nos devoirs. Peu importe la conception particulière de *la* morale que nous endossons (utilitarisme, impératif catégorique kantien, code d'honneur, etc.), nous savons qu'agir en accord avec elle exigera donc de nous certains sacrifices : renoncer à certains plaisirs, par exemple, semble également inévitable pour l'époux qui fait vœu de fidélité, pour le haut fonctionnaire qui refuse toute forme de corruption financière, ou même pour le citoyen ordinaire qui fait des dons mensuels à des organismes de charité en vue de réduire la souffrance dans le monde. Nous suivons tous, de la sorte, des impératifs moraux à propos desquels nous jugeons qu'ils sont plus dignes de considération que nos désirs personnels.

Étant des jugements d'ordre pratique, il est par ailleurs essentiel que nos jugements moraux soient à même de nous *motiver* à agir. Si, de façon systématique, la pensée « agir ainsi est moralement la chose à faire » ne suffisait pas à me motiver à agir ainsi que la morale le prescrit, les impératifs moraux seraient à toute fin pratique inutiles en regard de leur fonction élémentaire : nous servir de guides dans nos actions. Or, selon une théorie de la motivation importante au XX<sup>ème</sup> siècle, qualifiée de *humienne* car inspirée par les travaux du philosophe écossais David Hume (1711-1776), il ne suffit pas de *croire* que quelque chose est vrai pour être motivé à agir ; encore faut-il qu'un élément de *désir* intervienne dans ce processus. L'idée découle d'une simple remarque concernant la nature de l'action, ainsi que des

---

\* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en Philosophie (Université de Montréal).

types d'états mentaux que nous regroupons communément sous les noms de « croyances » et « désirs ». Nos croyances sont des représentations du monde qui aspirent à être *vraies* ; nos désirs, quant à eux, sont des représentations du monde tel que nous *voudrions* qu'il soit. Ainsi, lorsque nos croyances sont en porte-à-faux avec notre expérience du monde, c'est à nous qu'il revient de changer nos croyances pour qu'elles y soient désormais ajustées. Mais lorsque le monde ne correspond pas à nos désirs (comme c'est presque toujours le cas), c'est *lui* que nos désirs nous intimement de transformer. De toute apparence, le domaine de l'action, de la pratique, concerne justement cette transformation que les êtres humains effectuent sur le monde. À la lumière de cette distinction, il est donc raisonnable de supposer que nos actions sont traversées de part en part par des désirs. Lorsque nous répondons à une question du genre « pourquoi Fernand est-il parti si tôt ? » en invoquant une croyance (« parce qu'il croyait que le dernier autobus partait maintenant »), c'est bien seulement parce que nous prenons pour acquis, et n'avons même pas besoin de mentionner, le désir qui compléterait l'explication (« et parce qu'il ne voulait pas rentrer chez lui à pied »).

Or, que devons-nous maintenant penser de notre idée initiale, selon laquelle les impératifs moraux s'imposent à nous inconditionnellement, peu importe nos désirs ? Comment est-il alors même possible que nos jugements moraux soient susceptibles de nous motiver à agir comme la morale le prescrit ? Peut-être faut-il en conclure que la morale, après tout, ne sert que des intérêts indirectement égoïstes : je renonce peut-être à certains plaisirs immédiats en agissant de façon moralement intègre, mais j'espère surtout par là obtenir la considération, la reconnaissance, voire l'admiration des autres. Je veux que ceux-ci m'estiment être un individu droit et juste. Si nous voulons résister à l'idée que l'éthique n'est qu'un tel concours de popularité, il nous faut trouver un moyen d'expliquer comment les jugements moraux sont capables de nous motiver à agir sans faire indirectement appel à nos désirs. Cette énigme, dans la philosophie du XX<sup>ème</sup> siècle, constitue le problème de la *motivation morale*. Certains philosophes contemporains, parmi lesquels John McDowell et David Wiggins font figures de proue, ont cherché des pistes de solution à cette question dans la philosophie

ancienne, notamment dans l'éthique d'Aristote<sup>1</sup>. Celui-ci, en effet, nous a livré une psychologie morale extrêmement sophistiquée décrivant l'interaction entre nos désirs et nos jugements éthiques. C'est donc à cette lecture contemporaine d'Aristote que ce court commentaire vise à introduire.

## 1. Le sujet de l'éthique (EN I, 7)

Selon Aristote, l'éthique ne consiste pas seulement en une liste de règles de conduite, c'est-à-dire d'obligations et d'interdits, mais se veut une réponse à la question générale de la vie bonne – comment mener une vie humaine noble, heureuse et accomplie. En d'autres mots, il s'agit d'explorer la nature de la *vertu* propre à l'homme, ainsi que son acquisition et son exercice. La notion de vertu, ici, a dans le grec d'Aristote le sens tout à fait neutre d'excellence dans la fonction propre. Tout comme le cheval qui court vite peut être dit vertueux (puisque courir est sa fonction), Aristote nous dit que la vertu de l'homme concerne une excellence dans l'action, en tant que cette action est motivée par la raison<sup>2</sup>. En faisant de la vertu le point focal de l'éthique, Aristote s'étend certes moins que l'on pourrait s'y attendre aux questions *substantielles* de l'éthique : le mensonge et l'infidélité sont-ils parfois permis ? Quels sont les traits caractéristiques des actions moralement obligatoires, ou nobles du point de vue éthique<sup>3</sup> ? À cet égard, Aristote prend souvent le soin de spécifier qu'il ne faut pas espérer des *principes* éthiques de sa part, ni

---

<sup>1</sup> McDowell, J. (1979), « Virtue and Reason » ; McDowell, J. (1980) « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics » ; McDowell, J. (1998), « Some Issues in Aristotle's Moral Psychology » ; Wiggins, D. (1975), « Deliberation and Practical Reason ». Wiggins ; D. (1978), « Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire ».

<sup>2</sup> EN I, 7, 1098a.

<sup>3</sup> Bien que les termes « éthique » et « morale » sont aujourd'hui employés de façon interchangeable, je propose de les distinguer, quelque peu artificiellement, afin d'apprécier l'ampleur de la distance (à la fois historique et conceptuelle) entre une *éthique* centrée sur l'évaluation de ce qui est bien et noble, et une *morale* principalement accaparée par le concept d'obligation normative. Cf. Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre* ; Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*.

un degré de précision scientifique<sup>4</sup>. Son propos, tout à fait en ligne avec le problème de la motivation morale, consiste plutôt à expliquer le bien-fondé de la priorité indiscutable de certaines considérations, les considérations éthiques, sur d'autres considérations basement égoïstes. Il est, par ailleurs, absolument central pour Aristote de comprendre comment nous acquérons de telles raisons nous motivant à agir, puisque la vertu est non pas un statut, mais d'abord et avant tout l'*exercice* excellent de la fonction de l'homme<sup>5</sup>.

## 2. Les vertus de caractère (EN I, 13)

Aristote fait remarquer que la vertu, étant une forme d'action rationnelle, doit concerner autant la partie intellectuelle de l'âme, c'est-à-dire la raison elle-même, que la partie non-rationnelle de l'âme qui participe néanmoins à l'exercice de la raison. En effet, contrairement à la partie nutritive de l'âme, nous pouvons dire de nos désirs et de nos appétits qu'ils sont ou bien en conflit ou bien en harmonie avec la raison<sup>6</sup>. Puisque cet élément « désidératif » de l'âme a une influence directe sur l'action, c'est autant la partie rationnelle que la partie non-rationnelle de l'âme qui ensemble contribuent, chez l'homme vertueux, à l'excellence de ses actions. Dans la mesure où chacune de ces facultés est susceptible d'être perfectionnée quant à son bon fonctionnement, on peut donc distinguer entre deux sortes de vertus : la vertu intellectuelle, qui est une connaissance acquise par l'expérience et l'enseignement, et la vertu de *caractère*, qui est le fruit de l'habitude<sup>7</sup>.

Essentiellement, les vertus de caractères sont des dispositions à agir selon le juste milieu parmi l'éventail des nombreuses réactions possibles. Le courage consiste en un juste milieu entre la couardise et témérité, la générosité entre l'avarice et la prodigalité, et ainsi de suite pour toutes les qualités dignes d'admiration. Toutes ces dispositions, de plus, sont sensibles aux conditions particulières de chaque action. Une action qui est courageuse dans certaines circonstances peut être absolument insensée dans d'autres. D'ailleurs, c'est en partie parce qu'elles n'équivalent pas à des règles universelles (« agis toujours de la

---

<sup>4</sup> EN I, 7, 1098a.

<sup>5</sup> EN I, 7, 1100b.

<sup>6</sup> EN I, 13, 1102b.

<sup>7</sup> EN I, 13, 1103a.

sorte que... ») que les vertus de caractère s'apparentent davantage aux désirs. Le caractère de l'homme généreux est tel que lorsqu'il voit un ami ou un simple familier en détresse financière, il *veut* venir en son aide ; il se sent naturellement porté vers cette action. Aristote identifiera justement ce genre d'inclination vertueuse à un désir rationnel ou réfléchi (*boulesis*).

### 3. La sagesse pratique et la connaissance éthique (EN VI, 13)

Mais Aristote ne souhaite certainement pas réduire nos jugements éthiques à des simples réactions automatisées, à des dispositions acquises par le biais d'une habitude soutenue. L'intelligence des désirs est certes cruciale, mais son acquisition ne peut avoir lieu, prend-il soin de nous rappeler, sans l'activité de la raison<sup>8</sup>. En effet, il n'y a pas mille façons d'éduquer nos traits de caractère en vertus : la seule habitude qui vaille, nous dit Aristote, consiste à *choisir* et *pratiquer*, à répétition, les actions que choisirait l'homme parfaitement vertueux<sup>9</sup>. Or, cet aspect de choix volontaire, qui est essentiel à l'action vertueuse en ce qu'elle assure que celle-ci est commise en vue du bien (*to kalon*), fait directement intervenir la partie intellectuelle de l'âme. L'aspect proprement rationnel de l'action éthique concerne donc ce choix volontaire qui fait suite à une délibération préalable<sup>10</sup>. Nous pouvons délibérer au sujet des actions (des moyens) par lesquelles atteindre une certaine fin, ou bien au sujet de la nature même d'une action qui la rendrait digne de choix. La délibération propre à l'éthique est de cette deuxième sorte : un individu vertueux

---

<sup>8</sup> L'expression « intelligence des désirs » (qui n'est pas d'Aristote) peut s'entendre de deux manières. Selon une interprétation très proche du texte, l'intelligence des désirs consiste seulement à avoir des désirs « intelligents » au sens où ceux-ci sont conformes à ce que la raison juge bon de faire. En un sens plus fort, mais plus éloigné du propos explicite de *l'Éthique à Nicomaque*, on pourrait identifier l'intelligence des désirs à l'idée que nos passions, nos affects, voire nos émotions, sont elles-mêmes des sources de *connaissance* éthique. Pour une discussion riche du rôle des émotions en théorie de l'éthique, voir Tappolet, Ch. (2000), *Émotions et valeurs*.

<sup>9</sup> EN VI, 13, 1103b, 1107a.

<sup>10</sup> EN VI, 13, 1112a15.



choisit d'agir en raison de la nature de l'action elle-même<sup>11</sup>, qu'il considère être la chose à faire en vue de ce qui est bien et noble.

Ainsi, il y a une vertu propre à l'action humaine qui est un attribut spécifique de la partie de l'âme capable de choix rationnel. Cette vertu, qu'Aristote appelle *sagesse pratique* (*phronesis*), est donc la capacité de raisonner avec justesse quant aux actions qui importent à la vie bonne dans son ensemble<sup>12</sup>. Faut-il alors comprendre que la connaissance éthique est primordiale, et que l'éducation du caractère consiste à rendre nos désirs, pour renverser la formule de Hume, « esclaves » de la raison ? La délibération pratique de l'homme vertueux consisterait alors à considérer chaque action et à se demander si elle est intimée par sa conception vraie d'une vie noble. L'harmonisation de ses désirs avec ses croyances éthiques, ici, ne serait qu'un processus instrumental servant à assurer que sa connaissance puisse se traduire en actions. Or, une telle lecture sous-estimerait certainement l'importance centrale qu'Aristote attribue à l'intelligence des désirs et des dispositions.

Pour nous en convaincre, il suffit de remarquer qu'Aristote apparente la sagesse pratique à une capacité *perceptuelle* livrant des connaissances particulières, et non pas à une connaissance théorique de vérités éternelles<sup>13</sup>. Son modèle du raisonnement (ou *syllogisme*) pratique doit donc être sensiblement différent du modèle de déduction à partir de principes, du genre : (1) je ne dois jamais commettre une action du type  $x$  ; (2)  $a$  est une action du type  $x$  ; (C) Je ne ferai pas  $a$ . Un tel modèle, qui fonde l'action éthique uniquement sur une connaissance théorique, irait à l'encontre de l'interdépendance intime qu'Aristote observe entre l'intelligence des désirs et la connaissance éthique : « nous ne pouvons être bons sans sagesse pratique, ni pratiquement sage sans vertu de caractère<sup>14</sup> ».

Quel est donc le modèle du raisonnement pratique que favorise Aristote, et qui préserverait l'importance des désirs dans l'action éthique ? Plutôt que de le définir formellement, je propose que nous examinions le modèle à l'œuvre, lorsqu'Aristote tâche d'expliquer le

---

<sup>11</sup> EN VI, 13, 1105a31-2.

<sup>12</sup> EN VI, 13, 1140a.

<sup>13</sup> EN VI, 13, 1142a.

<sup>14</sup> EN VI, 13, 1144b.

phénomène de l'*akrasie* (ou faiblesse de volonté) et de bien l'en distinguer de la psychologie de l'homme vertueux.

#### 4. L'*akrasie*, les désirs récalcitrants et la perception éthique (EN VII, 3)

La faiblesse de volonté, phénomène à première vue très courant, se manifeste lorsque nous commettons une action cependant que nous savons que nous ne devrions pas, éthiquement parlant, la commettre. Le cas de la faiblesse de volonté se distingue donc, remarque Aristote, de la simple intempérance<sup>15</sup>. L'intempérant ne fait que s'adonner à ses désirs, sans nécessairement y voir le moindre problème, alors que chez l'akratique, il y a un véritable *conflit* entre ses croyances éthiques et ses désirs. C'est en quelque sorte malgré lui, du moins malgré ses croyances, que l'homme faible de volonté ne répond pas à la vertu. Mais il faut souligner que l'homme vertueux n'est pas seulement l'opposé de l'*akratique*, à savoir l'*enkratique* – fort de volonté et maître de lui-même. Tout l'intérêt de la discussion précédente des vertus de caractères est justement de montrer que les croyances éthiques de l'homme vertueux ne sont *pas* en conflit avec ses désirs. Qu'est-ce alors qui manquerait au faible de volonté afin d'être vertueux, si ce n'est pas seulement la force d'être maître de lui-même ? Aristote nous dit, un peu plus loin, que la différence entre l'homme vertueux et le faible de volonté en est aussi une de *connaissance* ; l'un manifeste la vertu de la sagesse pratique, alors que l'autre ne l'a pas encore.

La proposition peut apparaître surprenante, puisqu'il semblerait que le seul point commun entre le vertueux et l'akratique consiste justement en leur croyance que l'action que le deuxième ne peut s'empêcher de commettre est éthiquement répréhensible. Mais la proposition semblera moins incongrue si l'on garde à l'esprit que la différence épistémique entre ces deux sortes d'agents n'est pas théorique ; la connaissance que livre la sagesse pratique trouve son origine dans la *perception*, et c'est justement à ce niveau que l'homme vertueux se distingue autant des faibles que des forts de volonté, bref de tous ceux qui font l'expérience de désirs récalcitrants. En effet, il est raisonnable d'interpréter la théorie d'Aristote sur la nature de la

---

<sup>15</sup> EN VII, 3, 1146b.

sagesse pratique de la façon suivante : l'homme vertueux est celui qui a une perception unique de certaines situations en ce sens qu'il *voit* l'enjeu éthique de ces situations, de telles sortes que toute autre action normalement attrayante ne lui est aucunement désirable. En d'autres mots, la sagesse pratique consiste à discerner et exhaustivement mettre en lumière, parmi toutes les considérations d'une situation qui invitent à l'action, celle qui importe de par sa pertinence pour une vie bonne et noble. Pour l'homme vertueux, les actions commises par plaisir et afin d'assouvir d'autres désirs personnels, bien que tout à fait saines en général, ne peuvent tout simplement pas être mesurées aux actions désirables en vue de la vie bonne, lorsque ces deux sortes d'actions s'offrent dans une même situation. Cette priorité incommensurable constitue d'ailleurs la particularité des raisons d'agir éthiques dont Aristote essaie d'expliquer le rôle dans nos raisonnements pratiques. Quant à la perception de l'akratique, elle parvient suffisamment à mettre en lumière l'enjeu éthique d'une situation – et donc à générer un conflit entre croyances et désirs – mais pas au point de constituer une véritable connaissance perceptuelle, ni par conséquent d'obnubiler ses désirs non-éthiques.

Revenant à notre propos central de la motivation à l'action, on peut voir comment une telle conception d'une connaissance éthique perceptuelle doit attribuer un rôle central à l'intelligence des désirs. En effet, puisque la sagesse pratique consiste à rendre saillante l'action éthiquement désirable intimée par une situation, il va sans dire qu'un individu ne peut être sage sans posséder les vertus de caractère qui rendent désirables, en premier lieu, les actions de cette sorte. Pour le dire autrement, l'intelligence des désirs, chez Aristote, n'est pas simplement une solution à la question : comment nos croyances éthiques parviennent-elles à nous motiver à agir ? Car Aristote ne dit pas que la connaissance procurée par la sagesse pratique, sous forme de perception focalisée sur les éléments éthiques d'une situation, serait inerte sans les vertus de caractère qui rendraient ces éléments attrayants pour l'homme vertueux. Plutôt, puisque la sagesse pratique est identifiée à une capacité de discernement perceptuelle entre des actions possibles *désirables*, il faut voir que les vertus de caractère sont en fait présupposées par la sagesse pratique

elle-même<sup>16</sup>. Être intellectuellement vertueux, au sens de savoir ce qui est à faire dans chaque situation éthiquement importante, est donc autant un accomplissement de connaissance que de désir : on ne parvient à *voir* l'action vertueuse sans aucune distraction conflictuelle que si l'on est déjà susceptible de désirer pratiquer ce genre d'action.

## 5. Perspectives contemporaines de la théorie éthique aristotélicienne

Comme je l'ai mentionné au début de ce commentaire, cette lecture d'Aristote sert partiellement à répondre à des interrogations philosophiques contemporaines, notamment la question de savoir par quel moyen les jugements éthiques sont capables de motiver à agir. Tout comme n'importe quelle autre interprétation d'Aristote, elle demeure éminemment litigieuse. Plutôt que d'en examiner ici les mérites exégétiques, je propose de conclure en dressant l'ébauche d'une théorie éthique que les outils conceptuels d'Aristote nous permettent d'élaborer.

Avant de ce faire, cependant, il nous faut avoir à l'esprit le genre de théorie à l'encontre de laquelle une théorie aristotélicienne de l'éthique se camperait. Historiquement, John McDowell et David Wiggins ont surtout eu maille à partir avec des théories dites « anti-réalistes » de l'éthique, selon lesquelles il n'existe pas de propriétés morales – par exemple la valeur d'être moralement *bonne* dont pourrait être prédiquée une action ou une personne. Cette position métaphysique, i.e. concernant l'*existence* de propriétés ou d'entités morales, implique à son tour une thèse assez radicale au sujet de l'épistémologie (ou théorie de la connaissance) éthique. Puisque selon une telle théorie il n'existe pas de valeurs morales, d'obligations, de droits humains fondamentaux (et ainsi de suite), aucun de nos jugements éthiques à leur sujet ne sont susceptibles de constituer des connaissances. À partir de là, il n'y a qu'un pas à franchir pour nier que ceux-ci soient même l'expression de  *croyances* : nos jugements éthiques, malgré leur apparence propositionnelle (« ceci est juste » = « je crois que ceci est juste ») se trouvent plutôt être, après analyse, l'expression d'attitudes favorables ou défavorables

---

<sup>16</sup> EN VII, 3, 1144b.

(« ceci est juste » = « oui à ceci ! »)<sup>17</sup>. Cette forme d'anti-réalisme, qui nie jusqu'à l'existence de croyances morales, porte le nom de *non-cognitivism*. Et bien qu'elle paraisse contraire à l'intuition, cette théorie a de toute évidence le grand mérite de pouvoir dissoudre directement le problème de la motivation morale. En effet, si les jugements éthiques ne servent pas, fondamentalement, à représenter le monde tel qu'il est (à la manière des croyances), mais plutôt à exprimer nos inclinations individuelles, alors il n'y a pas à se surprendre que ces jugements soient aptes à nous motiver à agir. Aucun désir supplémentaire n'a à être invoqué, puisque le jugement éthique lui-même s'apparente à l'expression d'un désir ou d'une aversion.

En élaborant une théorie alternative face à cette variante d'anti-réalisme, il n'est pas étonnant que John McDowell se soit revendiqué de l'éthique d'Aristote. Trois apports de celle-ci sont probablement les plus saillants. Premièrement, la manière dont Aristote aborde la théorie de l'éthique diffère sensiblement de la méthodologie de cette discipline au XX<sup>ème</sup> siècle. En effet, tandis que la philosophie contemporaine aspire à une compréhension de l'éthique qui soit la plus objective possible, Aristote ne se gêne pas, lui, pour s'appuyer sur les notions qu'il partage en commun avec ses concitoyens athéniens concernant les vertus et les vices. La théorie éthique d'Aristote opère *de l'intérieur*, pour ainsi dire, alors que la philosophie contemporaine cherche à expliquer et justifier nos jugements éthiques avec la même prise de distance scientifique qu'aurait un observateur ne partageant pas nos mœurs. Or, selon McDowell, toute forme d'anti-réalisme quant aux valeurs morales n'est plausible que si nous acceptons d'emblée ce « point de vue absolu<sup>18</sup> » dont la science naturelle est l'exemplaire ; c'est-à-dire qu'on ne peut sérieusement nier qu'il existe des valeurs morales que si l'on présuppose que *seul* ce qui est observable par une science naturelle est digne d'être considéré comme réel au sens strict. Jugeant inappropriée cette approche de l'éthique, McDowell s'inspire ici d'Aristote en suivant une forme de *non-naturalisme* méthodologique en théorie éthique<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Blackburn, S. (1988), « How to Be an Ethical Antirealist ».

<sup>18</sup> Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*.

<sup>19</sup> Par opposition donc à la méthodologie naturaliste, celle prônée par McDowell abandonnera les critères d'*objectivité* qui font Papanage de la science. Par exemple, une découverte scientifique n'est établie comme un

Les deux autres apports aristotéliens à la théorie de McDowell vont de pair et concerne directement la solution, rivale à celle du non-cognitivism, que celui-ci propose au problème de la motivation morale. D'abord, en ce qui concerne la récupération de l'idée selon laquelle la connaissance morale serait une forme de perception, celle-ci n'est pas tout à fait novatrice, puisqu'en un sens elle figurait déjà de façon prééminente chez des philosophes réalistes du début du XX<sup>ème</sup> siècle. G. E. Moore, dans ses *Principia ethica* défendit que la connaissance morale s'obtient par une *intuition* de la valeur du bien dans certaines actions. Or ce modèle épistémologique tomba en défaveur pour la simple raison qu'il fut considéré extraordinairement mystifiant ; quoi de plus « bizarre<sup>20</sup> », en effet, que la proposition d'une telle faculté perceptuelle, qui nous permettrait de « voir » des obligations morales à la fois parfaitement objectives et dont l'autorité sur nous est inconditionnelle ? Selon McDowell, la confusion dans cette dialectique est encore une fois attribuable à de mauvaises présuppositions au sein de la méthodologie de la théorie de l'éthique. En effet, l'intuition morale en question n'est mystifiante que si on la conçoit de façon analogue à la faculté perceptuelle ordinaire par laquelle nous faisons l'expérience des objets qui nous entourent. Mais elle n'a rien de mystifiant si nous en faisons, comme chez Aristote, un produit de l'éducation éthique<sup>21</sup>. La réhabilitation de la notion de perception morale passe donc par le constat qu'il ne faut pas supposer d'emblée qu'il s'agit là d'une capacité propre à tout individu rationnel. Bref, la perception éthique s'acquiert par la formation du caractère.

Ceci m'amène donc au troisième et dernier apport aristotélien à la théorie de John McDowell : le rôle du désir dans la motivation à

---

fait que si elle peut faire l'objet d'une observation empirique par n'importe quel expérimentateur dans le monde (moyennant que les conditions d'expérience puissent être recrées). Abandonner ce point de vue scientifique pour la compréhension de l'éthique revient donc à adopter plutôt celui du *participant* : l'agent éthique, qui est aussi l'individu capable d'évaluer les autres selon des valeurs éthiques. La question de l'existence des valeurs éthiques, par exemple, sera alors considérée d'un point de vue *interne* à l'usage de celles-ci dans le discours et l'action.

<sup>20</sup> Mackie, J. L. (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*.

<sup>21</sup> McDowell, J. (1998), « Two Sorts of Naturalism ».

agir. Nous avons déjà vu les détails de l'interdépendance entre connaissance éthique (sagesse pratique) et vertu de caractère. Essentiellement, la formation des vertus de caractère, l'éducation éthique, requiert déjà l'activité rationnelle qui consiste à *choisir* les actions vertueuses pour leur propre valeur intrinsèque. Et, en retour, les vertus de caractère qui rendent désirables pour un individu les actions nobles ont un rôle intégral dans le processus perceptuel qui mène à des croyances vraies concernant ce qui est la bonne chose à faire du point de vue éthique. Puisque nous ne pourrions aboutir à de tels jugements sans le concours des désirs propres à notre caractère, il s'ensuit que la motivation à agir est indissociable de nos croyances éthiques ; du moins, elle le sera lorsque celles-ci sont vraies. C'est ainsi qu'une théorie d'inspiration aristotélicienne pourrait répondre au problème de la motivation morale.

### Bibliographie

- Blackburn, S. (1988), « How to Be an Ethical Antirealist », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 12, n° 1, p. 361-375.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres : Penguin.
- McDowell, J. (1979), « Virtue and Reason », *The Monist*, vol. 62, n° 3, p. 331-350.
- McDowell, J. (1980), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », dans A. Oksenberg Rorty (dir.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p. 359-379.
- McDowell, J. (1998), « Some Issues in Aristotle's Moral Psychology », *Ethics*, vol. 4, n° 107, p. 107-128.
- McDowell, J. (1998), « Two Sorts of Naturalism », dans J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, p. 167-197.
- Moore, G. E. (1903), *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Tappolet, Ch. (2000), *Émotions et valeurs*, Paris, Presses universitaires de France.
- Wiggins, D. (1975), « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 76, p. 29-51.

Wiggins, D. (1978), « Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 79, p. 251 - 277.

Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.





# Éthique à Nicomaque

Aristote

Extraits des livres I, VI et VII<sup>1</sup>

## **Livre I, 5. Nature du bien : fin parfaite, qui se suffit à elle-même**

[1097a] [...] Revenons encore une fois sur le bien qui fait l'objet de nos recherches, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être. Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel autre art il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie, et ainsi de suite pour le reste des arts. Quel est donc le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir, une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là.

Voilà donc que par un cours différent, l'argument aboutit au même résultat qu'auparavant. Mais ce que nous disons là, nous devons tenter de le rendre encore plus clair.

Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de

---

<sup>1</sup> Traduction de J. Tricot (1959).

parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur semble être au [1097b] suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même.

On peut se rendre compte encore qu'en partant de la notion de *suffisance* on arrive à la même conclusion. Le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. Et par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique. Mais à cette énumération il faut apporter quelque limite, car si on l'étend aux grands-parents, aux descendants et aux amis de nos amis, on ira à l'infini. Mais nous devons réserver cet examen pour une autre occasion. En ce qui concerne le fait de se suffire à soi-même, voici quelle est notre position : c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre. Or tel est, à notre sentiment, le caractère du bonheur. Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes, tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens, puisque s'il en faisait partie il est clair qu'il serait encore plus désirable par l'addition fût-ce du plus infime

des biens : en effet, cette addition produit une somme de biens plus élevée, et de deux biens le plus grand est toujours le plus désirable. On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

### **Livre I, 6. Le bonheur défini par la fonction propre de l'homme**

Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme.

De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statuaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le « réussi », on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme s'il est vrai qu'il y ait une certaine fonction spéciale à l'homme. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister ? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons [1098a] donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée.

L'expression *vie rationnelle* étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste, et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du bon cithariste d'en bien jouer) s'il en est ainsi ; si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : – dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter « et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme », car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps.

### **Livre I, 7. Questions de méthode – La connaissance des principes**

Voilà donc le bien décrit dans ses grandes lignes (car nous devons sans doute commencer par une simple ébauche, et ce n'est qu'ultérieurement que nous appuierons sur les traits). On peut penser que n'importe qui est capable de poursuivre et d'achever dans le détail ce qui a déjà été esquissé avec soin ; et le temps, en ce genre de travail est un facteur de découverte ou du moins un auxiliaire précieux : cela même est devenu pour les arts une source de progrès, puisque tout homme peut

ajouter à ce qui a été laissé incomplet Mais nous devons aussi nous souvenir de ce que nous avons dit précédemment et ne pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation. Et, en effet, un charpentier et un géomètre font bien porter leur recherche l'un et l'autre sur l'angle droit, mais c'est de façon différente : le premier veut seulement un angle qui lui serve pour son travail, tandis que le second cherche l'essence de l'angle droit ou ses propriétés, car le géomètre est un contemplateur de la vérité. C'est de la même façon dès lors qu'il nous faut procéder pour tout le reste, de manière à éviter que dans nos travaux les à-côtés ne l'emportent sur le principal. On ne doit pas non plus exiger la cause en toutes choses indifféremment : il suffit, [1098b] dans certains cas, que le fait soit clairement dégagé, comme par exemple en ce qui concerne les principes : le fait vient en premier, c'est un point de départ. Et parmi les principes, les uns sont appréhendés par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres enfin par une sorte d'habitude les différents principes étant ainsi connus de différentes façons et nous devons essayer d'aller à la recherche de chacun d'eux d'une manière appropriée à sa nature, et avoir soin de les déterminer exactement, car ils sont d'un grand poids pour ce qui vient à leur suite. On admet couramment, en effet, que le commencement est plus que la moitié du tout et qu'il permet d'apporter la lumière à nombre de questions parmi celles que nous nous posons. [...]

**Livre I, 13. Les facultés de l'âme. Vertus intellectuelles et vertus morales**

[1102a] Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite, c'est la nature de la vertu qu'il nous faut examiner : car peut-être ainsi pourrions-nous mieux considérer la nature du bonheur lui-même. Or il semble bien que le véritable politique soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire

de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois (comme exemple de ces politiques nous pouvons citer les législateurs de la Crète et de Lacédémone, et tous autres du même genre dont l'histoire peut faire mention). Et si cet examen relève de la Politique, il est clair que nos recherches actuelles rentreront dans notre dessin primitif.

Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme. Mais s'il en est ainsi, il est évident que le politique doit posséder une certaine connaissance de ce qui a rapport à l'âme, tout comme le médecin appelé à soigner les yeux doit connaître aussi d'une certaine manière le corps dans son ensemble et la connaissance de l'âme s'impose d'autant plus dans l'espèce que la Politique dépasse en noblesse et en élévation la médecine, et d'ailleurs chez les médecins eux-mêmes, les plus distingués d'entre eux s'appliquent avec grand soin à acquérir la connaissance du corps. Il faut donc aussi que le politique considère ce qui a rapport à l'âme et que son étude soit faite dans le but que nous avons indiqué, et seulement dans la mesure requise pour ses recherches, car pousser plus loin le souci du détail est sans doute une tâche trop lourde eu égard à ce qu'il se propose. On traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques : certains points y ont été étudiés d'une manière satisfaisante et nous devons en faire notre profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle.

Quant à savoir si ces deux parties sont réellement distinctes comme le sont les parties du corps ou de tout autre grandeur divisible, ou bien si elles sont logiquement distinctes mais inséparables par nature, comme le sont dans la circonférence le convexe et le concave, cela n'a aucune importance pour la présente discussion.

Dans la partie irrationnelle elle-même, on distingue la partie qui semble être commune à tous les êtres vivants y compris les végétaux, je veux dire cette partie qui est cause de la nutrition

et de l'accroissement. C'est, en effet, une potentialité psychique de ce genre que l'on peut assigner à tous les [1102b] êtres qui se nourrissent et même aux embryons ; cette même faculté est au surplus également présente dans les êtres pleinement développés, car il est plus raisonnable de la leur attribuer que de leur en donner quelque autre – Quoi qu'il en soit, cette faculté possède une certaine excellence, laquelle se révèle comme étant commune à toutes les espèces et non comme étant proprement humaine. En effet, c'est dans le sommeil que cette partie de l'âme, autrement dit cette potentialité, semble avoir son maximum d'activité, alors qu'au contraire l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c'est même de là que vient le dicton qu'il n'y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables. Cela résulte tout naturellement de ce fait que le sommeil est pour l'âme une suspension de cette activité par où se caractérise l'âme vertueuse ou perverse, sauf à admettre toutefois que, dans une faible mesure, certaines impressions parviennent à la conscience, et qu'ainsi les rêves des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu. Mais sur ce sujet nous en avons assez dit, et nous devons laisser de côté la partie nutritive puisque par sa nature même elle n'a rien à voir avec l'excellence spécifiquement humaine.

Mais il semble bien qu'il existe encore dans l'âme une autre nature irrationnelle, laquelle toutefois participe en quelque manière à la raison. En effet, dans l'homme tempérant comme dans l'homme intempérant nous faisons l'éloge de leur principe raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison, parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions. Mais il se manifeste aussi en eux un autre principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance. Car il en est exactement comme dans les cas de paralysie où les parties du corps, quand nous nous proposons de les mouvoir à droite, se portent au contraire à gauche. Et bien, pour l'âme il en est de même : c'est dans des directions contraires à la raison que se tournent les impulsions des intempérants. Il y a pourtant cette différence



que, dans le cas du corps, nous voyons de nos yeux la déviation du membre, tandis que dans le cas de l'âme nous ne voyons rien : il n'en faut pas moins admettre sans doute qu'il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable, qui lui est opposé et contre lequel il lutte. Quant à savoir en quel sens ces deux parties de l'âme sont distinctes, cela n'a aucune importance.

Mais il apparaît bien aussi que ce second facteur participe au principe raisonnable, ainsi que nous l'avons dit : dans le cas de l'homme tempérant tout au moins, ce facteur obéit au principe raisonnable, et il est peut-être encore plus docile chez l'homme modéré et courageux, puisque en lui tout est en accord avec le principe raisonnable.

On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante, qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons « tenir compte » de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de « raison ». Et que la partie irrationnelle subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations, et, d'une façon générale, des reproches et exhortations. [1103a] Mais si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double : il y aura, d'une part, ce qui, proprement et en soi-même, possède la raison, et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir, à la façon dont on obéit à son père.

La vertu se divise à son tour conformément à cette différence. Nous distinguons, en effet, les vertus intellectuelles et les vertus morales : la sagesse, l'intelligence, la prudence sont des vertus intellectuelles ; la libéralité et la modération sont des vertus morales. En parlant, en effet, du caractère moral de quelqu'un, nous ne disons pas qu'il est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou modéré. Cependant nous louons aussi le sage en raison de la disposition où il se trouve, et, parmi les

dispositions, celles qui méritent la louange, nous les appelons des vertus. [...]

**Livre VI, 13. Utilité de la sagesse théorique et de la sagesse pratique (ou prudence). Rapports des deux sagesse**

[...] [1144a] D'abord nous soutenons que la sagesse et la prudence sont nécessairement désirables en elles-mêmes, en tant du moins qu'elles sont vertus respectives de chacune des deux parties de l'âme, et cela même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien. – Secondement ces vertus produisent en réalité quelque chose, non pas au sens où la médecine produit la santé, mais au sens où l'état de santé est cause de la santé : c'est de cette façon que la sagesse produit le bonheur, car étant une partie de la vertu totale par sa simple possession et par son exercice elle rend un homme heureux.

En outre l'œuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la prudence aussi bien qu'avec la vertu morale : la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but. – Quant à la quatrième partie de l'âme, la nutritive, elle n'a aucune vertu de cette sorte, car son action ou son inaction n'est nullement en son pouvoir.

En ce qui regarde enfin le fait que la prudence ne nous rend en rien plus aptes à accomplir les actions nobles et justes, il nous faut reprendre d'un peu plus haut en partant d'un principe qui est le suivant. De même que nous disons de certains qui accomplissent des actions justes, qu'ils ne sont pas encore des hommes justes, ceux qui font, par exemple, ce qui est prescrit par les lois, soit malgré eux, soit par ignorance, soit pour tout autre motif, mais non pas simplement en vue d'accomplir l'action (bien qu'ils fassent assurément ce qu'il faut faire, et tout ce que l'homme vertueux est tenu de faire), ainsi, semble-t-il bien, il existe un certain état d'esprit dans lequel on accomplit ces différentes actions de façon à être homme de bien, je veux dire qu'on les fait par choix délibéré et en vue des actions mêmes qu'on accomplit. [...]

[1144b] Examinons donc de nouveau encore la nature de la vertu.

Le cas de la vertu est, en effet, voisin de celui de la prudence dans ses rapports avec l'habileté. Sans qu'il y ait à cet égard identité, il y a du moins ressemblance, et la vertu naturelle entretient un rapport de même sorte avec la vertu au sens strict. Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ou braves, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens strict et voulons que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, même les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles, mais, faute d'être accompagnées de raison, ces dispositions nous apparaissent comme nocives. De toute façon, il y a une chose qui tombe semble-t-il sous le sens, c'est que, tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il n'y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons une fois au contraire que la raison est venue alors dans le domaine de l'action morale c'est un changement radical, et la disposition qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict. Par conséquent, de même que pour la partie opinante on distingue deux sortes de qualités, l'habileté et la prudence, ainsi aussi pour la partie morale de l'âme il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence. C'est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence, et SOCRATE, dans sa méthode d'investigation avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus sont des formes de la prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu'elles ne pouvaient exister sans la prudence, il avait entièrement raison. Et la preuve, c'est que tout le monde aujourd'hui en définissant la vertu après avoir indiqué la disposition qu'elle est et précisé les choses qu'elle a pour objet, ajoute qu'elle est une

disposition conforme à la droite règle, et la droite règle est celle qui est selon la prudence. Il apparaît dès lors que tous les hommes pressentent en quelque sorte obscurément que la disposition présentant ce caractère est vertu, je veux dire la disposition selon la prudence.

Mais il nous faut aller un peu plus loin : ce n'est pas seulement la disposition conforme à la droite règle qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement unie à la droite règle : or dans ce domaine la prudence est une droite règle. – Ainsi donc, SOCRATE pensait que les vertus sont des règles (puisqu'elles sont toutes selon lui des formes de science), tandis que, à notre avis à nous, les vertus sont intimement unies à une règle.

On voit ainsi clairement, d'après ce que nous venons de dire, qu'il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans la vertu morale. Mais en outre on pourrait de cette façon réfuter l'argument dialectique qui tendrait à établir que les vertus existent séparément les unes des autres, sous prétexte que le même homme n'est pas naturellement le plus apte à les pratiquer toutes, de sorte qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore acquis l'autre. Cela est assurément possible pour ce qui concerne les vertus naturelles ; par contre, en ce qui regarde celles auxquelles nous devons le [1145a] nom d'homme de bien proprement dit, c'est une chose impossible, car en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données. – Et il est clair que, même si la prudence n'avait pas de portée pratique, on aurait tout de même besoin d'elle, parce qu'elle est la vertu de cette partie de l'intellect à laquelle elle appartient ; et aussi, que le choix délibéré ne sera pas correct sans prudence, pas plus que sans vertu morale, car la vertu morale est ordonnée à la fin, et la prudence nous fait accomplir les actions conduisant à la fin.

Il n'en est pas moins vrai que la prudence ne détient pas la suprématie sur la sagesse théorique, c'est-à-dire sur la partie meilleure de l'intellect, pas plus que l'art médical n'a la suprématie sur la santé : l'art médical ne dispose pas de la santé, mais veille à la faire naître ; il formule donc des

prescriptions en vue de la santé, mais non à elle. En outre, on pourrait aussi bien dire que la politique gouverne les dieux, sous prétexte que ses prescriptions s'appliquent à toutes les affaires de la cité. [...]

### **Livre VII, 3. Examen des apories**

[...] [1145b] Mais on peut se demander comment un homme jugeant avec rectitude verse dans l'intempérance. Quand on a la science, cela n'est pas possible, au dire de certains, car il serait étrange, ainsi que SOCRATE le pensait, qu'une science résidant en quelqu'un pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force et tirée en tous sens à sa suite comme une esclave. SOCRATE, en effet, combattait à fond cette façon de penser, dans l'idée qu'il n'existe pas d'intempérances, puisque personne, selon lui, exerçant son jugement, n'agit contrairement à ce qu'il croit être le meilleur parti ; ce serait seulement par ignorance qu'on agit ainsi. – Or la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits, et nous devons nous livrer à des recherches sur l'attitude en question. Si on agit ainsi par ignorance, il faut voir quelle sorte d'ignorance est en jeu (que l'homme, en effet, qui tombe dans l'intempérance ne croie pas, avant de se livrer à sa passion, qu'il devrait agir ainsi, c'est là une chose évidente). – Mais il y a des auteurs qui n'acceptent la doctrine socratique que sur certains points, et rejettent les autres. Que rien ne soit plus fort que la science, ils l'accordent volontiers, mais qu'un homme n'agisse jamais à l'encontre de ce que l'opinion lui présente comme meilleur, ils refusent de l'admettre, et pour cette raison prétendent que l'intempérant n'est pas en possession d'un véritable savoir quand il est asservi à ses plaisirs, mais seulement d'une opinion. Nous répondons que si c'est bien une opinion et non une science, si ce n'est pas une forte conviction qui oppose de la résistance, mais seulement une conviction débile, semblable à celle de l'homme qui hésite entre deux partis, nous ne pouvons que nous montrer indulgent envers celui qui sent fléchir ses opinions en face de puissants appétits ; et pourtant, en fait, la méchanceté ne

rencontre chez nous aucune indulgence, pas plus qu'aucun autre état digne de blâme. – Est-ce alors quand c'est la prudence qui oppose de la résistance ? Car c'est elle le plus fort de tous les états dont nous parlons. Mais cela est absurde : le même homme serait en même temps prudent et intempérant, alors que personne ne saurait prétendre qu'un homme prudent est propre à commettre volontairement les actions les plus viles. En outre, nous avons montré plus haut que l'homme prudent est celui qui est apte à agir (puisque c'est un homme engagé dans les faits particuliers) et qui possède les autres vertus.

[...] En outre, l'homme qui, par conviction, accomplit et poursuit ce qui est agréable et le choisit librement, peut être considéré comme meilleur que celui qui agit de même, non pas par calcul mais par intempérance. Il est plus facile, en effet, de guérir le premier, du fait qu'on peut le persuader de changer de conviction ; au contraire, l'intempérant se verra appliquer le proverbe qui dit : *Quand l'eau vous étouffe, que faut-il boire par-dessus*. Car si l'intempérant avait la conviction qu'il doit [1146b] faire ce qu'il fait, assurément sa conviction une fois modifiée, il cesserait de le faire, mais, en réalité, tout en étant convaincu, il n'en fait pas moins des choses toutes différentes.

Enfin, si l'intempérance a rapport à toutes sortes d'objets, et la tempérance également, quel homme est intempérant purement et simplement ? Personne, en effet, n'a toutes les formes d'intempérance, et pour tant nous disons que certains sont intempérants d'une façon absolue. [...]

### **Livre VII, 5. Solution de l'aporie sur les rapports de la science et de la tempérance**

[...] [1147a] [V]oici encore de quelle façon en nous plaçant sur le terrain des faits, nous pouvons considérer la cause de l'intempérance. [...] Soit, par exemple les prémisses : *il faut goûter à tout ce qui est doux, et : ceci est doux* (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. Quand donc, d'un côté,

réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que tout ce qui est doux est agréable et que ceci est doux (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors, si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisqu'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps) : il en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle [1147b] en quelque sorte ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle. Une autre conséquence en découle encore : la raison pour laquelle on ne peut parler d'intempérance pour les bêtes, c'est qu'elles ne possèdent pas de jugement portant sur les universels, mais qu'elles ont seulement image et souvenir des choses particulières.

Quant à dire comment l'ignorance de l'homme intempérant se résout pour faire place de nouveau à l'état de savoir, l'explication est la même que pour un homme pris de vin ou en sommeil, et n'est pas spéciale à l'état dont nous traitons : nous devons nous renseigner à cet effet auprès de ceux qui sont versés dans la science de la nature.

Mais la dernière prémisse étant une opinion qui à la fois porte sur un objet sensible et détermine souverainement nos actes, cette opinion-là, un homme sous l'empire de la passion, ou bien ne la possède pas du tout, ou bien ne la possède qu'au sens où, comme nous l'avons dit, posséder la science veut dire seulement parler machinalement, à la façon dont l'homme pris de vin récite les vers d'EMPÉDOCLE. Et du fait que le dernier terme n'est pas un universel, ni considéré comme étant un objet de science semblablement à un universel, on est, semble-t-il, amené logiquement à la conclusion que SOCRATE cherchait à établir en effet, ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit, pas plus que ce n'est la vraie science qui est tiraillée par la passion, mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible.

# Désirs naturels et artificiels chez Diogène et Épicure

Simon-Pierre Chevarie Cossette\*

## 1. Diogène et Épicure parmi les philosophes grecs

Certains désirs sont artificiels, d'autres sont naturels. Voilà une division maintes fois utilisée pour prescrire ce qui doit être recherché ou abandonné. C'est entre autres sur cette base argumentative que le discours critique de la « création de besoins », dont l'exemple le plus frappant est sans doute la vente de produits de télécommunications et d'informatique, est articulé.

Pourtant, c'est une question qui, déjà, obsède le philosophe antique, qui tente par tous les moyens de dresser une critique dévastatrice du désir. Chose rare en philosophie, un certain consensus se dégage d'école en école sur le fait que le sage les harnache un à un quand il ne peut tout simplement les éliminer. Invariablement, cette tempérance est un élément central de son bonheur en soi, parce que c'est une vertu, comme chez les Stoïciens, ou pour ses conséquences, parce que cela lui permet de moins souffrir, comme chez les Épicuriens. L'idée est dite et répétée partout et sur tous les tons : mener une vie centrée sur les désirs est aussi vain que de remplir un tonneau troué avec une passoire<sup>1</sup> (Platon), le bonheur passe par un juste milieu (Aristote), il faut vivre en harmonie avec la nature (Zénon de Citium), la vie des humains est facile, mais cette facilité leur échappe à cause de leurs faux besoins (Diogène de Sinope), la vie heureuse est au pouvoir de l'homme qui a le bien ultime en son

---

\* L'auteur est étudiant au Doctorat en philosophie (Université d'Oxford).

<sup>1</sup> *Gorgias* 493e-494a.



pouvoir (Cicéron), il faut fonder son bonheur sur ce qui dépend de nous (Épictète).

Cette obsession pour le désir s'incarne pourtant dans des méthodes bien différentes. D'un côté, Platon et Socrate se refusent à faire appel à la nature pour distinguer le bon du mauvais désir. Dans les dialogues, même si les désirs y sont séparés en catégories<sup>2</sup>, c'est leur ensemble qui est déclaré inapte à guider l'être humain, à l'exception peut-être du désir de la connaissance<sup>3</sup>. Seule la raison a l'étoffe d'une souveraine, car elle peut à la fois choisir la bonne action et nous y guider<sup>4</sup>. Il vaut la peine de souligner qu'autant pour Platon que pour son maître, il est en général peu pertinent de recourir à la nature<sup>5</sup> lorsqu'il est question d'éthique :

[Socrate] ne discutait pas [...] de la nature de toutes choses, comme le faisaient la plupart des autres, en examinant ce qu'il en est de ce que les sophistes appellent le « monde » [...] il faisait même la démonstration que ceux qui réfléchissent à de tels sujets ont perdu la raison<sup>6</sup>.

D'un autre côté, les philosophes hellénistiques en général croient que la nature est un guide fiable lorsqu'il est temps de concevoir de quelle façon l'être humain doit vivre sa vie et plus précisément quel

---

<sup>2</sup> *République*, IX, 571b.

<sup>3</sup> Platon ne le traite pas de la même manière que les autres dans le *Banquet*, même si l'agit toujours d'un manque.

<sup>4</sup> Voir *République*, X, 580d.

<sup>5</sup> La question est plus délicate qu'il n'y paraît, puisque par « nature », il est possible d'inclure aussi bien la nature métaphysique (c'est-à-dire, dans le cas de Platon, les formes intelligibles, et donc le bien) ou de s'en tenir au monde matériel. Néanmoins, poser la question du rôle de la nature dans la construction d'une éthique en usant de la première définition rend la question presque triviale puisqu'à peu près tous les philosophes admettent qu'il faut regarder une nature (celle de normes morales qui existent indépendamment de nous ? celle de constructions sociales ? celle de la nature matérielle ?) pour construire une éthique.

<sup>6</sup> Xénophon, *Mémorables* I 1, 11 16.

genre de désirs devraient être entretenus. Ainsi, Hippolyte rapporte les propos des Stoïciens Zénon et Chrysippe :

[T]out est soumis au destin [...]. Quand un chien est attaché à une charrette, s'il veut la suivre, il est tiré et il la suit, faisant coïncider son acte spontané avec la nécessité ; mais s'il ne veut pas la suivre, il y sera contraint dans tous les cas. De même en est-il avec les hommes : même s'ils ne le veulent pas, ils seront dans tous les cas contraints de suivre leur destin<sup>7</sup>.

Au regard de l'organisation déterminée du monde, le Stoïcien tire une leçon : accepter son destin, faire face aux épreuves sans broncher (d'où l'adjectif « stoïque »), ne pas désirer des situations inatteignables. C'est que « l'esprit du sage est de toute évidence exempt d'affection<sup>8</sup> ». Les actions et états que produisent les passions les plus vives – malveillance, dépression, irascibilité, violence, viol, adultère – sont de véritables maladies<sup>9</sup> et sont, en ce sens, non conformes avec la nature.

Deux Athéniens s'ajoutent à ce groupe qui s'inspire de la nature dans la construction du discours éthique : Diogène de Sinope, le mendiant et cynique que l'on appelle « Le Chien », et Épicure, le fondateur de l'école du même nom et dont la pensée nous est transmise par Lucrèce. L'homme de la rue et celui du jardin font pourtant bande à part à deux titres : premièrement, il y a chez eux une attention particulière au caractère naturel ou non des désirs et des besoins ; deuxièmement, leur attachement pour le monde matériel comme fin de la vie – cela n'est sans doute pas étranger à leur attachement pour la nature – jure avec cet intellectualisme vertueux qu'on retrouve chez l'immense majorité des Stoïciens et chez ceux qui, en général, se réclament de Socrate.

---

<sup>7</sup> Hippolyte, *Réfutation des Hérésies* I, 21 (= SVF II, 875). Les extraits de fragments de philosophes hellénistiques sont tirés de Long A. A. et D. N. Sedley, (1997), *Les Philosophies hellénistiques*.

<sup>8</sup> Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon* V, 2, 3-, 7.

<sup>9</sup> *Stobée*, II, 93, 1-13, [= SVF III, 421].

## 2. Retour aux désirs naturels

### 2.1. *Diogène et le bannissement de la convention*

En parcourant les anecdotes que Diogène Laërce nous a laissées sur son homonyme, on constate que la source du malheur des hommes, c'est, pour Diogène, certaines formes de désirs :

[i] répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre<sup>10</sup>.

C'est sur le socle de cette généalogie du malheur humain – une base similaire qu'adoptera Épicure – que Diogène assoit son impératif : retourner vers la nature et ostraciser la plupart de ses désirs. Desquels Diogène veut-il donc se départir exactement ? Au regard des nombreux fragments qui relatent la déception<sup>11</sup>, voire l'exécration de Diogène à l'égard des conventions, on comprend que la palette des désirs condamnables est vaste. Diogène critique la piété<sup>12</sup>, les normes sexuelles<sup>13</sup>, la trop grande force sociale des symboles<sup>14</sup>, les institutions comme le mariage<sup>15</sup>, les normes de politesse et les restrictions langagières<sup>16</sup>. Bref, il s'agit de bien plus qu'un rejet du luxe : c'est un véritable balayage de tout ce qui est conventionnel. Diogène le cynique « sacrifia les lois à la nature<sup>17</sup> », mais il rejeta aussi tout ce que le fruit de l'interaction humaine peut apporter matériellement : « voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il [Diogène] jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : "un gamin m'a dépassé en frugalité !" »<sup>18</sup>. L'exemple du petit garçon

---

<sup>10</sup> D.L. VI 44 [= SSR V B 322].

<sup>11</sup> D.L. VI 20 [= SSR V B 2].

<sup>12</sup> D.L. VI 37 [= SSR V B 344] ; 42 [= SSR V B 344].

<sup>13</sup> D.L. VI 46 [= SSR V B 147].

<sup>14</sup> D.L. VI 35 [= SSR V B 276].

<sup>15</sup> D.L. VI 29 [= SSR V B 297].

<sup>16</sup> D.L. VI 69 [= SSR V B 473].

<sup>17</sup> D.L. VI 71 [= SSR V B 291].

<sup>18</sup> D.L. VI 37 [= SSR V B 158].

n'est pas anodin ; c'est tout simplement un être non socialisé. Plus généralement, les produits de la civilisation provoquent le malheur, que ce soit l'argent<sup>19</sup>, ou l'économie de marché, qui donne une grande valeur aux choses anodines<sup>20</sup>. Pour Diogène, l'immense majorité de nos désirs est engendrée par la société<sup>21</sup>.

Quels désirs sont donc acceptables ? Les désirs liés à des besoins naturels réduits (nutrition, vêtement, sexualité), mais surtout la liberté, valeur naturelle suprême<sup>22</sup>. Au fil de la lecture des fragments, on voit Diogène éliminer les vêtements luxueux – il double son manteau pour n'avoir à porter qu'un vêtement toute l'année<sup>23</sup> –, la nourriture élaborée ou rare<sup>24</sup>, la soif de gloire et même la maison<sup>25</sup>. Ce faisant, celui qui se nomme lui-même « Le Chien » réalise ce qu'il considère être l'apport premier de la philosophie : s'adapter aux circonstances<sup>26</sup>. Ce sont au final des désirs bien similaires, comme on le verra, à ceux que conservera Épicure qui sont acceptés par Diogène, à la différence que pour Diogène, c'est la liberté inhérente à l'absence de désirs qui est importante, non l'absence même de douleurs.

Diogène, dit-on, prétend qu'est libre celui qui réalise sa nature, c'est-à-dire réintègre *la* nature. Seul l'homme débarrassé de la convention, qui se connaît lui-même dans son état naturel<sup>27</sup>, peut vraiment en réclamer le titre. C'est pour cette raison que Diogène, qui

---

<sup>19</sup> D.L. VI 50 [= SSR V B 228].

<sup>20</sup> D.L. VI 35 [= SSR V B 276].

<sup>21</sup> D'autres penseurs croient plutôt que les désirs sont tous naturels et que c'est leur limitation qui est sociale. C'est ce que défend entre autres Calliclès. Pour une comparaison plus complète avec la vision de Diogène, voir Chevarie-Cossette, S. P. (à paraître), « Tonneau percé, Tonneau habité, Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature ». Sur la question de savoir s'il est suffisant d'être non socialisé pour n'avoir aucun désir artificiel, voir Tremblay, U. G. (2013), « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope ».

<sup>22</sup> D.L. VI 71 [= SSR V B 291].

<sup>23</sup> D.L. VI 22 [= SSR V B 174].

<sup>24</sup> D.L. VI 37, 44 [= SSR V B 158, 322].

<sup>25</sup> D.L. VI 104 [= SSR V A 135].

<sup>26</sup> D.L. VI 63 [= SSR V B 360].

<sup>27</sup> Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, p. 36.

se met en quête de l'humain idéal, ne le trouve nulle part : il le cherche en plein jour avec une lanterne<sup>28</sup>, parmi une foule où il ne voit que des déchets<sup>29</sup>, aux Jeux olympiques et au bain public où la foule était grande, mais les hommes peu nombreux<sup>30</sup>, dans toute la Grèce où il ne trouve aucun homme de bien<sup>31</sup>.

## 2.2. *Épicure et le retour à la sobriété*

Une lecture sommaire de certaines lettres d'Épicure<sup>32</sup> suffit à nous montrer qu'il nous convie, non à prendre part à cette vie de banquet qu'on lui attribue trop souvent<sup>33</sup>, mais à faire le ménage au sein de nos désirs, car c'est là une source importante de nos malheurs. Cet impératif de débroussaillage des désirs peut s'appuyer sur le raisonnement épicurien suivant. D'abord, le bonheur est défini en termes de plaisir. Puis, le plaisir signifie lui-même l'absence de douleur physique et morale<sup>34</sup>. Or, même si aucun plaisir n'est mauvais en lui-même, les causes de ces plaisirs peuvent entraîner de la douleur, à court ou à long terme<sup>35</sup>. Conséquemment, il vaut parfois la peine d'éviter un plaisir ou d'accepter une douleur – sur ce point, Épicure rappelle Diogène et l'importance de l'entraînement<sup>36</sup> – par une évaluation des conséquences à plus long terme<sup>37</sup>. Celui qui a la jambe gangrénée ferait mieux de se faire couper la jambe, même si cela occasionne une douleur sur le coup. Comme cette évaluation ne se fait pas instinctivement, il faut faire preuve de prudence – c'est la

---

<sup>28</sup> D.L. VI 41 [= SSR V B 272].

<sup>29</sup> D.L. VI 32 [= SSR V B 278].

<sup>30</sup> D.L. VI 40 ; 60 [= SSR V B 274 ; 273].

<sup>31</sup> D.L. VI 27 [= SSR V B 280].

<sup>32</sup> Nous nous concentrerons sur la *Lettre à Ménécée*, entièrement reproduite dans ce recueil.

<sup>33</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132, (4). Les extraits proviennent de Long A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les Philosophies hellénistiques*.

<sup>34</sup> *Doctrines capitales*, 3-4.

<sup>35</sup> *Doctrines capitales*, 8.

<sup>36</sup> *Sentences vaticanes*, 73.

<sup>37</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132 (3).

source de toutes les autres vertus chez les Épicuriens<sup>38</sup> –, user de la raison et donc rejeter une certaine compréhension courante des plaisirs à désirer :

[c]ar ce qui produit la vie agréable, ce ne sont pas les beuveries, les banquets, le sexe avec les garçons et les femmes, les poissons et autres mets d'une table coûteuse, mais le raisonnement sobre qui recherche les causes de tout choix et de tout refus, et qui bannit les opinions dont les âmes reçoivent le plus grand trouble<sup>39</sup>.

On comprend mieux que comme pour Platon dans la *République*, Épicure croie qu'il y a péril en la demeure dès lors que les désirs et les plaisirs qui y sont associés sont mis sur un pied d'égalité. Le grand danger qui guette aussi bien l'homme « démocratique » (celui qui accorde une voix égale à tous ses désirs et qui utilise le hasard dans ses choix<sup>40</sup>) pour Platon que le jeune homme chez Épicure, c'est bel et bien cette manière de faire reposer le choix des désirs souhaitables sur un coup de dés<sup>41</sup> et de poursuivre des désirs qui dépendent de « causes indéterminées<sup>42</sup> » (c'est-à-dire du hasard des circonstances).

La philosophie d'Épicure est bien plus méthodique que celle de Diogène le cynique et avant de procéder à la discrimination des désirs, encore faut-il les classer en catégories. Épicure nous offre une véritable typologie des désirs, qu'il articule selon les divisions suivantes. D'abord, il effectue une première division entre désirs naturels et non naturels (« vides »). Épicure rejette entièrement cette dernière catégorie de désirs, tout simplement parce que ceux-ci sont plus difficiles à obtenir et donc qu'il y a un risque de se rendre dépendant de quelque chose dont l'absence peut nous décevoir<sup>43</sup>. À partir du moment où l'on comprend que le plaisir est absence de douleur, il faut choisir si on favorisera les plaisirs en mouvement (ce qui est plaisant au sens commun du terme) et les plaisirs fixes (la

---

<sup>38</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132 (6).

<sup>39</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132 (5).

<sup>40</sup> *République*, 557b-557c.

<sup>41</sup> *Sentences vaticanes*, 17.

<sup>42</sup> *Sentences vaticanes*, 81.

<sup>43</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132, (4).

simple absence de douleur). Pour Épicure, introduire une variété dans les plaisirs (exiger plusieurs plaisirs en mouvement) peut être dangereux : d'abord, les plaisirs en mouvement sont plus difficiles à obtenir et donc peuvent entraîner des attentes déraisonnables ; ensuite, ces plaisirs peuvent être artificialisés et donc perdre leur limite naturelle (par exemple, le fait de satisfaire sa soif peut devenir le désir des beuveries). Il est intéressant de remarquer qu'en général la division entre plaisirs naturels et non naturels n'est donc pas étanche : certains besoins naturels peuvent être transformés en besoins non naturels par des opinions vides qui les rendent insatiables<sup>44</sup>, que ce soit lorsqu'on oublie les limites de la faim<sup>45</sup> ou des rapports sexuels.

Épicure procède ensuite à une seconde division au sein des désirs naturels entre nécessaires et non nécessaires (ou « seulement naturels<sup>46</sup> »). Les plaisirs naturels non nécessaires n'ont pas forcément à être limités, mais il faut être vigilant, car ceux-ci créent souvent plus de mal que de bien (c'est le cas des désirs sexuels<sup>47</sup>). Les désirs naturels nécessaires sont composés des désirs nécessaires à la vie, par exemple manger et boire ; des désirs nécessaires au bien-être, se loger et avoir des vêtements ; enfin, des désirs nécessaires au bonheur, c'est-à-dire la pratique de la philosophie pour éliminer les troubles de l'âme. Ce sont donc ces désirs seuls, dont l'absence nous ferait souffrir, qu'il faut préserver.

Pourquoi élaborer une telle division, s'empêtrer dans la question de la nature pour déterminer quels désirs doivent être suivis ou non ? Pour Épicure, le *télos* (le principe et la fin) de l'existence heureuse<sup>48</sup> est le plaisir et c'est la nature qui nous l'indique et que nous devons suivre. La façon la plus évidente de distinguer, parmi les désirs, le bon grain de l'ivraie est alors de déterminer quels désirs sont naturels ou non. Le commandement qui s'ensuit est donc de « ramener chacune de ses actions à la fin de la nature<sup>49</sup> ».

---

<sup>44</sup> *Doctrines capitales*, 30.

<sup>45</sup> *Sentences vaticanes*, 59.

<sup>46</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132, (1).

<sup>47</sup> *Sentences vaticanes*, 51.

<sup>48</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132 (2).

<sup>49</sup> *Doctrines capitales*, 25.

### 3. Vers un bonheur matériel

#### 3.1. *Anti-intellectualisme et modèle animal chez Diogène*

Selon les témoignages que nous en avons, Diogène ne semble pas avoir élaboré de métaphysique<sup>50</sup> et encore moins ne l'a-t-on vu parler de différentes parties de l'âme. Il semble que, pour lui, l'homme est un, corps et esprit<sup>51</sup>. Rien d'étonnant, alors, à ce qu'il n'idéalise pas un mode de vie intellectuel comme le fait Platon (*République*). En fait, pour le philosophe de Sinope en exil, tout porte plutôt à croire que le désir du savoir peut mener aux mêmes excès que les désirs plus matériels qu'il critique<sup>52</sup>. Autrement dit, la philosophie traditionnelle et les écoles<sup>53</sup>, mais aussi les livres<sup>54</sup> et les sciences<sup>55</sup> constituent trop souvent des lubies qui écartent l'humain de la vraie vocation de la philosophie : devenir heureux. Le désir de « connaître pour connaître » que Platon décrit comme le propre du philosophe dans le *Banquet* n'est plus reconnu comme un désir légitime pour le cynique<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 54. Ugo Gilbert Tremblay (Tremblay, U. G. (2013), « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope », p. 189) suggère au contraire qu'il y a une forme de métaphysique chez Diogène parce que, comme la nature observée n'est pas celle qui, au final, est choisie, il y a utilisation d'une réalité « métaphysique », la nature étant comme doublée. Est-ce à dire que le cinéaste, l'illusionniste et le schizophrène sont métaphysiciens ? Voilà qui nous semble être bien trop peu exigeant, mais tout comme le mot nature, celui de métaphysique a sans doute des résonances différentes selon les traditions.

<sup>51</sup> Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërte VI 70-71*, p. 212.

<sup>52</sup> Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », p. 233-234.

<sup>53</sup> D.L. VI 24 ; 40 [= SSR V B 487 ; 63].

<sup>54</sup> D.L. VI 48 [= SSR V B 118].

<sup>55</sup> D.L. VI 73 [= SSR V B 370].

<sup>56</sup> Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 64.



Au contraire, la pratique d'une philosophie centrée sur le quotidien de l'humain met l'accent sur les incohérences des intellectuels et de leurs discours :

[i] trouvait étrange que les grammairiens fassent tant de recherches sur les défauts d'Ulysse tout en ignorant leur propre malice. Et il s'étonnait aussi de voir [...] les mathématiciens fixer leurs regards sur le soleil et la lune, mais ne pas remarquer ce qui se passe à leurs pieds ; les orateurs mettre tout leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout<sup>57</sup>.

Il y a donc peu à espérer du discours proprement théorique. C'est là une différence marquée par rapport à Épicure, pour qui la philosophie, bien qu'elle vise le bonheur<sup>58</sup>, sert à écarter les troubles de l'esprit en permettant de comprendre la nature du monde et ses lois, mais aussi celle des dieux<sup>59</sup>, qu'il faut se refuser à croire interventionnistes.

Au contraire, la connaissance s'acquiert pour Diogène par l'expérience quotidienne<sup>60</sup>. Cet élément permet de montrer d'une deuxième manière que le bonheur que désire Diogène est foncièrement « matériel », comme chez Épicure, au final. Pour Diogène, on l'a vu, il faut se débarrasser d'une bonne partie des désirs pour atteindre la liberté nécessaire au bonheur. Une autre façon d'exprimer cette idée est de rappeler l'importance que Diogène accorde à l'autarcie, l'autosuffisance. Or, l'autarcie que préconise Diogène est – comme chez Xénophon et contrairement à chez Platon<sup>61</sup> – matérielle. Cela signifie que le sage qui entend atteindre l'autarcie ne doit pas dépendre matériellement d'autrui. Diogène a tellement pris au pied de la lettre cette maxime qu'on peut, semble-t-

---

<sup>57</sup> D.L. VI 27-28 [= SSR V B 374].

<sup>58</sup> *Lettre à Ménécée*, 122, (1).

<sup>59</sup> *Doctrines capitales*, 11-13.

<sup>60</sup> Husson, S. 2011, *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 64.

<sup>61</sup> Sur le sujet, voir Dorion, L.-A. (à paraître), *Autarkeia. L'idéal d'autosuffisance chez Socrate et les Cyniques*.

il, justifier par là qu'on ait dit de lui qu'il était un « Socrate devenu fou<sup>62</sup> ».

La diminution des désirs contribue à l'atteinte de cette autarcie, mais pour y arriver, il faut accroître la résistance du corps. C'est en ce sens encore que la philosophie de Diogène est centrée sur le corps et sur son entraînement, son ascèse :

[r]ien, disait-il, n'a de chance de réussir dans la vie sans entraînement, et c'est l'entraînement qui est capable de tout surmonter. Il faut donc préférer à des efforts inutiles ceux que recommande la nature pour en arriver à vivre heureux : c'est par leur bêtise même que les hommes se rendent malheureux. En effet, le mépris du plaisir lui-même est très agréable quand on s'y est entraîné [...]. Voilà quels étaient ses discours et il les démontrait en actes [...] n'accordant jamais à la coutume le poids qu'il donnait aux valeurs naturelles : en ses propres mots, il menait le genre de vie qui avait caractérisé Héraclès quand il mettait la liberté au-dessus de tout<sup>63</sup>.

Le retour aux sources se manifeste donc, contrairement à ce qu'on verra chez Épicure, par un rejet du plaisir : par exemple, Diogène se roule dans le sable brûlant et marche pieds nus dans la neige pour accroître sa résistance<sup>64</sup>. Mais le plaisir n'est pas rejeté pour lui-même et c'est sur ce point qu'Épicure et Diogène se ressemblent : certains plaisirs doivent être laissés de côté parce que les rechercher revient à se mettre dans une position où il est plus difficile d'être satisfait et donc heureux. Cet exercice doit être constant : il faut reconquérir sans cesse notre humanité<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> D.L. VI 54. Pour le Socrate décrit dans les dialogues de Platon, l'autarcie recherchée est certainement différente de celle de laquelle Diogène est en quête : il est plutôt question d'apprendre à connaître et à se séparer des émotions qui nous ramènent au monde sensible que de pouvoir marcher pieds nus dans la neige !

<sup>63</sup> D.L. VI 71 [= SSR V B 291].

<sup>64</sup> D.L. VI 23 ; 34 [= SSR V B 174 ; 176].

<sup>65</sup> Adams, J.-L. (1945), « The Law of Nature in Greco-Roman Thought », p. 10.

Un dernier aspect de la philosophie du désir de Diogène qui la rend si « matérielle » et liée à la nature, c'est très certainement la place que le Cynique accorde au modèle animal. Nous ne glisserons que quelques mots sur le sujet. Diogène s'inspire directement de l'observation de plusieurs animaux : une souris<sup>66</sup>, un escargot<sup>67</sup> et des souris<sup>68</sup> ; il se fait nommer « le chien » et se plaît à « aboyer » après les passants<sup>69</sup> ; il utilise un hareng pour briser les conventions<sup>70</sup> ; et meurt apparemment en tentant de manger un poulpe cru<sup>71</sup>. Cette proximité avec l'animal sert de garantie à Diogène, lui assurant que sa quête n'est pas éperdue. La rencontre avec l'animal est une première occasion de réaliser que les conditions objectives du bonheur sont déjà présentes à l'être humain. Or, Diogène ne se contente pas de cette première entrevue avec le monde des bêtes puisqu'il porte fièrement le nom de chien, témoignant ainsi de son indifférence, de son impudeur, de sa vigilance, de sa simplicité et de sa fidélité<sup>72</sup>. L'animalité est donc au cœur même de sa philosophie, cette animalité qui, tout comme l'enfance, fait écran à la convention. Par là, Diogène prend également ses distances par rapport à Socrate, qu'il associe à la mollesse<sup>73</sup>, mollesse qui, précisément, est le propre de ceux qui se laissent guider par les normes sociales. De fait, jamais Socrate ne pourrait voir en l'animal sauvage un réel modèle<sup>74</sup>.

---

<sup>66</sup> D.L. VI 22 [= SSR V B 172].

<sup>67</sup> *Lettre 16* [= SSR B 546].

<sup>68</sup> D.L. VI 40 [= SSR V B 173].

<sup>69</sup> D.L. VI 44 ; 33 [= SSR V B 50 ; 144].

<sup>70</sup> D.L. VI 36 [= SSR V B 367].

<sup>71</sup> D.L. VI 76 [= SSR V B 94].

<sup>72</sup> Hotes, M. (2014), « Du chien au philosophe : L'analogie du chien chez Diogène et Platon », p. 14-21.

<sup>73</sup> Élien, *Histoire variée*, IV 11 [= SSR V B 256].

<sup>74</sup> On peut objecter à cela la comparaison du philosophe et du chien dans la *République*, mais si de nombreux auteurs considèrent ce passage ou bien comme ironique ou comme métaphorique, la comparaison ne s'effectue pas, de toute façon, entre le chien sauvage et le philosophe, mais entre ce qu'il y a de domestique chez le chien et le meilleur côté de l'humain (*cf.* Hotes, M. (2014), « Du chien au philosophe : L'analogie du chien chez Diogène et Platon », p. 21-29).

Bref, la philosophie du désir de Diogène est loin de celle d'un désir de transcendance ; elle en fait l'économie<sup>75</sup> en proposant une « voie rapide », matérielle et concrète, vers le bonheur<sup>76</sup>. Quatre raisons nous ont amené à défendre cette thèse : l'anti-intellectualisme de Diogène, sa valorisation de l'expérience quotidienne comme seule source de connaissance, sa focalisation sur l'autarcie matérielle et sur les épreuves physiques, enfin, son recours à l'animal comme modèle de la vie heureuse.

### 3.2. *Le matérialisme épicurien*

Cette philosophie du désir pratique, non transcendante, matérielle est également le propre de la philosophie d'Épicure. Cela est rendu manifeste par au moins trois indices. Le premier est que, chez Épicure, le plaisir et son caractère naturel jouent un rôle fondamental qui témoigne d'une priorité épistémique accordée à l'accès au monde par les sens :

[l]e plaisir est le bien premier et connaturel ; c'est à partir de lui que nous entreprenons tout choix et tout rejet, et c'est à lui que nous revenons en utilisant le sentiment comme règle pour juger de toute chose bonne<sup>77</sup>.

Nul besoin de vérifier si le plaisir doit être recherché ou non, car la nature nous le confirme déjà<sup>78</sup> (en ayant comme fin le plaisir). Le désir est carrément sanctionné par la nature.

Un second indice repose dans le matérialisme radical d'Épicure qui lui permet, en se débarrassant des idées comme la survie de l'âme après la mort et de l'idée selon laquelle les dieux contrôlent la nature<sup>79</sup>, de diminuer l'anxiété humaine. L'élimination de la peur et

---

Pour un autre exemple d'usage (dépréciatif, cette fois) de la figure de l'animal chez Socrate, voir *République* (372a-e).

<sup>75</sup> Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Préface », p. 15.

<sup>76</sup> D.L. VI 78 [= *JSR* V B 108].

<sup>77</sup> *Lettre à Ménécée*, 127-132, (2).

<sup>78</sup> Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 29-32, 37-39.

<sup>79</sup> Lucrèce, II, 1052-1104, (3).

des désirs correspondants – le désir de ne pas mourir, par exemple – assure la poursuite saine des plaisirs qui leur sont destinés par la nature<sup>80</sup>. C'est là une métaphysique qui n'est pas explicitement endossée par Diogène, mais qui, au final, a des effets similaires à la supposée absence de métaphysique du Cynique.

Le lecteur attentif découvrira un troisième indice dans le fait que non seulement les vertus, mais aussi la philosophie ont pour Épicure un rôle strictement instrumental. D'un côté, la vertu n'est recherchée que parce qu'elle apporte la paix intérieure à celui qui la pratique – il n'y a aucune considération pour les autres dans le calcul – ; d'un autre côté, la philosophie est pratiquée simplement pour supprimer les causes d'anxiété, non par amour du savoir pour lui-même<sup>81</sup>. Un exemple paradigmatique de cette fonction est le quadruple remède de Philodème : « Dieu n'est pas à craindre, la mort ne crée pas de soucis. Et, alors que le bien est facile à obtenir, le mal est facile à supporter<sup>82</sup> ». La philosophie comme médecine de l'âme est en même temps une philosophie sérieuse, qui ne contenterait jamais d'approuver l'opinion<sup>83</sup>. Épicure a une attitude critique face au savoir qui rappelle celle de Diogène, mais qui reste nettement moins radicale :

[Il]a philosophie de la nature ne fait pas des vantards, des artistes du verbe, ni des gens qui étalent la culture qu'aime tant la multitude, mais des gens modestes et autosuffisants, fiers de leurs propres biens et non de ceux qui se rapportent aux choses qui leur sont extérieures<sup>84</sup>.

La philosophie du désir d'Épicure est donc matérielle : reposant toute entière sur la priorité de la nature, une nature toute matérielle et sans directeurs, une nature strictement matérielle qu'on peut découvrir par l'exercice d'une philosophie pratique.

---

<sup>80</sup> Konstan, D. (2014), « Epicurus ».

<sup>81</sup> *Doctrines capitales*, 11-13.

<sup>82</sup> Philodème, *Contre les sophistes*, IV, 9-14.

<sup>83</sup> *Sentences vaticanes*, 29, 54.

<sup>84</sup> *Sentences vaticanes*, 45.

#### 4. Conclusion

Côte à côte, Diogène de Sinope et Épicure défendent la nomination de la nature comme juge suprême du tribunal des désirs. C'est à un magistrat décidément sévère qu'ils ont confié cette tâche que toute la philosophie grecque voulait voir effectuée. Aussi, sans étonnement, nous voyons que le verdict que nos deux philosophes ont décodé dans le jugement de la nature est la condamnation à l'exil de tous les désirs qui, de près ou de loin, ne sont pas en harmonie avec le juge lui-même. Sans surprise, il y a quelques dissidences interprétatives et si des deux côtés on peut voir un discours philosophique pragmatique, un rôle premier accordé à la nature dans la découverte de nouveaux savoirs, et l'élimination des mêmes désirs, il y a tout de même divergence dans l'appel à une métaphysique ou à un modèle animal, dans la variation de la critique de l'intellectualisme et de la convention. Il est commode qu'Épicure et Diogène n'aient jamais été à la recherche d'un consensus parfait.

#### Bibliographie

- Adams, J.-L. (1945), «The Law of Nature in Greco-Roman Thought», *The Journal of Religion*, vol. 25, p. 97-118.
- Brisson, L. (1995), *Platon : Banquet*, Paris, Flammarion, 272 p.
- Chevarie-Cossette, S. P. (2013), «Deux formes de naturalisme antique : la nature comme fondement d'éthiques contradictoires», dans É. Litalien *et al.* (2013), *Peut-on tirer une éthique de l'étude de la nature ?*, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, p. 103-112.
- Chevarie-Cossette, S. P. (à paraître), «Tonneau percé, tonneau habité – Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature», *Philosophie antique*.
- Dorion, L.-A. (2000), *Xénophon : Les Mémorables*, Paris, Les Belles Lettres, 174 p.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërte VI 70-71*, Paris, Vrin, 292 p.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), «Avant-propos : Les Cyniques et la falsification de la monnaie», dans L. Paquet (dir.) *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Livre de Poche, p. 5-41.

- Hotes, M. (2014), « Du chien au philosophe : l'analogie du chien chez Diogène et Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 32, p. 3-33.
- Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 235 p.
- Konstan, D. (2014), « Epicurus », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2014, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/epicurus/>, consulté le 22/12/2014
- Leroux, G. (2002), *Platon : République*, Paris, Flammarion, 801 p.
- Long A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les Philosophies hellénistiques*, trad. L. Brunschwig et P. Pellegrin, 3 vol., Paris, GF.
- Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », *Revue de Théologie et de philosophie*, vol. 115, p. 233-246.
- Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Livre de Poche, 352 p.
- Tremblay, U. G. (2013), « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope », *Ithaque*, vol. 12, p. 161- 192.

# Lettre à Ménécée<sup>1</sup>

Épicure

Quand on est jeune il ne faut pas remettre à philosopher, et quand on est vieux il ne faut pas se lasser de philosopher. Car jamais il n'est trop tôt ou trop tard pour travailler à la santé de l'âme. Or celui qui dit que l'heure de philosopher n'est pas encore arrivée ou est passée pour lui, ressemble à un homme qui dirait que l'heure d'être heureux n'est pas encore venue pour lui ou qu'elle n'est plus. Le jeune homme et le vieillard doivent donc philosopher l'un et l'autre, celui-ci pour rajeunir au contact du bien, en se remémorant les jours agréables du passé ; celui-là afin d'être, quoique jeune, tranquille comme un ancien en face de l'avenir. Par conséquent il faut méditer sur les causes qui peuvent produire le bonheur puisque, lorsqu'il est à nous, nous avons tout, et que, quand il nous manque, nous faisons tout pour l'avoir.

Attache-toi donc aux enseignements que je n'ai cessé de te donner et que je vais te répéter ; mets-les en pratique et médite-les, convaincu que ce sont là les principes nécessaires pour bien vivre. Commence par te persuader qu'un dieu est un vivant immortel et bienheureux, te conformant en cela à la notion commune qui en est tracée en nous. N'attribue jamais à un dieu rien qui soit en opposition avec l'immortalité ni en désaccord avec la béatitude ; mais regarde-le toujours comme possédant tout ce que tu trouveras capable d'assurer son immortalité et sa béatitude. Car les dieux existent, attendu que la connaissance qu'on en a est évidente.

Mais, quant à leur nature, ils ne sont pas tels que la foule le croit. Et l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule : c'est celui qui attribue aux dieux ce que leur prêtent les opinions de la foule. Car les affirmations de la foule sur les dieux ne sont pas des prénotions, mais bien des présomptions fausses. Et ces présomptions fausses font que les dieux sont censés être pour les méchants la source des

---

<sup>1</sup> Traduction d'Octave Hamelin (1910).



plus grands maux comme, d'autre part, pour les bons la source des plus grands biens. Mais la multitude, incapable de se déprendre de ce qui est chez elle et à ses yeux le propre de la vertu, n'accepte que des dieux conformes à cet idéal et regarde comme absurde tout ce qui s'en écarte.

Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité. Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie il n'y a rien de redoutable. On prononce donc de vaines paroles quand on soutient que la mort est à craindre, non pas parce qu'elle sera douloureuse étant réalisée, mais parce qu'il est douloureux de l'attendre. Ce serait en effet une crainte vaine et sans objet que celle qui serait produite par l'attente d'une chose qui ne cause aucun trouble par sa présence.

Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. Donc la mort n'existe ni pour les vivants ni pour les morts, puisqu'elle n'a rien à faire avec les premiers, et que les seconds ne sont plus. Mais la multitude tantôt fuit la mort comme le pire des maux, tantôt l'appelle comme le terme des maux de la vie. Le sage, au contraire, ne fait pas fi de la vie et il n'a pas peur non plus de ne plus vivre : car la vie ne lui est pas à charge, et il n'estime pas non plus qu'il y ait le moindre mal à ne plus vivre. De même que ce n'est pas toujours la nourriture la plus abondante que nous préférons, mais parfois la plus agréable, pareillement ce n'est pas toujours la plus longue durée qu'on veut recueillir, mais la plus agréable. Quant à ceux qui conseillent aux jeunes gens de bien vivre et aux vieillards de bien finir, leur conseil est dépourvu de sens, non seulement parce que la vie a du bon même pour le vieillard, mais parce que le soin de bien vivre et celui de bien mourir ne font qu'un. On fait pis encore quand on dit qu'il est bien de ne pas naître, ou, « une fois né, de franchir au plus vite les portes de l'Hadès ». Car si l'homme qui tient ce langage est convaincu, comment ne sort-il pas de la vie ? C'est là en effet une

chose qui est toujours à sa portée, s'il veut sa mort d'une volonté ferme. Que si cet homme plaisante, il montre de la légèreté en un sujet qui n'en comporte pas. Rappelle-toi que l'avenir n'est ni à nous ni pourtant tout à fait hors de nos prises, de telle sorte que nous ne devons ni compter sur lui comme s'il devait sûrement arriver, ni nous interdire toute espérance, comme s'il était sûr qu'il dût ne pas être.

Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour la tranquillité du corps, les autres pour la vie même. Et en effet une théorie non erronée des désirs doit rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. Car nous faisons tout afin d'éviter la douleur physique et le trouble de l'âme. Lorsqu'une fois nous y avons réussi, toute l'agitation de l'âme tombe, l'être vivant n'ayant plus à s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. Nous n'avons en effet besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; et quand nous n'éprouvons pas de douleur nous n'avons plus besoin du plaisir. C'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. En effet, d'une part, le plaisir est reconnu par nous comme le bien primitif et conforme à notre nature, et c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter ; d'autre part, c'est toujours à lui que nous aboutissons, puisque ce sont nos affections qui nous servent de règle pour mesurer et apprécier tout bien quelconque si complexe qu'il soit. Mais, précisément parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent ; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque, après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les surpasse. Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée.

En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés par une comparaison des avantages et des inconvénients à attendre. Car le plaisir est toujours le bien, et la douleur le mal ; seulement il y a des cas où nous traitons le bien comme un mal, et le mal, à son tour, comme un bien. C'est un grand bien à notre avis que de se suffire à soi-même, non qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que si l'abondance nous manque, nous sachions nous contenter du peu que nous aurons, bien persuadés que ceux-là jouissent le plus vivement de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est aisé à se procurer, tandis que ce qui ne répond pas à un désir naturel est malaisé à se procurer. En effet, des mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux si toute la douleur causée par le besoin est supprimée, et, d'autre part, du pain d'orge et de l'eau procurent le plus vif plaisir à celui qui les porte à sa bouche après en avoir senti la privation. L'habitude d'une nourriture simple et non pas celle d'une nourriture luxueuse, convient donc pour donner la pleine santé, pour laisser à l'homme toute liberté de se consacrer aux devoirs nécessaires de la vie, pour nous disposer à mieux goûter les repas luxueux, lorsque nous les faisons après des intervalles de vie frugale, enfin pour nous mettre en état de ne pas craindre la mauvaise fortune. Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble. Car ce n'est pas une suite ininterrompue de jours passés à boire et à manger, ce n'est pas la jouissance des jeunes garçons et des femmes, ce n'est pas la saveur des poissons et des autres mets que porte une table somptueuse, ce n'est pas tout cela qui engendre la vie heureuse, mais c'est le raisonnement vigilant, capable de trouver en toute circonstance les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter, et de rejeter les vaines opinions d'où provient le plus grand trouble des âmes. Or, le principe de tout cela et par conséquent le plus grand des biens, c'est la prudence. Il faut donc la mettre au-dessus de la philosophie même, puisqu'elle est faite pour être la source de toutes les vertus, en nous enseignant qu'il n'y a pas moyen de vivre agréablement si l'on ne vit pas avec prudence, honnêteté et

justice, et qu'il est impossible de vivre avec prudence, honnêteté et justice si l'on ne vit pas agréablement. Les vertus en effet, ne sont que des suites naturelles et nécessaires de la vie agréable et, à son tour, la vie agréable ne saurait se réaliser en elle-même et à part des vertus.

Et maintenant y a-t-il quelqu'un que tu mettes au-dessus du sage ? Il s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte en face de la mort ; il a su comprendre quel est le but de la nature ; il s'est rendu compte que ce souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité, qu'en revanche le mal le plus extrême est étroitement limité quant à la durée ou quant à l'intensité ; il se moque du destin, dont certains font le maître absolu des choses. Il dit d'ailleurs que, parmi les événements, les uns relèvent de la nécessité, d'autres de la fortune, les autres enfin de notre propre pouvoir, attendu que la nécessité n'est pas susceptible qu'on lui impute une responsabilité, que la fortune est quelque chose d'instable, tandis que notre pouvoir propre, soustrait à toute domination étrangère, est proprement ce à quoi s'adressent le blâme et son contraire. Et certes mieux vaudrait s'incliner devant toutes les opinions mythiques sur les dieux que de se faire les esclaves du destin des physiciens, car la mythologie nous promet que les dieux se laisseront fléchir par les honneurs qui leur seront rendus, tandis que le destin, dans son cours nécessaire, est inflexible ; il n'admet pas, avec la foule, que la fortune soit une divinité – car un dieu ne fait jamais d'actes sans règles –, ni qu'elle soit une cause inefficace : il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux ; enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné – ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu de jugements sains. Médite donc tous ces enseignements et tous ceux qui s'y rattachent, médite-les jour et nuit, à part toi et aussi en commun avec ton semblable. Si tu le fais, jamais tu n'éprouveras le moindre trouble en songe ou éveillé, et tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car un homme qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel.



# Sentences Vaticanes<sup>1</sup>

## Épicure

1. Ce qui est bienheureux et immortel ne s'embarrasse de rien, il ne fatigue point les autres ; la colère est indigne de sa grandeur, et les bienfaits ne sont point du caractère de sa majesté, parce que toutes ces choses ne sont que le propre de la faiblesse.

2. La mort n'est rien à notre égard ; ce qui est une fois dissolu n'a point de sentiment, et cette privation de sentiment fait que nous ne sommes plus rien.

3. Ce qui dans la chair est souffrant ne dure pas : en effet sa pointe extrême est présente un très court instant, tandis que ce qui dans la chair, est seulement en excès par rapport à ce qui éprouve le plaisir, s'en trouve concomitant un faible nombre de jours ; et dans le cas des maladies chroniques, ce qui dans la chair, ressent du plaisir est plus important que ce qui est souffrant.

4. Toute douleur peut facilement être méprisée : celle qui a la souffrance intense a la durée brève, celle qui dure dans la chair a la souffrance faible.

5. Si le corps est attaqué d'une douleur violente, le mal cesse bientôt ; si au contraire elle devient languissante par le temps de sa durée, il en reçoit sans doute quelque plaisir ; aussi la plupart des maladies qui sont longues ont des intervalles qui nous flattent plus que les maux que nous endurons ne nous inquiètent.

6. Il est impossible que celui qui a violé, à l'insu des hommes, les conventions qui ont été faites pour empêcher qu'on ne fasse du mal ou qu'on n'en reçoive, puisse s'assurer

---

<sup>1</sup> Il s'agit de 81 aphorismes découverts au Vatican en 1888, d'où leur nom.

que son crime sera toujours caché ; car, quoiqu'il n'ait point été découvert en mille occasions, il peut toujours douter que cela puisse durer jusqu'à la mort.

7. Il est difficile, pour qui commet l'injustice, de rester caché, mais avoir la certitude de continuer à le rester, cela est possible.

8. Les biens qui sont tels par la nature sont en petit nombre et aisés à acquérir, mais les vains désirs sont insatiables.

9. La nécessité est un mal, mais il n'y a aucune nécessité de vivre avec la nécessité.

10. Tout en ayant une nature mortelle et en disposant d'un temps limité, tu t'es élevé grâce aux raisonnements sur la nature jusqu'à l'illimité et l'éternité, et tu as observé : ce qui est, ce qui sera et ce qui a été

11. Chez la plupart des hommes, ce qui est en repos est engourdi, ce qui est un mouvement est enragé.

12. La vie juste est la plus dépourvue de trouble, la vie injuste est remplie par le plus grand trouble.

13. Parmi les choses dont la sagesse se munit pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup la plus importante est la possession de l'amitié.

14. Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie ; la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé.

15. De même que nous apprécions les coutumes, celles qui nous sont propres, qu'elles soient bonnes et enviées par les autres hommes ou non, ainsi faut-il faire avec celles de nos voisins, s'ils sont équitables à notre égard.

16. Personne, voyant le mal, ne le choisit, mais attiré, comme par le bien, vers le mal plus grand que lui, on est pris au piège.

17. Ce n'est pas le jeune qui est bienheureux, mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude.

18. Si l'on supprime la vue, et les rencontres, et la vie ensemble, la passion amoureuse disparaît.

19. Le vieux oublieux du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui.

20. Parmi les désirs, les uns sont naturels et nécessaires, les autres ne sont ni naturels ni nécessaires, mais proviennent d'une opinion vide.

21. Il ne faut pas faire violence à la nature, mais la persuader : nous la persuaderons en contentant les désirs nécessaires, et aussi les désirs naturels s'ils ne sont pas nuisibles, mais en repoussant durement les nuisibles.

22. Si le plaisir du corps devait être sans bornes, le temps qu'on en jouit le serait aussi.

23. Toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement de l'utilité.

24. Les visions des rêves n'ont pas reçu en partage la nature divine ni non plus le pouvoir divinatoire, mais elles se produisent suivant l'impact des simulacres.

25. La pauvreté, mesurée à la fin de la nature, est grande richesse ; la richesse sans la limite est grande pauvreté.

26. Il faut voir nettement que le discours abondant et le discours bref tendent vers le même « but ».

27. Dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien avec peine, vient le fruit ; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble.

28. Il ne faut approuver ni qui est trop prompt à l'amitié, ni qui est trop lent : car il faut être prêt même à s'exposer hardiment au danger, en faveur de l'amitié.

29. Pour ma part, je préférerais, usant de la liberté de parole de celui qui étudie la nature, dire prophétiquement les choses utiles à tous les hommes, même si personne ne devait me comprendre, plutôt que, en donnant mon assentiment aux opinions reçues, récolter la louange qui tombe en abondance, venant des nombreux.



30. Certains tout au long de leur vie, préparent ce qui les fera vivre, sans voir en même temps que l'on nous a versé à tous la pharmacie de la naissance, qui est mortelle.

31. A l'égard de toutes les autres choses, il est impossible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles.

32. La vénération pour le sage est un grand bien pour qui le vénère.

33. Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut lutter pour le bonheur.

34. Nous ne recevons pas autant d'aide, de la part des amis, de l'aide qui nous vient d'eux, que de la confiance au sujet de cette aide.

35. Il ne faut pas gâter les choses présentes par le désir des absences, mais considérer que celles-là même étaient appelées de nos vœux.

36. La vie d'Épicure, comparée à la vie des autres hommes, pourrait être considérée, en raison de sa douceur et de sa suffisance à soi, comme une fable.

37. Faible, la nature est en relation avec le mal, non avec le bien : par les plaisirs, en effet, elle est conservée, mais, par les douleurs, elle est détruite.

38. Homme de rien du tout que celui aux yeux de qui nombreuses sont les bonnes raisons de quitter la vie.

39. N'est ami ni celui qui cherche toujours l'utile, ni celui qui jamais ne le joint à l'amitié : car le premier, avec le bienfait, fait trafic de ce qui se donne en échange, l'autre coupe le bon espoir pour l'avenir.

40. Celui qui dit que tout arrive par la nécessité n'a rien à reprocher à celui qui dit que tout n'arrive pas par la nécessité, puisqu'il dit que cela même arrive par la nécessité.

41. Il faut rire et ensemble philosopher et gouverner sa maison et user de toutes les autres choses qui nous sont propres, et ne jamais cesser de proclamer les maximes de la droite philosophie.

42. Le même temps est à la fois celui de la naissance du plus grand bien et celui de la délivrance.

43. Aimer l'argent en enfreignant la justice est impie, sans l'enfreindre est laid : car il est malséant sordidement, même en respectant la justice.

44. Le sage, confronté aux nécessités de la vie, sait, dans le partage, plutôt donner que prendre : si grand est le trésor de la suffisance à soi-même qu'il a trouvé.

45. Ce ne sont pas des fanfarons, ni des artistes du verbe, ni des gens qui font étalage de la culture jugée enviable par la foule, que forme l'étude de la nature, mais des hommes fiers et indépendants, et s'enorgueillissant de leurs biens propres, non de ceux qui viennent des circonstances.

46. Chassons complètement les mauvaises habitudes, comme des hommes méchants qui nous ont fait beaucoup de mal pendant longtemps.

47. Je t'ai devancée Fortune et j'ai fait pièce à toutes tes intrusions. Et nous ne nous livrerons nous-même à toi ni à aucune autre sorte d'embarras, mais lorsque l'inéluctable nous fera partir, lançant un grand crachat sur la vie et sur ceux qui s'attachent à elle, nous sortirons de la vie, clamant en un péan plein de beauté que nous avons bien vécu.

48. Essayons de faire de la prochaine étape soit meilleure que la précédente, tant que nous sommes en route, mais arrivés à terme, que la joie reste unie.

49. C'est une chose impossible que celui qui tremble à la vue des prodiges de la nature, et qui s'alarme de tous les événements de la vie, puisse être jamais exempt de peur ; il faut qu'il pénètre la vaste étendue des choses et qu'il guérisse son esprit des impressions ridicules des fables : on ne peut, sans les découvertes de la physique, goûter de véritables plaisirs.

50. Toute sorte de volupté n'est point un mal en soi ; celle-là seulement est un mal qui est suivie de douleurs beaucoup plus violentes que ses plaisirs n'ont d'agrément.

51. Tu m'apprends que le mouvement de ta chair est fort généreux pour la relation amoureuse : pour ce qui te concerne, si tu ne renverses pas les lois, si tu n'ébranles pas les bonnes coutumes en place, si tu n'afflige pas l'un de tes proches, si tu n'épuises pas ta chair et si tu ne sacrifies pas les nécessité vitales, exerce ton penchant à ta guise ; il est toutefois

impossible de ne pas se trouver soumis à l'un de ces inconvénients : les choses de l'amour en effet sont jamais profitables, et il faut se réjouir qu'elles ne nous nuisent pas.

52. L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux.

53. Il ne faut envier personne : les bons ne sont pas dignes d'envie, et les méchants, plus ils réussissent plus ils se font de mal à eux-mêmes.

54. Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment.

55. Il faut guérir les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé.

56. Le sage ne souffre pas plus s'il est torturé que si son ami est mis à la torture.

57. Sa vie toute entière sera, par le manque de certitude, jetée dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant.

58. Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques.

59. Ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme le dit la foule, mais l'opinion fautive au sujet de la réplétion illimitée du ventre.

60. Tout homme sort de la vie comme s'il venait juste de naître.

61. Très belle aussi est la vue de ceux qui nous sont proches, quand les liens premiers de parenté concourent à l'union : car elle produit beaucoup de zèle en vue de cela.

62. Si c'est légitimement que les parents se mettent en colère contre les enfants, il est certes, sans objet, de résister et de ne pas demander à obtenir le pardon ; si ce n'est pas légitimement mais d'une manière déraisonnable, il est tout à fait ridicule d'enflammer leur déraison en nourrissant sa propre colère, et de ne pas chercher, par d'autres dispositions, à les changer en parents bienveillants.

63. Il y a, même dans les restrictions, une mesure : celui qui n'en tient pas compte se trouve à peu près dans la situation de celui qui s'égaré par manque de limitation.

64. Il faut que la louange des autres suive spontanément, et nous, nous en tenir à la guérison de nous-mêmes.

65. Il est sot de demander aux dieux ce que l'on peut se procurer par soi-même.

66. Soyons en sympathie avec nos amis non en gémissant, mais en méditant.

67. Une vie libre ne peut pas acquérir de grandes richesses, parce que la chose n'est pas facile sans se faire le serviteur des assemblées populaires ou des monarques, mais elle possède tout dans une abondance incessante ; et s'il lui arrive de disposer de grandes richesses, facilement aussi elle les distribue, en vue de la bienveillance du voisin.

68. Rien n'est suffisant pour celui pour qui le suffisant est peu.

69. L'ingratitude de l'âme rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie.

70. Puisse-tu ne rien faire dans ta vie qui te causera de la crainte si cela est connu du voisin.

71. À tous les désirs, il faut appliquer cette question : que m'arrivera-t-il si est accompli ce qui est recherché conformément à mon désir, et quoi si ce n'est pas accompli ?

73. Même le fait que certaines douleurs se produisent dans le corps est utile pour nous mettre en garde contre celles du même genre.

74. Dans la recherche en commun par la discussion, celui qui est vaincu gagne plus, dans la mesure où il a accru son savoir.

75. Ingrate envers les biens passés, la maxime disant « Regarde la fin d'une longue vie ».

76. Tu es en vieillissant tel que moi je conseille d'être, et tu as su bien distinguer ce qu'est philosopher pour la Grèce : je m'en réjouis avec toi.

77. Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même : la liberté.

78. L'homme bien né s'adonne surtout à la sagesse et à l'amitié : desquelles l'une est un bien mortel, l'autre un bien immortel.

79. Celui qui est sans trouble n'est à charge ni à lui-même, ni aux autres.

80. Pour le jeune homme, la principale part du salut est la sauvegarde de la jeunesse, et la vigilance contre ce qui se salit tout en suivant les désirs furieux.

81. Ne délivrent du désordre de l'âme ni non plus n'engendrent une joie digne qu'on en parle : ni la richesse la plus grande qui soit, ni l'honneur et la considération dont on jouit auprès du grand nombre, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies.

# Le désir dans l'approche contractualiste hobbesienne

Marc-Kevin Daoust\*

Thomas Hobbes (1588-1679) est un penseur anglais de l'époque moderne, et l'une des figures marquantes des théories philosophiques du contrat social. On associe généralement Hobbes au frontispice de son œuvre la plus célèbre, le *Léviathan*. Cette figure mythologique est un symbole d'autorité par sa puissance, laquelle permet de garantir la sécurité de tous les citoyens. Le corps du Léviathan, constitué par chacun des membres d'une collectivité, est un artifice issu du consentement des individus. Par un contrat commun, les individus s'engagent à reconnaître une autorité légitime puissante, capable d'assurer leur sécurité.

Dès l'introduction du *Léviathan*, Hobbes indique que les premiers chapitres serviront à exposer ce qu'il qualifie de « matière » et « d'artisan<sup>1</sup> » de la figure d'autorité, à savoir l'être humain. Ces chapitres sont regroupés dans la section intitulée « De l'homme ». En d'autres termes, la première partie du Léviathan est une philosophie de l'être humain. L'objectif de cette démarche est de mieux comprendre quels sont les comportements naturels de l'être humain, afin de constituer un corps politique qui répond correctement aux inclinations humaines. « Celui qui gouverne une nation entière doit [...] déchiffrer le genre humain<sup>2</sup> ». Plus précisément, Hobbes veut déterminer l'origine des différentes attitudes humaines (désirs, intentions, croyances, fabulations, mœurs, passions), et surtout,

---

\* L'auteur est étudiant au Doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

comment ces attitudes changent notre rapport à autrui. C'est dans ces premiers chapitres que l'on découvre à quel point le concept de désir est incontournable dans la philosophie hobbesienne.

Dans la première section de cette analyse, nous proposons quelques repères essentiels à la compréhension de la philosophie matérialiste de Hobbes. Ces précisions nous seront utiles dès la seconde section, où nous présentons le rôle central du désir dans l'œuvre de Hobbes. L'être humain désire généralement survivre, et pour y arriver, il emploie des ressources et des instruments autant naturels (la force, l'intelligence, etc.) qu'artificiels (l'argent, les armes, etc.). Le fait de posséder ou non ces ressources influence grandement notre capacité à survivre. Toutefois, les ressources naturelles comme les ressources artificielles sont limitées. Ainsi, l'être humain réalise qu'il est en compétition avec autrui pour s'accaparer ces ressources. Et comme tous peuvent avoir l'espoir d'atteindre leurs fins et de remporter la compétition face à autrui, chacun s'affronte avec l'objectif de voir sa puissance reconnue.

Dans la dernière section de cette analyse, nous proposons un survol de la littérature contemporaine sur la nature humaine et la compétition chez Hobbes. Loin d'être laissée à l'écart, la philosophie du désir chez Hobbes est reprise dans le traitement de plusieurs problèmes philosophiques contemporains, comme la gestion des ressources communes ou l'explication des relations internationales.

## **1. Les premiers chapitres du *Léviathan* : sensation, imagination et discours mental**

Dès le premier chapitre du *Léviathan*, Hobbes définit la sensation comme « l'origine de toutes les pensées<sup>3</sup> ». Le rapport du sujet au monde extérieur trouve sa source dans la pensée, puisque ce sont les « corps en dehors de nous<sup>4</sup> » qui produisent des impressions chez le sujet. Si la sensation immédiate laisse une impression vive et claire, nous pouvons conserver des images et des souvenirs d'impressions antérieures. La faculté d'imaginer est comprise comme le rapport d'un

---

<sup>3</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 71.

<sup>4</sup> *Ibid.*

sujet à ses « sensations dégradées<sup>5</sup> ». La mémoire humaine, nous dira Hobbes au chapitre II, englobe l'ensemble de ces images antérieures en voie de dégradation<sup>6</sup>.

L'enchaînement de sensations semblables, incluant les sensations dégradées de l'imagination, constitue ce que Hobbes qualifie au chapitre III de « discours mental<sup>7</sup> », notion que nous pourrions comprendre comme une succession de pensées. L'enchaînement du discours mental peut être une « suite dirigée », guidée par un but ou un désir. Comme l'indique Hobbes, « l'impression faite par ces choses que nous désirons ou craignons est puissante et permanente, ou, si elle cesse un instant, elle revient alors promptement<sup>8</sup> ».

Les sensations, l'imagination et le discours mental sont essentiels, puisqu'ils constituent chez Hobbes les « seuls mouvements de l'esprit humain<sup>9</sup> ». Ainsi, nous pouvons comprendre tous nos états mentaux comme des combinaisons de sensations, d'imagination ou de pensées. C'est ainsi que Hobbes en vient, au chapitre VI, à définir le concept de « mouvement volontaire<sup>10</sup> ». Il existe des mouvements volontaires qui s'expliquent par les différents mouvements de l'esprit humain. Par exemple, lorsque je veux saisir un objet, j'imagine d'abord, très rapidement, les étapes coordonnées pour atteindre cet objet. À l'inverse, les mouvements vitaux, comme la circulation du sang, la respiration ou la digestion, sont des mouvements qui ne dépendent pas de ce que nous imaginons.

Ces remarques sur les sensations et le mouvement volontaire sont importantes si l'on considère le contexte dans lequel Hobbes rédige le *Léviathan*. La rédaction de l'ouvrage a lieu à la fin de l'époque classique, qui est encore fortement marquée par la tradition scolastique. Au sein de cette tradition, on ne saurait analyser l'homme

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>6</sup> Les considérations sur la mémoire se retrouvent aussi dans *The Elements of Law* (1640), notamment au chapitre III.

<sup>7</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 85.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 124.



privé sans considérer l'homme public<sup>11</sup>. En d'autres termes, une personne est une entité sociale par nature, que l'on ne peut comprendre sans prendre en compte ses interactions avec autrui. Une anthropologie sociale mettant l'accent sur les groupes plutôt que sur les individus, est donc monnaie courante, puisque c'est la conception classique de l'homme chez Aristote. C'est tout le contraire ici. Hobbes développe plutôt une anthropologie humaine à partir des états mentaux individuels, et développe donc par là une théorie atomiste de l'homme<sup>12</sup>.

Le concept de mouvement volontaire, expliqué par les sensations et le discours mental, nous fournit tous les éléments nécessaires pour comprendre le rôle du désir dans la philosophie hobbesienne.

## **2. Le conflit inévitable : désir, puissance et compétition chez Hobbes**

Le chapitre VI du *Léviathan* a pour objectif de préciser le concept de désir. Lorsqu'une personne déploie des efforts orientés vers un objet, on dit de cet objet qu'il est désiré<sup>13</sup>. Il y a donc un lien fort entre l'action humaine et le désir que suscite un objet<sup>14</sup>. Pour mieux cerner ce lien, Hobbes introduit une dichotomie entre ce qui est désiré et ce qui suscite de l'aversion<sup>15</sup>. Ainsi, lorsqu'une personne déploie des efforts pour repousser un objet ou s'en éloigner, on dit de cet objet qu'il suscite de l'aversion. L'agent désire de nombreux objets pour son seul bénéfice<sup>16</sup>. Par exemple, un agent malade désire davantage un remède et déploiera des efforts soutenus pour l'obtenir, alors qu'une personne en santé n'aura pas ce désir. Par contre, un agent en santé peut vouloir un remède pour tirer profit d'une

---

<sup>11</sup>Pour des précisions quant à la pensée politique d'Aristote, on peut consulter : Miller, F. (2011), « Political Naturalism (Supplement to Aristotle's Political Theory) ».

<sup>12</sup> Lazzari, C. (2005), « Hobbes et la question du relativisme », p. 56.

<sup>13</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 125.

<sup>14</sup> Foisneau, L. (2001), « Hobbes (1588-1679) », p. 312.

<sup>15</sup> Lessay, F. (2002), « Sur le *Traité des passions* de Hobbes. Commentaire du chapitre VI du *Leviathan* », p. 22.

<sup>16</sup> Lazzari, C. (2005), « Hobbes et la question du relativisme », p. 60.

personne malade ou pour placer cette personne dans une position vulnérable. Si le remède n'a pas d'intérêt « direct » pour l'agent, il peut tout de même constituer une ressource de par son importance pour autrui. L'intérêt de l'agent pour un objet peut donc être direct ou indirect.

Ce que nous désirons est lié de près à nos pensées, notre imagination et nos sensations. Ce qui s'avère plaisant ou déplaisant est donc subjectif, c'est-à-dire relatif aux états mentaux qui nous caractérisent. En d'autres termes, les objets sont désirables parce qu'un sujet les désire. Les objets n'ont pas une valeur normative en eux-mêmes, puisque c'est le sujet qui leur attribue une valeur normative. Hobbes rejette ici l'idée aristotélicienne que nous désirons une chose parce qu'elle est bonne, puisque c'est le sujet qui détermine ce qui est bon ou mauvais. Foisneau affirme que, chez Hobbes, « le bien ne se dit que selon la catégorie de la relation, à savoir comme relation à un sujet de l'évaluation<sup>17</sup> ».

Enfin, les chapitres X à XIII exposent la dimension collective du désir chez Hobbes. S'il existe des pouvoirs naturels (l'intelligence, la ruse, la force, etc.), il existe aussi des pouvoirs artificiels, comme l'argent ou les armes<sup>18</sup>. Si la puissance naturelle est limitée (par exemple, ma force est limitée par ce que ma nature autorise), il n'y a toutefois aucune limite aux pouvoirs instrumentaux. Une personne peut, par exemple, développer des armes de plus en plus puissantes, ou accumuler des sommes d'argent toujours plus grandes. L'entrelacement entre les pouvoirs naturels et instrumentaux est facteur de puissance individuelle. À titre d'illustration, le pouvoir d'une arme est lié de près à la capacité de l'utiliser.

Tant les pouvoirs naturels qu'artificiels sont des outils en vue de satisfaire nos désirs<sup>19</sup>. Hobbes ajoute que la satisfaction des désirs est un objectif commun à tous les individus.

C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet

---

<sup>17</sup> Foisneau, L. (2001), « Hobbes (1588-1679) », p. 314.

<sup>18</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, chap. 10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, chap. 11 ; Lessay, F. (2002), « Sur le Traité des passions de Hobbes. Commentaire du chapitre VI du *Leviathan* », p. 24.

d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. Et la cause de cela [...] [est] qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent, sans en acquérir plus<sup>20</sup>.

L'agent est donc nourri par la volonté de satisfaire ses désirs, et doit accumuler des pouvoirs naturels ou artificiels pour y arriver. La connexion intime entre la satisfaction des désirs et l'atteinte du bonheur explique la tendance humaine à rechercher une plus grande puissance. L'agent doit déployer des efforts et maintenir un certain « avantage comparatif », entendu chez Hobbes comme l'augmentation de sa puissance. Le mouvement volontaire humain est dirigé vers le maintien de la vie<sup>21</sup>, ou à tout le moins vers le fait de s'éloigner au mieux de la misère, bref de « vivre bien ».

La volonté de satisfaire ses désirs est fondamentale chez l'être humain parce que, nous dit Hobbes, c'est une condition de possibilité du bonheur. Comme l'agent est toujours à la recherche d'une plus grande satisfaction de ses désirs, il ne trouve pas le bonheur dans la réalisation d'un désir particulier. Dans le cas où un agent réalise ses désirs, d'autres désirs plus grands peuvent apparaître et se substituer aux précédents. Le bonheur de l'homme réside alors dans son aptitude à toujours désirer de nouveaux biens plus importants. Foisneau résume très bien cette idée dans le passage suivant :

[d]e fait, quand un homme a atteint le degré suprême dans une discipline ou dans une forme de pouvoir, son désir lui enjoint de poursuivre ailleurs sa quête indéfinie de puissance : [...] le bonheur humain résidant moins dans la possession ferme d'un bien unique que dans la capacité à toujours désirer un bien nouveau<sup>22</sup>.

La satisfaction des désirs comme objectif commun, et le besoin d'acquérir la puissance pour y arriver, sont à l'origine de tout le

---

<sup>20</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 188.

<sup>21</sup> Lazzeri, C. (2005), « Hobbes et la question du relativisme », p. 58.

<sup>22</sup> Foisneau, L. (2001), « Hobbes (1588-1679) », p. 317.

problème politique<sup>23</sup>. Dans le chapitre XIII, Hobbes analyse les relations entre les individus dans un scénario fictif appelé « état de nature ». L'état de nature est une expérience de pensée, un moment théorique avant l'instauration du souverain. S'il n'y a pas de droit positif, les institutions comme l'État, la police ou les tribunaux sont aussi absentes. Il faut souligner que l'état de nature, dans sa forme pure, n'est pas forcément un moment historique. Alors, pourquoi s'intéresser à un « moment » fictif de l'histoire ? C'est qu'une telle hypothèse présente un intérêt méthodologique manifeste : elle permet de comprendre comment se comporteraient les individus en l'absence d'une autorité coercitive.

C'est précisément l'objectif de Hobbes. Dans l'état de nature, tous les individus sont égaux. Cela ne signifie pas, *stricto sensu*, que tous les individus sont identiques. Bien que différents agents disposent de différentes forces et faiblesses,

il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre deux [humains] n'est pas à ce point considérable que l'un deux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait prétendre aussi bien que lui<sup>24</sup>.

Comme l'indique ce dernier passage, ce que Hobbes veut surtout montrer, c'est que les agents dans l'état de nature n'ont aucune raison de se croire inférieurs aux autres. Plus précisément, chaque agent a des raisons de croire qu'il peut porter atteinte à la vie d'un autre agent. Toutefois, l'agent pourra déduire de cette proposition la proposition contraposée, et comprendra qu'un autre agent peut aussi porter atteinte à sa vie. Abizadeh résume cette idée de la manière suivante : « Hobbes did not (implausibly) take natural equality to mean that each human is powerful enough to subdue any other ; natural equality refers, rather, to each human's vulnerability to being

---

<sup>23</sup> Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes » ; Saada-Gendron, J. (2005), « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique », p. 18.

<sup>24</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 220.

killed by others<sup>25</sup> ». Ainsi, comme les agents ont confiance de toujours pouvoir l'emporter sur autrui, mais qu'ils savent que d'autres peuvent avoir les mêmes prétentions, il n'y a, d'emblée, aucune hiérarchie dans l'état de nature.

L'égalité des agents est une condition importante du conflit. Rappelons que l'homme a un appétit sans borne pour satisfaire ses désirs, mais que les ressources lui permettant d'y arriver sont limitées. Dans un tel contexte, nous entrons en compétition les uns avec les autres, précisément parce qu'il n'y a pas assez de ressources pour tout le monde. De plus, une personne peut rechercher un bien soit 1) parce que cet objet est désirable, soit parce que 2) l'agent pourra tirer un avantage comparatif de cet objet (par exemple, mettre la main sur un remède nous place dans une position avantageuse face au malade).

Dans ce contexte, une méfiance et, surtout, une compétition constante s'installe entre les individus<sup>26</sup>. Même les agents qui, *a priori*, n'ont pas envie de participer au conflit, et préféreraient une vie simple et paisible, sont forcés d'y prendre part. En effet, si certains individus accumulent puissance et gloire, cela compromet sérieusement le caractère paisible de l'existence des autres individus. L'individu ne saurait accepter une situation d'insécurité constante<sup>27</sup>. Ainsi, les agents doivent au minimum assurer leur protection, quitte à investir une énergie constante dans leur sécurité.

La satisfaction des désirs est donc au cœur du problème politique chez Hobbes : toujours enclin à vouloir augmenter sa puissance, poussé par des désirs qui ne connaissent aucune limite, l'être humain ne peut éviter le conflit permanent avec ses semblables. Ce conflit peut prendre différentes formes : la guerre, bien sûr, mais aussi l'escalade des tensions, la domination économique ou l'épuisement inutile des ressources disponibles. Hobbes nous prévient que, sans un artifice limitant l'action humaine, la vie serait « misérable [...] par nature<sup>28</sup> ». Car le conflit entraîne une grande insécurité qui va à l'encontre des intérêts fondamentaux des individus. Pour éliminer cette insécurité, les individus confient puissance et fonctions

---

<sup>25</sup> Abizadeh, A. (2011), « Hobbes on the causes of war », p. 304.

<sup>26</sup> Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes », p. 350-352.

<sup>27</sup> Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, p. 52.

<sup>28</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 228.

régulatrices à une autorité politique. Le contrat social est la clé du salut des individus, la condition de possibilité d'un vivre-ensemble où les agents peuvent se consacrer à d'autres projets que la « volonté d'en découdre<sup>29</sup> ». C'est un frein aux désirs, un passage des passions à la raison, qui est donc l'origine du contrat social chez Hobbes<sup>30</sup>.

### 3. L'intérêt contemporain de l'analyse hobbesienne du conflit

Loin d'être une conception philosophique « mommifiée<sup>31</sup> », l'approche hobbesienne a subi des mises à jour intéressantes. Dans ce cadre, les conclusions autoritaires de Hobbes sont généralement mises de côté. L'œuvre de Hobbes ne se réduit pas à sa défense d'un régime absolutiste. Ainsi, pour de nombreuses interactions sociales conflictuelles, la nécessité de se conformer à des règles communes demeure très pertinente. L'œuvre de Hobbes fait donc l'objet d'interprétations contemporaines, que ce soit quant à la gestion des ressources communes (*commons*) ou aux relations internationales.

Il existe plusieurs scénarios économiques où différents acteurs doivent gérer une ressource ensemble et de manière commune. E. Ostrom, dans *Governing the Commons*<sup>32</sup>, propose une analyse fine de la gestion de ces ressources. Prenons le cas d'un lac envahi par des algues bleues. Les propriétaires qui vivent autour de ce lac ne peuvent pas simplement aménager « leur » berge. Ils doivent aménager l'ensemble des rives du lac, sans quoi la prolifération des algues ne sera pas endiguée. Le fait qu'ils doivent coopérer pour améliorer l'état du lac crée ce que l'on pourrait appeler un problème de participation, ou encore un dilemme du prisonnier<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 224 ; Saada-Gendron, J. (2005), « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique », p. 12.

<sup>30</sup> Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes », p. 341 ; Roux, L. (2009), « Hobbes en son temps », p. 233.

<sup>31</sup> Nous reprenons ici les mots de Nietzsche, F. W. (1997), *Twilight of the Idols*, p. 18.

<sup>32</sup> Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons*.

<sup>33</sup> La thèse selon laquelle la théorie du contrat de Hobbes peut être comprise comme un dilemme du prisonnier est néanmoins controversée. Peu d'analyses soutiennent qu'il s'agit d'une mauvaise interprétation, mais

La logique du dilemme du prisonnier est simple. S'il n'y a aucune règle commune régissant la gestion du lac, personne ne gagne à investir temps et argent dans sa portion de berge. Si toutes les berges du lac sont aménagées à l'exception d'une seule, alors il n'y aura pas d'algues dans le lac et la personne n'ayant pas aménagé sa rive pourra utiliser son temps et son argent à d'autres fins. De la même façon, si tous s'abstiennent d'aménager leur portion de berge, à l'exception d'une personne, alors la prolifération d'algues continuera, et celui qui aura investi temps et argent l'aura fait en vain. Qui donc aménagera sa portion de rive ? Si on aménage notre portion de berge et que personne d'autre ne le fait, on perd tout ce que l'on investit et si on ne l'aménage pas et que les autres le font, on en tire tous les avantages sans en assumer les coûts.

Le problème des riverains est une illustration particulière d'un problème plus général de participation. S'il n'y a pas de règle commune (tous doivent aménager leur berge), et surtout d'incitatifs associés à cette règle (par exemple, ceux qui aménagent leur berge reçoivent un congé fiscal, ou ceux qui ne l'aménagent pas doivent payer une amende importante), les riverains feront seulement ce qui est le plus avantageux, c'est-à-dire le plus désirable pour eux. Le problème est, comme chez Hobbes, qu'en agissant ainsi, certains agents entretiennent une situation désavantageuse pour tous les agents. Le choix de n'aménager aucune berge n'est toutefois pas optimal, puisque tous les agents préféreraient malgré tout pouvoir profiter d'un lac propre. Les agents reconnaissent alors qu'il serait préférable que tout le monde fasse sa part, mais savent aussi qu'il est possible que certains refusent de faire leur part. Ces personnes veulent tirer profit du travail collectif sans y contribuer. Le fait d'établir une règle commune et d'y associer des récompenses ou des sanctions pare à ce problème, puisque les profiteurs seront pénalisés. L'instauration d'incitatifs supprime l'avantage comparatif à profiter du travail d'autrui. Ici, même si les agents ne sont pas dans l'état de

---

certaines interprètes soutiennent qu'il existe de meilleures interprétations des dynamiques dans l'état de nature. Pour les détails entourant cette controverse, le lecteur peut consulter Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, p. 71-73 et p. 83-86.

nature, on comprend que c'est l'analyse hobbesienne des désirs et de la compétition qui est à l'œuvre<sup>34</sup>.

Les causes de succès et d'échec des conventions internationales suivent une logique similaire<sup>35</sup>. Certes, les États n'ont pas de « désirs » à proprement parler (puisqu'ils ne pensent pas). Nous pourrions donc penser que l'analyse hobbesienne, qui a ses racines dans les sentiments et les impressions des personnes, ne s'applique pas aux États. Or, ceux-ci ont des intérêts, comme maintenir leur existence, assurer la sécurité de leur population, conserver un certain niveau de richesse, etc. Si la logique de Hobbes doit ici être séparée de son fondement psychologique, son argument quant à la compétition entre les agents tient la route.

Il existe des conventions internationales ne prévoyant aucune sanction en cas de violation des termes de l'entente ou de retrait unilatéral. Par exemple, lorsque certains pays se sont retirés du protocole de Kyoto en 2011, aucune sanction internationale n'était prévue contre eux. Dans ces conditions, la logique précédente s'applique toujours : un État qui ne participe pas à l'effort mondial contre les changements climatiques ne sera pas pénalisé, mais risque aussi d'en tirer profit, dans la mesure où d'autres pays pourraient faire face seuls au problème. Or, si un État doit lutter seul contre les changements climatiques à lui seul, il y a fort à parier qu'il abandonnera ses investissements, puisque 1) un État seul ne peut rien contre les changements climatiques, et 2) cet État ne veut pas investir au profit d'autres États<sup>36</sup>.

Un problème saillant du droit international est donc l'absence de gouvernance commune. Lorsque des États s'engagent à respecter des traités, mais qu'aucune sanction internationale n'est mise en place pour inciter ces États à prendre acte de leurs engagements, on peut difficilement se surprendre de l'échec de ces conventions. Hobbes nous dirait que, sans l'instauration d'institutions communes à tous les

---

<sup>34</sup> Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons*, p. 216 et p. 218, n. 20 ; Taylor, M. (1987), *The Possibility of Cooperation*, p. 128-132.

<sup>35</sup> Bull, H. (1981), « Hobbes and the International Anarchy ». Voir aussi Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, pour un portrait de la postérité de Hobbes dans l'analyse des relations internationales.

<sup>36</sup> Dodds, G. G. et D. W. Shoemaker (2002), « Why We Can't All Just Get Along ».



États, ceux-ci seront toujours tentés de ne pas respecter leurs engagements internationaux.

#### 4. Conclusion

Ce bref commentaire avait trois objectifs. La première section avait pour objectif de présenter au lecteur la philosophie matérialiste et atomiste de Hobbes. Dans la seconde section, nous avons exposé le rôle des désirs dans l'escalade du conflit entre les agents dans l'état de nature. Au terme de cette analyse, le lecteur dispose de quelques clés interprétatives pour aborder les chapitres VI et XIII du *Léviathan*. Enfin, loin d'être désuète, l'analyse des désirs par Hobbes semble trouver de nombreuses applications. Parmi les illustrations contemporaines de l'argument hobbesien, on peut penser à la gestion des ressources communes ou aux difficultés de développer des accords internationaux. À vrai dire, c'est toute la théorie contemporaine du « design institutionnel », où le développement d'incitatifs et de pénalités mène les agents à respecter des règles communes, qui a ses assises théoriques chez Hobbes.

#### Bibliographie

- Abizadeh, A. (2011), «Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory», *American Political Science Review*, vol. 105, n° 2, p. 298–315.
- Bull, H. (1981), «Hobbes and the International Anarchy», *Social Research*, vol. 48, n° 4, p. 717-738.
- Dodds, G. G. et D. W. Shoemaker (2002), «Why We Can't All Just Get Along: Human Variety and Game Theory in Hobbes's State of Nature», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 40, n° 3, p. 345-374.
- Foisneau, L. (2001), «Hobbes (1588-1679) : les fondements de la théorie du bonheur», dans A. Caillé *et al.* (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, p. 311-319.
- Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard.
- Lazzeri, C. (2005), «Hobbes et la question du relativisme», *Dix-septième siècle*, vol. 1, n° 226, p. 55-73.

- Lessay, F. (2002), « Sur le Traité des passions de Hobbes. Commentaire du chapitre VI du Leviathan », *Études Épistémè*, vol. 1, p. 20-44.
- Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 78, n° 3, p. 335-362.
- Miller, F. (2011), « Political Naturalism (Supplement to Aristotle's Political Theory) », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/supplement3.html>
- Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, New York, Routledge.
- Nietzsche, F. W. (1997), *Twilight of the Idols*, trad. R. Polt, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press.



# Léviathan

Thomas Hobbes

Extraits des chapitres VI et XIII<sup>1</sup>

## **Chapitre VI : Des commencements intérieurs des mouvements volontaires, couramment appelés passions ; et des paroles par lesquelles ils sont exprimés**

Les animaux ont deux sortes de *mouvements* qui leur sont particuliers : l'un, appelé mouvement *vital*, commence à la génération, et continue sans interruption pendant toute leur vie. Tels sont la *circulation sanguine*, le *pouls*, la *respiration*, la *digestion*, la *nutrition*, l'*excrétion*, etc., lesquels mouvements ne nécessitent pas l'aide de l'imagination. L'autre mouvement est le *mouvement animal*, aussi appelé *mouvement volontaire*, comme *marcher*, *parler*, *bouger* l'un de nos membres, d'une façon telle que le mouvement a d'abord été imaginé dans notre esprit. Que la sensation soit un mouvement dans les organes et les parties intérieures du corps de l'homme, causé par l'action des choses que nous voyons, entendons, etc., et que ce phantasme ne soit qu'un reste du même mouvement, demeurant après la sensation, tout cela a déjà été dit dans les premier et deuxième chapitres. Et parce que *marcher*, *parler*, et les mouvements volontaires du même type dépendent toujours d'une pensée antérieure du *vers où*, du *par où*, ou du *quoi*, il est évident que l'imagination est le premier commencement interne de tout mouvement volontaire. Et quoique les hommes qui n'ont pas étudié ne conçoivent pas du tout de mouvement là où la chose mue est invisible, ou là où l'espace dans lequel elle est mue, à cause de sa petitesse, est imperceptible, pourtant cela

---

<sup>1</sup> Traduction de Philippe Folliot (2003) sans les notes.

n'empêche pas que de tels mouvements existent. Car, qu'un espace soit aussi petit que possible, ce qui est mu dans un espace plus grand, dont ce petit espace est une partie, doit d'abord être mu dans cette partie. Ces petits commencements de mouvements à l'intérieur du corps de l'homme, avant qu'ils n'apparaissent dans le fait de marcher, parler, frapper, et d'autres actions visibles, sont couramment nommés EFFORTS.

Cet effort, quand il est dirigé vers quelque chose qui le cause, est appelé APPÉTIT ou DÉsir, la première dénomination étant la dénomination générale, et l'autre dénomination étant souvent restreinte à signifier le désir de nourriture, à savoir la *faim* et la *soif*. Et quand l'effort provient de [l'intention de] se garder de quelque chose, on le nomme AVERSION. Ces mots *appétit* et *aversion* nous viennent des *Latins*, et les deux signifient les mouvements, l'un qui consiste à se rapprocher de quelque chose, l'autre à fuir quelque chose. C'est aussi ce que signifient les mots grecs *ormè* et *aphormè*. Car la nature elle-même, vraiment, imprime souvent ces vérités en l'homme sur lesquelles il achoppe quand, après coup, il cherche quelque chose au-delà de la Nature. Car les Scolastiques ne trouvent, dans le simple appétit de marcher, aucun mouvement actuel, mais comme ils doivent [bien] reconnaître qu'il y a quelque mouvement, ils le nomment mouvement métaphorique, ce qui n'est rien d'autre que des paroles absurdes, car, même si des mots peuvent être dits métaphoriques, il n'en est pas ainsi des corps et des mouvements.

Ce que les hommes désirent, on dit qu'ils l'AIMENT, et qu'ils HAISSENT les choses pour lesquelles ils ont de l'aversion. Si bien que désirer et aimer sont la même chose, sauf que par désir, nous signifions l'absence de l'objet, et par amour, plus couramment la présence du même objet. De même, par aversion, nous signifions l'absence, et par haine, la présence de l'objet.

Parmi les appétits et les aversions, certains naissent avec les hommes, comme l'appétit de la nourriture, l'appétit d'excrétion et d'exonération (que l'on peut aussi et plus proprement

appeler des aversions de quelque chose qu'ils sentent dans leur corps) et quelques autres appétits peu nombreux. Les autres, qui sont des appétits de choses particulières, procèdent de l'expérience et de l'essai de leurs effets sur eux-mêmes ou sur les autres. En effet, en ce qui concerne les choses que nous ne connaissons pas du tout, ou que nous croyons ne pas exister, nous ne devons avoir d'autre désir que celui de goûter ou d'essayer. Mais nous avons de l'aversion pour les choses, non seulement qui, nous le savons, nous ont nui, mais aussi pour celles dont nous ne savons pas si elles nous nuiront ou pas.

Ces choses que nous n'aimons ni ne haïssons, on dit qu'elles sont *méprisées*, le MEPRIS n'étant rien d'autre qu'une immobilité, qu'un refus du cœur qui consiste à résister à l'action de certaines choses, et qui vient de ce que le cœur est déjà mu autrement, par des objets plus puissants, ou qui vient d'un défaut d'expérience de ces choses.

Et parce que la constitution du corps de l'homme est en continuelle mutation, il est impossible que toutes les mêmes choses causent toujours en lui les mêmes appétits et les mêmes aversions. Encore moins les hommes peuvent-ils s'accorder sur le désir d'un seul et même objet. [...]

Quand, dans l'esprit de l'homme, des appétits et des aversions, des espoirs et des craintes concernant une seule et même chose se présentent alternativement, et que différentes conséquences bonnes ou mauvaises de l'accomplissement ou de l'omission de la chose proposée entrent successivement dans nos pensées, si bien que parfois nous avons pour elle un appétit, parfois une aversion, la somme totale des désirs, aversions, espoirs et craintes, poursuivis jusqu'à ce que la chose soit ou accomplie ou jugée impossible, est ce que nous appelons DÉLIBÉRATION.

Par conséquent, il n'y a pas de *délibération* sur les choses passées, parce que, manifestement, il est impossible de les modifier, ni sur les choses que nous savons être impossibles, ou que nous jugeons telles, parce qu'on sait, ou qu'on croit, qu'une pareille délibération est vaine. Mais nous pouvons délibérer sur les choses impossibles que nous croyons possibles, ne sachant pas que c'est en vain. Et c'est appelé

*délibération* parce que c'est le fait de mettre fin à la *liberté* que nous avons de faire la chose, ou de l'omettre, selon notre propre appétit, ou notre propre aversion.

Cette succession alternée d'appétits, d'aversions, d'espoirs et de craintes n'existe pas moins chez les autres créatures vivantes que chez l'homme, et donc, les bêtes délibèrent aussi.

Toute *délibération* est alors dite *prendre fin* quand ce dont on délibère est accompli ou jugé impossible, parce que, jusqu'à ce moment, nous conservons la liberté d'accomplir ou d'omettre la chose, selon notre appétit ou notre aversion.

Dans la *délibération*, le dernier appétit, ou la dernière aversion, qui, de façon prochaine, donne son adhésion à l'action, est ce que nous nommons la VOLONTÉ, l'acte de *vouloir*, pas la faculté. Et les bêtes qui disposent de la *délibération* doivent nécessairement disposer aussi de la *volonté*. La définition de la *volonté*, donnée communément par les Scolastiques, que c'est un *appétit rationnel*, n'est pas bonne, car si c'était le cas, il ne pourrait exister d'acte volontaire contre la raison. Car un *acte volontaire* est ce qui procède de la *volonté*, et rien d'autre. Mais si, au lieu de dire un appétit rationnel, nous disions que c'est un appétit qui résulte d'une *délibération* antérieure, alors la définition serait la même que celle que j'ai ici donnée. La *volonté*, donc, est le *dernier appétit dans la délibération*. Et quoique nous disions dans la conversation courante que nous avons déjà eu la *volonté* de faire une chose dont pourtant nous nous sommes abstenus, cependant, ce n'est proprement rien d'autre que la dernière inclination, le dernier appétit. Car si les appétits qui interviennent rendent une action volontaire, alors, pour la même raison, tous les aversions qui interviennent rendraient la même action volontaire, et ainsi une seule et même action serait en même temps volontaire et involontaire.

Par là, il est manifeste que, non seulement les actions qui ont leur commencement dans la convoitise, l'ambition et la concupiscence, ou dans les autres appétits pour la chose visée, mais aussi celles qui ont leur commencement dans l'aversion, ou la crainte des conséquences qui suivent l'omission, sont des *actions volontaires*.

Les façons de parler, par lesquelles les passions sont exprimées sont en partie les mêmes et en partie autres que celles par lesquelles nous exprimons nos pensées. Et premièrement, généralement, toutes les passions peuvent être exprimées à l'*indicatif*, comme *j'aime, je crains, je me réjouis, je délibère, je veux, j'ordonne* ; mais certaines d'entre elles ont par elles-mêmes des expressions particulières qui, cependant, ne sont pas des affirmations, à moins qu'elles ne servent à faire d'autres inférences que celle de la passion dont elles procèdent. La délibération est exprimée au *subjonctif*, qui est un [mode] de discours propre à signifier les suppositions, avec leurs conséquences, comme, *À condition que ce soit fait, alors telle chose s'ensuivra*, et ce mode de discours ne diffère pas du langage du raisonnement, sauf que ce raisonnement se fait avec des termes généraux, tandis que la délibération, pour la plus grand part, porte sur des choses particulières. Le langage du désir ou de l'aversion est *impératif*, comme *Fais cela, abstiens-toi de cela*, et, quand quelqu'un est obligé de le faire, ou de s'en abstenir, c'est un *ordre* ; sinon une *prière* ou encore un *conseil*. Le langage de la vaine gloire, de l'indignation, de la pitié, de l'esprit de vengeance est *optatif*, mais pour le désir de connaître, il y a une forme particulière d'expression nommée *interrogative*, comme *Qu'est-ce ? Quand arrivera-t-il que ? Comment se fait-il ? Pourquoi ainsi ?* D'autre langage des passions, je n'en trouve aucun, car maudire, jurer, insulter, et ainsi de suite, ne signifient pas en tant que parole, mais en tant qu'actions d'une langue habituée à cela.

Ces façons de parler, ai-je dit, sont des expressions ou des significations volontaires de nos passions, mais elles n'en sont pas des signes certains parce qu'elles peuvent être utilisées arbitrairement, que ceux qui en usent aient ou n'aient pas de telles passions. Les meilleurs signes des passions [chez un homme] sont dans l'expression [du visage], dans les mouvements du corps, dans les actions, dans les fins et les buts que nous savons par un autre moyen lui appartenir.

Et parce que, dans la délibération, les appétits et les aversions sont renforcés par la prévision des conséquences bonnes ou mauvaises, et des suites de l'action dont nous



délibérons, le bon ou le mauvais effet de celle-ci dépend de la prévision d'une longue chaîne de conséquences, dont très rarement on est capable de voir la fin. Et, aussi loin que l'homme voie, si le bien est plus important dans ces conséquences que le mal, la chaîne entière est ce que les écrivains appellent *bien apparent* ou *soi-disant bien*, et, au contraire, quand le mal excède le bien, l'ensemble est un *mal apparent* ou un *soi-disant mal*. Si bien que celui qui, par expérience, ou par raison, a la vision la plus large et la plus sûre des conséquences, délibère mieux pour lui-même, et il est capable, quand le il veut, de donner les meilleurs conseils aux autres.

Le *continuel succès* dans l'obtention de ces choses qu'on désire régulièrement, c'est-à-dire la réussite continue, c'est qu'on appelle la FÉLICITÉ. Je veux dire la félicité de cette vie, car il n'existe pas une chose telle que la tranquillité perpétuelle de l'esprit, pendant que nous vivons ici-bas, parce que la vie n'est elle-même qu'un mouvement, et ne peut jamais être sans désir, sans crainte, pas plus que sans sensation. Quel genre de félicité Dieu a-t-il destiné à ceux qui l'honorent dévotement, on ne le saura pas avant d'en jouir, ces jouissances étant pour l'instant aussi incompréhensibles que l'expression des scolastiques : *vision béatifique*.

La façon de parler par laquelle on pense que quelque est bon est l'ÉLOGE. Celle par laquelle on signifie la puissance et la grandeur de quelque chose le FAIT DE MAGNIFIER cette chose. Et celle par laquelle on signifie l'opinion qu'on a de la félicité d'un homme est nommée par les Grecs *makarismos*, pour lequel nous n'avons aucune dénomination dans notre langue. Ce que nous avons dit des PASSIONS est bien suffisant, vu notre présent dessein.

### **Chapitre 13 : De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère**

La Nature a fait les hommes si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un homme manifestement plus fort corporellement, ou

d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la différence entre un homme et un homme n'est pas si considérable qu'un homme particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. Car, pour ce qui est de la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'unissant à d'autres qui sont menacés du même danger que lui-même.

Et encore, pour ce qui est des facultés de l'esprit, sans compter les arts fondés sur des mots, et surtout cette compétence qui consiste à procéder selon des règles générales et infaillibles, appelée science, que très peu possèdent, et seulement sur peu de choses, qui n'est ni une faculté innée née avec nous, ni une faculté acquise en s'occupant de quelque chose d'autre, comme la prudence, je trouve une plus grande égalité entre les hommes que l'égalité de force. Car la prudence n'est que de l'expérience qui, en des temps égaux, est également donnée à tous les hommes sur les choses auxquelles ils s'appliquent également. Ce qui, peut-être, fait que les hommes ne croient pas à une telle égalité, ce n'est que la conception vaniteuse que chacun a de sa propre sagesse, [sagesse] que presque tous les hommes se figurent posséder à un degré plus élevé que le vulgaire, c'est-à-dire tous [les autres] sauf eux-mêmes, et une minorité d'autres qu'ils approuvent, soit à cause de leur renommée, soit parce qu'ils partagent leur opinion. Car telle est la nature des hommes que, quoiqu'ils reconnaissent que nombreux sont ceux qui ont plus d'esprit [qu'eux-mêmes], qui sont plus éloquents ou plus savants, pourtant ils ne croiront guère que nombreux sont ceux qui sont aussi sages qu'eux-mêmes ; car ils voient leur propre esprit de près, et celui des autres hommes de loin. Mais cela prouve que les hommes sont plutôt égaux qu'inégaux sur ce point. Car, ordinairement, il n'existe pas un plus grand signe de la distribution égale de quelque chose que le fait que chaque homme soit satisfait de son lot.

De cette égalité de capacité résulte une égalité d'espoir d'atteindre nos fins. Et c'est pourquoi si deux hommes désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir

tous les deux, ils deviennent ennemis ; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'ils savourent), ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguier l'un l'autre. Et de là vient que, là où un envahisseur n'a plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si quelqu'un plante, sème, construit, ou possède un endroit commode, on peut s'attendre à ce que d'autres, probablement, arrivent, s'étant préparés en unissant leurs forces, pour le déposséder et le priver, non seulement du fruit de son travail, mais aussi de sa vie ou de sa liberté. Et l'envahisseur, à son tour, est exposé au même danger venant d'un autre.

Et de cette défiance de l'un envers l'autre, [il résulte qu'] il n'existe aucun moyen pour un homme de se mettre en sécurité aussi raisonnable que d'anticiper, c'est-à-dire de se rendre maître, par la force ou la ruse de la personne du plus grand nombre possible d'hommes, jusqu'à ce qu'il ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger ; et ce n'est là rien de plus que ce que sa conservation exige, et ce qu'on permet généralement. Aussi, parce qu'il y en a certains qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance dans les actes de conquête, qu'ils poursuivent au-delà de ce que leur sécurité requiert, si d'autres, qui autrement seraient contents d'être tranquilles à l'intérieur de limites modestes, n'augmentaient pas leur puissance par invasion, ils ne pourraient pas subsister longtemps, en se tenant seulement sur la défensive. Et par conséquent, une telle augmentation de la domination sur les hommes étant nécessaire à la conservation de l'homme, elle doit être permise.

De plus, les hommes n'ont aucun plaisir (mais au contraire, beaucoup de déplaisir) à être ensemble là où n'existe pas de pouvoir capable de les dominer tous par la peur. Car tout homme escompte que son compagnon l'estime au niveau où il se place lui-même, et, au moindre signe de mépris ou de sous-estimation, il s'efforce, pour autant qu'il l'ose (ce qui est largement suffisant pour faire que ceux qui n'ont pas de pouvoir commun qui les garde en paix se détruisent l'un

l'autre), d'arracher une plus haute valeur à ceux qui le méprisent, en leur nuisant, et aux autres, par l'exemple.

De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la défiance ; et troisièmement la fierté.

La première fait que les hommes attaquent pour le gain, la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second cas, pour les défendre ; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot, un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, [qui atteint] soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parents, leurs amis, leur nation, leur profession, ou leur nom.

Par là, il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur, ils sont dans cette condition qu'on appelle guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme. Car la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue ; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition connue au combat, pendant tout le temps où il n'y a aucune assurance du contraire. Tout autre temps est PAIX.

Par conséquent, tout ce qui résulte d'un temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état, il n'y a aucune place pour un activité laborieuse, parce que son fruit est incertain ; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation,

aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force ; aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps ; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente ; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève.

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les hommes et les porter à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faire à partir des passions, cet homme désire que la même chose soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres ; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ces compatriotes, quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres ? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots ? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'ils connaissent une loi qui les interdise, et ils ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Peut-être peut-on penser qu'il n'y a jamais eu une telle période, un état de guerre tel que celui-ci ; et je crois aussi que, de manière générale, il n'en a jamais été ainsi dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent aujourd'hui ainsi. En effet, en de nombreux endroits de l'Amérique, les sauvages, à l'exception du gouvernement de petites familles, dont la concorde dépend de la concupiscence

naturelle, n'ont pas du tout de gouvernement et vivent à ce jour d'une manière animale, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se rendre compte de ce que serait le genre de vie, s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par celui où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, ceux qui ont précédemment vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais, bien qu'il n'y ait jamais eu un temps où les particuliers fussent en un état de guerre de chacun contre chacun, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui possèdent l'autorité souveraine, à cause de leur indépendance, se jalouent de façon permanente, et sont dans l'état et la position des gladiateurs, ayant leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre, c'est-à-dire avec leurs forts, leurs garnisons, leurs canons aux frontières de leurs royaumes et leurs espions à demeure chez les voisins, ce qui est [là] une attitude de guerre. Mais, parce que, par là, ils protègent l'activité laborieuse de leurs sujets, il n'en découle pas cette misère qui accompagne la liberté des particuliers.

De cette guerre de tout homme contre tout homme résulte aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient se trouver en un homme qui serait seul dans le monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives aux hommes en société, non dans la solitude. Il résulte aussi de ce même état qu'il ne se y trouve pas de propriété, de domination, de distinction du *mien* et du *tien*, mais qu'il n'y a que ce que chaque homme peut obtenir, et aussi longtemps qu'il peut le conserver. Et en voilà assez pour la malheureux état où l'homme se trouve placé par simple nature, quoiqu'avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison.

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une

existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent, sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord.

# Désir et raison chez David Hume. Sur l'ambivalence du projet d'élaboration d'une morale rationnelle

Benoît Guimont\*

Qu'un conflit entre la raison et les désirs existe en chaque être humain, c'est là un phénomène qui nous semble évident. Chacun de nous peut, en effet, s'il y prête attention, éprouver cette lutte à tout instant, et ce, même dans les situations les plus banales de la vie quotidienne. À peine le lecteur a-t-il commencé à lire ce texte qu'il est pris d'une petite faim. Jugeant cette faim quelque peu capricieuse et préférant se vouer à une activité plus raisonnable, il résiste. Cette résistance appellera parfois un renforcement du désir contesté, alors que d'autre fois elle l'éteindra. Ainsi, de petites luttes semblent naître et se résoudre sur le fond continu de nos activités quotidiennes. Chaque fois qu'un désir se fait sentir, il nous est possible de l'examiner afin de vérifier s'il peut être dit *raisonnable*, auquel cas il sera généralement admis comme étant moral, contrairement aux désirs *déraisonnables* qui se voient habituellement qualifiés d'immoraux. Il s'en suit que dès qu'un désir est dit déraisonnable, une *lutte morale* s'engage. Plus le désir combattu sera fort en nous, plus nous peinerons à nous convaincre de ne pas y céder. L'expérience nous montre même qu'il est fréquent de voir les plus sûres raisons capituler devant la force passionnelle du désir.

Or, l'extrait du *Traité de la nature humaine* de David Hume présenté ici s'annonce d'emblée comme une contestation de l'existence même

---

\* L'auteur est étudiant au Doctorat en philosophie (Université Laval).



de cette lutte<sup>1</sup>. Comme le souligne l'auteur, cette contestation s'attaque autant à une idée du sens commun qu'à une idée partagée par les philosophes. Cette double cible est d'ailleurs fréquente en philosophie. D'une part, il semble que la critique de l'opinion commune soit l'une des tâches les plus vitales pour les philosophes. D'autre part, l'exigence critique est telle chez ces derniers qu'ils examinent avec autant, et peut-être même plus d'attention qu'ils ne le font pour l'opinion, les systèmes de leurs confrères. Par contre, la critique que Hume formule ici recèle un caractère plus radical qu'il ne le semble à première vue et elle paraît aller au-delà de la simple attaque adressée à quelques systèmes philosophiques particuliers. Déjà sommes-nous avertis par notre philosophe que cette idée d'un conflit entre la raison et le désir fonde la plus grande partie de la philosophie morale ancienne et moderne. Poursuivant la réflexion à partir de cette remarque, nous pouvons même constater que la philosophie, pour autant qu'elle ne se réduise pas à une simple recherche théorique, dépend peut-être de la réalité de ce conflit. En effet, ne nous représentons-nous pas le philosophe comme étant celui qui prétend à une forme de sagesse pratique par la recherche rationnelle de la vérité ? Autrement dit, nous voyons le philosophe aspirer à la maîtrise rationnelle de sa vie, maîtrise qui, suppose-t-on, implique un réglage des désirs, si ce n'est une soumission de ces derniers, par la raison. Or, nier l'existence du conflit entre les désirs et la raison ébranle fortement cette conception de la philosophie. Ainsi, la thèse humienne, si prise au sérieux, compromettrait les fondements

---

<sup>1</sup> Hume parle en fait du combat entre la passion et la raison. Dans le système humien, le terme « passion » a une extension plus large que le terme « désir ». Il n'en demeure pas moins que le désir et l'aversion, laquelle n'est autre que le pendant négatif du premier, sont, chez Hume, des principes originaires de la nature humaine. Les différentes passions n'en sont que des modalités, comme la crainte et l'espoir, ou s'y adjoignent, comme c'est le cas de l'orgueil, de l'humilité ou encore de l'amour et de la haine. Puisqu'une analyse détaillée de ces questions nous ferait sortir du commentaire de l'extrait proposé, nous nous limiterons donc à cette remarque par laquelle nous justifions l'équivalence, dans notre commentaire, entre les termes « passion » et « désir ». Nous pouvons néanmoins renvoyer le lecteur à la section IX de la troisième partie du second livre du *Traité de la nature humaine* pour un développement plus complet sur les passions directes du désir et de l'aversion chez Hume.

de l'entreprise morale poursuivie par la philosophie et peut-être même ceux de l'entreprise morale telle que se la représente le sens commun. Ce caractère scandaleux du texte présenté ici se laisse d'ailleurs entrevoir dans quelques formules qui, prises hors contexte, pourraient bien faire passer Hume pour un dangereux immoraliste. Celui qui aura parcouru le texte une première fois aura certainement été frappé par ces quelques passages particulièrement choquants tant aux yeux de l'opinion commune que de la pensée philosophique commune : « [l]a raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir<sup>2</sup> », ou encore « [il] n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt<sup>3</sup> ». Telles seraient les conséquences immorales de la thèse défendue par Hume.

Si donc, comme le prétend notre philosophe, ce conflit opposant raison et désir n'existe pas, c'est soit que nos désirs et notre raison ne sont pas en conflit, mais plutôt en accord – ce qui paraît contredire l'expérience la plus évidente – soit que l'un de ces deux principes a une telle emprise sur l'autre que la lutte est inexistante. Encore une fois, cette seconde hypothèse semble contredire l'expérience, laquelle nous présente à la fois des cas où la raison nous permet de nous détourner des désirs qui nous pressent en une direction déraisonnable et, inversement, des cas où les arguments de la raison ne suffisent pas à anéantir certains désirs. Il reste toutefois une troisième option. On peut en effet supposer que le lien entre nos désirs et notre raison soit inexistant ou du moins d'une nature telle qu'il exclut autant l'accord que le conflit entre ces deux instances. De même certaines personnes prétendent qu'il n'y a pas de conflit entre la foi et la raison puisque ce qui serait du domaine de la foi dépasserait les pouvoirs de la raison et ce qui relèverait de la raison n'affecterait pas les fondements de la foi, de même pourrait-on défendre l'idée selon laquelle les désirs opéreraient indépendamment de l'exercice de la raison alors que cette dernière poursuivrait ses travaux sans que ceux-ci influent sur nos désirs. Mais même dans ce dernier cas, il faudrait faire violence à notre impression première qui reste, malgré tout, celle d'un conflit

---

<sup>2</sup> Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ».

<sup>3</sup> *Ibid.*

vécu et éprouvé entre la raison et les désirs. Cette objection constante de l'expérience est d'autant plus problématique lorsqu'elle s'adresse à un philosophe qui, comme Hume, ne veut prendre pour autorité que l'expérience, comme en témoigne ce passage de l'introduction du *Traité de la nature humaine* : « [d]e même que la science de l'homme est la seule fondation solide pour les autres sciences, de même la seule fondation solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit reposer sur l'expérience et l'observation<sup>4</sup> ».

Pour surmonter ces écueils, il est nécessaire d'examiner minutieusement le travail d'argumentation philosophique déployé par Hume dans l'extrait qui nous intéresse. L'une des difficultés de lecture réside dans le fait que l'extrait est tiré du *Traité de la nature humaine*, ouvrage où l'articulation systématique des idées constitue l'un des principaux dispositifs soutenant la force de l'argumentation de l'auteur. Or, il est impossible que cette systématité propre à la pensée humienne se fasse sentir dans un extrait de quelques pages alors que le *Traité* tient en trois volumes. Le lecteur qui désire saisir la finesse d'articulation des idées défendues par Hume, les éprouver à leur pleine force, devra donc se lancer dans une lecture complète de l'ouvrage. Afin de pallier l'absence d'une telle lecture intégrale, nous opterons pour une lecture de l'extrait qui, par moment, devra s'éloigner légèrement du vocabulaire technique utilisé par Hume ainsi que de l'ordre que ce dernier a donné à son développement. Ainsi, il nous sera possible de rendre compte de son argumentation sans pour autant nous lancer dans une restitution de son système. Par ce moyen, nous voulons, autant que possible, doter l'argumentation de Hume d'une certaine autonomie tout en visant à ce que ce commentaire puisse, parallèlement, permettre au lecteur de retourner à l'extrait pour mieux le comprendre et ainsi approfondir sa réflexion sur la problématique du désir et de ses rapports avec la raison.

\*

L'essentiel de la démarche humienne s'appuie sur une clarification de ce que nous entendons par *raison* et par *désir*. Nous pouvons soutenir que la raison est la faculté par laquelle nous manipulons des

---

<sup>4</sup> Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome I « De l'Entendement ».

idées selon certaines règles. Les désirs, pour leur part, bien qu'ils puissent être liés à certaines idées, comme lorsque l'idée d'un objet agréable nous vient à l'esprit, ne semblent pas être eux-mêmes des idées. À cette distinction correspond la division, invoquée par Hume au deuxième paragraphe de l'extrait, entre un *monde des idées* et un *monde des réalités*. Bien que nos idées soient, en un certain sens, réelles, elles se distinguent des réalités auxquelles elles se réfèrent. J'ai, par exemple, une idée de mon lit, laquelle correspond à une série de perceptions qui forment la réalité de mon lit. Ceci dit, le désir, contrairement à l'idée, n'est pas *représentatif*. Autrement dit, son existence ne dépend pas de sa capacité à représenter une réalité. Il se situe plutôt du côté des réalités. Hume explique cette différence en ces mots :

[u]ne passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut<sup>5</sup>.

La distinction peut ne pas paraître évidente puisque le désir est le plus souvent attaché à un objet particulier, ce qui peut induire une confusion et nous faire croire que ce dernier est essentiellement représentatif comme l'est l'idée. Or, Hume prend soin d'insister sur le fait que les désirs ou passions sont des existences originelles, c'est-à-dire des impressions qui ne sont pas elles-mêmes des copies d'autres impressions. Les exemples qu'il utilise afin de renforcer cette thèse sont d'ailleurs intéressants. Lorsque j'ai soif, je ressens une sensation bien particulière qui ne se réfère à aucun objet particulier, bien qu'elle puisse m'amener à chercher certains objets comme un verre d'eau. Il est vrai qu'inversement certains objets peuvent susciter la soif, par exemple la vue d'un verre d'eau glacée lors d'une grande chaleur. Mais la soif elle-même, comme sensation, n'implique pas de rapport à

---

<sup>5</sup> Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ».

un objet particulier comme c'est le cas pour l'idée. C'est d'ailleurs pour cette raison que Hume peut mettre sur le même plan des expériences aussi différentes que la soif, la sensation d'être malade et la sensation de mesurer cinq pieds de haut. Y a-t-il, en effet, une représentation qui puisse rendre pleinement compte de la sensation d'être malade, une représentation à laquelle on puisse la réduire ?

Prenant en compte cette distinction, nous pouvons retourner à l'argumentaire de Hume. L'essentiel du problème est de savoir si seuls les désirs influencent la volonté ou si, comme le supposent le sens commun et une bonne part des philosophes, la raison peut, elle aussi, diriger la volonté et, conséquemment, nos actions<sup>6</sup>. Autrement dit, il s'agit, pour de clarifier la nature du lien unissant le monde des idées et celui des réalités. Pour répondre à cette question, il faut nous intéresser à la nature du monde des idées, à la nature de nos raisonnements. Nous raisonnons de deux manières nous dit Hume : soit par *démonstration*, soit par *probabilité*. Le raisonnement par démonstration est celui que nous utilisons lorsque nous voulons, par exemple, résoudre un problème de géométrie. Il s'intéresse aux relations abstraites entre nos idées. En examinant l'idée de triangle, par exemple, je découvre un rapport d'égalité entre la somme de ses trois angles et celle de deux angles droits. L'arithmétique se fonde sur le même type raisonnement. Or, nous appuyant sur la distinction

---

<sup>6</sup> Une fois de plus, nous ne pouvons entrer dans les détails de l'analyse humienne de la volonté, analyse qui précède la section du *Traité* commentée ici. Il suffira de citer la définition que donne Hume de la volonté afin de clarifier, ne serait-ce que sommairement, ce dernier point. Dans le second livre du *Traité*, il est dit que la volonté n'est « [...] rien d'autre que *l'impression interne que nous ressentons et dont nous sommes conscients quand nous donnons sciemment naissance à un nouveau mouvement de notre corps ou à une nouvelle perception de notre esprit* » *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ». Par cette définition, qui insiste sur le fait que la volonté est avant tout une impression, Hume se distingue des philosophies qui font de la volonté une faculté indépendante des désirs et qui serait, par exemple, l'organe d'exécution de la raison. En fait, ce que nous appelons volonté, n'est qu'un certain point de vue adopté sur les désirs. Autrement dit, volonté et désirs ne se distinguent pas réellement et ce que nous appelons la volonté, alors que nous la supposons libre, naît, entre autres, d'illusions. Cette critique de la conception commune de la volonté fait l'objet des sections I et II de la troisième partie du second livre du *Traité*.

entre le monde des idées et celui des réalités, nous pouvons voir que ces raisonnements s'en tiennent toujours au monde des idées et ne peuvent ainsi exercer un ascendant sur le monde des réalités auquel appartiennent les désirs. En effet, Hume nous montre que lorsque ce type de raisonnement intervient dans une action, il reste néanmoins soumis au désir qui a préalablement déterminé la fin voulue. Voulant, par exemple, rentabiliser au maximum certains de mes investissements, je dois faire une série de calculs qui, suivant leurs résultats, m'inviteront à prendre telle décision plutôt que telle autre. Mes calculs sont soumis à une chaîne causale dans laquelle l'effet recherché est déterminé par un désir. Dans notre exemple, le désir d'acquiescer plus d'argent détermine une fin qui est l'effet ultime auquel je veux arriver. Mes calculs me permettent de déterminer quels moyens seront les meilleurs en vue de cette fin. Mon raisonnement démonstratif s'insère donc dans un raisonnement plus vaste qui cherche à s'assurer que mes moyens sont des causes efficaces à la production de l'effet visé, lequel est, rappelons-le, la fin déterminée par un désir particulier. Ce raisonnement plus vaste est le raisonnement par *probabilité*.

Ce que Hume appelle ici raisonnement par probabilité, nous l'appellerons *raisonnement causal*. Ce type de raisonnement ne peut jamais apporter la même certitude qu'un raisonnement démonstratif. Il ne peut atteindre, tout au plus, qu'un haut degré de probabilité. Il intervient, par exemple, lorsque nous tentons de rattacher plusieurs événements à une même cause ou lorsque nous voulons prévoir les suites d'une cause connue. À première vue, ce raisonnement semble très intimement lié au monde des réalités. Lorsqu'un objet agréable est envisagé, le raisonnement causal se met directement en branle et il nous fait rechercher les objets pouvant causer l'objet agréable. En ce sens, il semble bien que la raison, pour autant qu'elle s'intéresse aux causes et aux effets, ait une influence sur le monde des réalités. Lorsque je découvre, par raisonnement, qu'un effet agréable est produit par une cause particulière, j'ai effectivement le sentiment que c'est la raison qui a dirigé mon action vers cette cause.

Cela étant dit, un problème demeure. Le raisonnement causal semble être dans le même rapport de soumission face au désir que l'était le raisonnement démonstratif face au raisonnement causal. Sans

un désir présupposé, le raisonnement causal ne saurait avoir d'influence sur l'action. Encore est-il aussi incapable de fournir par lui-même l'impulsion première vers l'action, laquelle n'est donnée que par un désir. Que j'aie une parfaite connaissance des liens causaux qui unissent certains objets, cette connaissance seule ne peut produire d'action. C'est donc à tort que nous disons que certains désirs sont raisonnables comme si ceux-ci étaient soumis à la raison, car c'est bien le contraire que nous constatons. Lorsque nous disons parfois qu'un désir n'est pas raisonnable, c'est que nous confondons le désir et le raisonnement qui y est soumis. Si je raisonne mal sur les causes qui mènent à l'objet désiré, ce n'est pas tant le désir lui-même qui est contraire à la raison, mais simplement le raisonnement faux qui sert un désir qui n'est ni vrai ni faux, ni raisonnable ni déraisonnable. On pourrait objecter que si, suite à un raisonnement, je réalise que ce que je croyais cause de plaisir se révèle être cause de douleur, mon désir cède effectivement à la raison et disparaît. Or, dans ce dernier cas, il n'y a nulle lutte entre raison et désir, car, en dernière instance, ce n'est que parce qu'un désir orienté vers le plaisir a vu, par les services de la raison, que ce plaisir supposé était douleur qu'il s'éteint pour, probablement, donner naissance à un autre désir qui s'orientera cette fois vers un nouvel objet de plaisir.

Si donc Hume a su montrer qu'il n'existe pas de conflit entre la raison et les désirs, il doit néanmoins expliquer d'où vient l'impression bien réelle que nous avons d'un tel conflit. Pour ce faire, il distingue deux types de passions ou désirs. Lorsque nous pensons habituellement aux désirs, nous avons tendance, peut-être pour mieux les saisir, à nous représenter ceux qui sont les plus *violents*. Bien qu'un *calme* désir de vivre soutienne une part importante de mes actions, ce dernier passe pour inaperçu tant il est doux et constant. Notre attention ne retient habituellement que les désirs violents qui brisent la constance de ces désirs plus calmes. La forte aversion pour un travail ingrat ou le désir ardent de me venger après une défaite dans un sport ou un jeu quelconque tomberont ainsi plus facilement sous le champ de mon attention. Par contre, contrairement à ce que pourrait suggérer cette distinction entre désirs violents et désirs calmes, les premiers ne l'emportent pas toujours sur les seconds. La puissance d'un désir ne se mesure pas nécessairement à sa violence. Un désir calme peut avoir plus d'influence sur nous qu'un désir

violent. Certains désirs qui, au départ, étaient ressentis violemment deviennent, avec l'habitude, plus calmes. Ils n'en perdent pas pour autant leur puissance de détermination des actions. À défaut qu'une lutte entre raison et désir soit reconnue par Hume, ce dernier reconnaît néanmoins une lutte entre les passions calmes et violentes. Or, l'impression que nous avons d'une lutte entre raison et désir vient du fait que nous confondons les passions calmes avec la raison. En effet, lorsque la raison s'exerce, elle ne produit pas de sensations fortes comme le font les désirs violents, mais elle produit plutôt une sorte d'impression d'écoulement calme et régulier. Puisque nous avons tendance à confondre les sensations qui se ressemblent, nous en venons à appeler du nom de raison ce qui en fait n'est autre qu'un ensemble de passions calmes. Ainsi, pour Hume, si nous voulons parler d'une manière rigoureusement philosophique, il n'y a pas de conflit entre la raison et les désirs. Par contre, nous devons tenir compte du fait que nous avons tendance à confondre la raison avec les désirs calmes. Dans cette nouvelle acception, il y aurait bel et bien un conflit entre la raison et les désirs, bien que nous sachions maintenant que ce n'est qu'une manière de parler d'un conflit entre deux types de désirs, les calmes et les violents.

Nous avons jusqu'ici présenté une problématique générale en nous appuyant sur un extrait du *Traité de la nature humaine* de Hume. Cette problématique de la lutte entre la raison et le désir, nous l'avons explorée en suivant la thèse défendue par Hume. Nous avons vu que ce dernier, par le recours à un appareillage critique caractérisé par une argumentation rigoureuse fondée sur des définitions conceptuelles claires et sur une fine observation de notre vécu, arrive à défendre une position qui, à première vue, paraissait tout à fait paradoxale. Par contre, si Hume a su vaincre les objections théoriques que nous avons à l'égard de sa position, cette victoire ne saurait avoir d'influence trop grande si elle ne s'accompagne d'une solution pratique au problème moral qui teinte ses thèses des couleurs du scandale.

\*



Le second texte commenté n'est pas un extrait, mais bien l'intégral d'un essai publié en 1741, soit un an après la publication du troisième et dernier livre du *Traité de la nature humaine*. Nous n'aurons donc pas ici, contrairement à l'analyse qui a précédé, à pallier au caractère partiel du texte commenté. Le lecteur pourra apprécier le fait que l'*Essai sur la délicatesse de goût et la délicatesse de passion* semble se suffire, qu'il s'articule en un tout organique et est écrit dans un style élégant qui diffère quelque peu de celui utilisé dans l'extrait du *Traité*, lequel manifeste certes une plus grande virtuosité argumentative de la part de Hume, mais, pour cette même raison, peut paraître aride aux yeux de certains. Si nous avons jugé opportun de présenter cet essai à la suite de l'extrait du *Traité*, c'est qu'il représente, à nos yeux, une poursuite féconde de la réflexion morale sur laquelle nous ont laissés les thèses défendues par Hume. C'est donc en guise d'ouverture à une réflexion sur ce sujet plutôt qu'en vue d'un commentaire systématique que nous le présentons. Autrement dit, c'est avant tout une invitation à faire une lecture minutieuse, méditée et répétée de ce court et riche essai que nous lançons ici.

Rappelons brièvement que la conception humienne de la raison et de ses rapports avec les désirs semble ébranler fortement les fondements du projet moral poursuivi tant par une part importante des hommes que par la philosophie, du moins dans l'une de ses principales acceptions. Ainsi, adhérant aux thèses humiennes, certains pourraient être tentés de se tourner vers une forme de relativisme moral, relativisme des désirs ou encore des préférences. Si nos raisonnements sont toujours soumis à un ordre des désirs qui les précède, à quoi bon prétendre à un projet moral dirigé par la raison ? Il semble en effet que, dans cette perspective, tout raisonnement ne soit que le masque ou le valet d'un désir. Si nulle raison ne peut démontrer la supériorité morale d'un désir sur un autre, il n'y a pas lieu de critiquer rationnellement les préférences d'autrui. Si nous les critiquons, ce ne peut être du point de vue d'une raison abstraite, puisque celle-ci est soumise à l'ordre des désirs, mais bien du point de vue d'un autre désir qui, lui-même, n'est pas plus justifié par la raison. Ce relativisme n'est-il pas d'ailleurs partagé par plusieurs d'entre nous ? N'éprouvons-nous pas souvent cette incapacité à justifier rationnellement nos désirs et préférences ?

Envisagés de la sorte, nos désirs semblent nous dominer, échappant au contrôle supposé de la raison. C'est d'ailleurs à juste titre que nous pouvons les appeler des *passions*, puisqu'ils nous remplissent d'une impression d'impuissance qui nous laisse dans une attitude passive à leur égard. Cette passivité est évidente lorsqu'il s'agit de violentes passions telles que la peur qui nous prend ou l'amour qui nous emporte. C'est également cette même passivité qui s'exprime dans le discours de la préférence. Ayant vainement épuisé les raisons qui visaient à justifier l'une de nos attitudes, nous nous voyons souvent réduits à lâcher prise et à nous contenter simplement d'affirmer que nos propos n'étaient que l'expression d'une préférence. Mais n'avons-nous pas aussi un autre terme qui semble se référer à la même réalité ? Ne parlons-nous pas aussi de nos désirs comme de nos *goûts* ? Bien que *désir*, *préférence* et *goût* semblent se correspondre, l'usage que nous faisons de ces termes nous montre qu'il est possible de les distinguer. Par exemple, il semble que le goût se prête au raffinement, ce qui ne semble pas être le cas des préférences. Ainsi, dire que quelqu'un a des préférences raffinées sonne quelque peu faux, alors que nous pouvons dire sans choquer aucune oreille qu'une personne possède un goût raffiné. Cette différence suggère peut-être que le goût, en tant que nous pouvons le raffiner, implique une dimension dynamique, active, qui ne se retrouve pas dans nos préférences. La préférence apparaît comme plate, sans dimension, fermée à l'approfondissement, alors que le goût s'approfondit, se raffine, se perfectionne. Pourrions-nous ainsi défendre l'idée que *goût* et *préférence* seraient des modalités du désir, l'un dynamique et actif, l'autre statique et passive ? Cette hypothèse est certes encore générale, mais mérite examen. Elle permettrait peut-être de résoudre notre problème moral en introduisant une certaine prise sur ce que nous croyions échapper à notre contrôle. Encore faudrait-il nous confronter à de nouveaux problèmes. Par exemple, admettant que le goût, entendu en un certain sens, ouvre la possibilité d'un renversement de la perspective de la soumission totale de l'homme à ses désirs, il faudrait néanmoins savoir si le raffinement du goût ne suppose pas lui-même un désir de se raffiner. Quel serait le statut de ce désir ? Comment l'obtenir et l'entretenir ? Nous pourrions également nous demander s'il existe un lien entre les

jugements de goût, leur raffinement, et les jugements de la raison en tant qu'elle est une passion calme ? Voilà des questions qui s'ouvrent à une réflexion morale nouvelle prenant appui sur certaines considérations qui nous sont inspirées par l'œuvre de Hume et qui se poursuivront certainement par l'exploration attentive de cette œuvre et, entre autres, de l'*Essai sur la délicatesse de goût et la délicatesse de passion*.

### **Bibliographie**

- Hume, D. (2005), *Traité de la Nature Humaine*. Tome I « De l'Entendement », Trad. P. Folliot, *Philotra*, <http://philotra.pagesperso-orange.fr/tnh.htm>, consulté le 03/03/2015.
- Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ». Trad. P. Folliot, *Philotra*, <http://philotra.pagesperso-orange.fr/tnh.htm>, consulté le 03/03/2015.
- Hume, D. (2009), « Essai sur la délicatesse de goût et sur la délicatesse de passion », Trad. P. Folliot, *Philotra*, [http://philotra.pagesperso-orange.fr/essai\\_delicatesse.htm](http://philotra.pagesperso-orange.fr/essai_delicatesse.htm), consulté le 03/03/2015.

# Traité de la nature humaine

David Hume

Livre II « Des passions », partie III « De la volonté et des passions directes »

## **Section III : Des motifs qui influencent la volonté<sup>1</sup>**

Rien n'est plus habituel en philosophie, et même dans la vie courante, que de parler du combat de la passion et de la raison, de donner la préférence à la raison et d'affirmer que les hommes ne sont vertueux que dans la mesure où ils se conforment à ses ordres. Toute créature raisonnable, dit-on, est obligée de régler ses actions par la raison et, si un autre motif ou principe lui dispute la direction de sa conduite, elle doit s'y opposer jusqu'à ce qu'il soit totalement vaincu ou du moins mis en conformité avec ce principe supérieur. C'est sur cette manière de penser que la plus grande partie de la philosophie morale, ancienne et moderne, est fondée. Il n'est pas de terrain plus ample, aussi bien pour les arguments métaphysiques que pour les déclamations populaires, que cette supposée prééminence de la raison sur la passion. Son éternité, son invariabilité et son origine divine sont montrées sous le meilleur jour et on insiste aussi fortement sur l'aveuglement, l'inconstance et la nature trompeuse de la seconde. Afin de montrer la fausseté de toute cette philosophie, je m'efforcerai de prouver, premièrement, que la seule raison ne peut jamais être un motif pour une action de la volonté et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais s'opposer à la passion pour diriger la volonté.

---

<sup>1</sup> Traduction de Philippe Folliot (2006).

L'entendement s'exerce de deux façons différentes selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, c'est-à-dire selon qu'il considère les relations abstraites de nos idées ou qu'il considère les relations des objets dont l'expérience seule nous informe. On n'affirmera guère, je pense, que la première espèce de raisonnement seule puisse jamais être la cause d'une action. Comme son domaine propre est le monde des idées et comme la volonté nous place toujours dans le monde des réalités, la démonstration et la volition semblent pour cette raison être totalement distantes l'une de l'autre. À vrai dire, les mathématiques sont utiles dans les opérations mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles ont une influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps pour une certaine fin visée, un certain but ; et la raison pour laquelle nous employons l'arithmétique pour fixer la proportion des nombres est que nous pouvons découvrir les proportions de leur influence et de leur opération. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne. Pourquoi ? Mais parce qu'il peut savoir quelle somme aura les mêmes effets, pour payer ses dettes et acheter des marchandises, que l'ensemble de tous les articles particuliers. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en ce qu'il dirige notre jugement sur les causes et les effets ; ce qui nous conduit à la seconde opération de l'entendement.

Il est évident que, quand nous attendons d'un objet de la douleur ou du plaisir, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou rechercher ce qui donnera du déplaisir ou de la satisfaction. Mais il est évident que cette émotion n'en reste pas là mais qu'elle porte nos vues de tous les côtés et nous fait comprendre quels objets sont en connexion avec l'objet originel par la relation de cause à effet. C'est donc ici qu'à lieu le raisonnement, pour découvrir cette relation et, selon que notre raisonnement varie, nos actions reçoivent une variation subséquente. Mais il est évident que, dans ce cas, l'impulsion ne provient pas de la raison mais est seulement dirigée par elle.

C'est parce que nous attendons une douleur ou un plaisir que naît l'aversion ou l'inclination envers un objet ; et ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, tels que nous l'indiquent la raison et l'expérience. Nous ne nous soucions pas le moins du monde de savoir que tels objets sont les causes et tels autres les effets si ces causes et ces effets nous sont tous les deux indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence et il est clair que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être que par elle les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion. Cette conséquence est nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce dernier effet d'empêcher une volition, sinon en donnant une impulsion dans une direction contraire à notre passion, et cette impulsion, si elle opérait seule, devrait être capable de produire la volition. Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire ; et si cette impulsion contraire ne vient jamais de la raison, cette dernière faculté doit avoir une influence originelle sur la volonté et doit être capable de causer aussi bien que d'empêcher un acte de volition. Mais si la raison n'a pas d'influence originelle, elle ne peut pas résister à un principe qui a une telle efficacité ni garder l'esprit en suspens un moment. Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut être identique à la raison et qu'il n'est appelé tel qu'en un sens impropre. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement quand nous disons qu'il y a un combat de la passion et de la raison. La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir. Comme cette opinion peut sembler quelque peu extraordinaire, il ne serait peut-être pas inapproprié de la confirmer par quelques autres considérations.

Une passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que cette passion soit en opposition ou en contradiction avec la vérité et la raison puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.

Ce qui peut se présenter sur ce point est que, comme rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison si ce n'est ce qui s'y réfère, et comme les jugements de notre entendement ont seuls cette référence, il doit s'ensuivre que les passions ne sauraient être contraires à la raison que dans la mesure où elles sont accompagnées d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. Premièrement, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui n'existent pas dans la réalité. Deuxièmement, quand, pour mettre en pratique une passion, nous choisissons des moyens insuffisants pour atteindre la fin poursuivie et que nous nous trompons dans nos jugements de causalité. Quand une passion n'est pas fondée sur de fausses suppositions, quand nous ne choisissons pas des moyens impropres pour atteindre la fin, l'entendement ne peut jamais la légitimer ou la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma ruine totale pour empêcher le moindre déplaisir d'un Indien ou d'une personne qu'est m'est entièrement inconnue. Il est même aussi peu contraire à la raison que je préfère un bien reconnu moindre à un bien supérieur et que j'ai une ardente affection pour le premier plutôt que pour le second. Un bien banal peut, en certaines circonstances, produire un désir supérieur à ce qui provient de la jouissance la plus grande et la

plus estimable. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que ce qu'on voit en mécanique, un poids d'une livre soulever un poids de cent livres par l'avantage de sa situation. En bref, une passion doit être accompagnée d'un faux jugement pour être déraisonnable et, même alors, ce n'est, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être dite déraisonnable, sinon si elle se fonde sur une fausse supposition ou si elle choisit des moyens insuffisants pour atteindre la fin visée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Au moment où nous percevons la fausseté d'une supposition ou l'insuffisance des moyens, nos passions cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit en pensant son goût excellent mais, dès que vous me convainquez de mon erreur, mon envie cesse. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir le bien désiré mais, comme la volonté de faire ces actions n'est que secondaire et fondée sur la supposition qu'elles sont des causes de l'effet projeté, dès que je découvre la fausseté de cette supposition, elles me deviennent nécessairement indifférentes.

Il est naturel que quelqu'un qui n'examine pas les objets avec un regard rigoureusement philosophique imagine que les actions de l'esprit qui ne produisent pas des sensations différentes et qui ne sont pas immédiatement discernables au sentiment et à la perception sont identiques. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible et, si ce n'est dans les spéculations les plus sublimes de la philosophie ou dans les subtilités frivoles des écoles, elle ne communique guère de plaisir ou de déplaisir. Il s'ensuit que toute action de l'esprit qui opère avec le même calme et la même tranquillité est confondue avec la raison par ceux qui jugent des choses à première vue et selon l'apparence. Or il est certain qu'il y a certains désirs et certaines tendances calmes qui, quoiqu'ils soient de véritables passions, ne produisent que peu d'émotion dans l'esprit et sont plus connus par leurs effets que par le sentiment immédiat ou la sensation immédiate. Ces désirs sont



de deux sortes : soit certains instincts originellement implantés dans notre nature, tels que la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, la tendresse pour les enfants, soit l'appétit général pour le bien et l'aversion générale pour le mal, considérés simplement en tant que tels. Quand certaines de ces passions sont calmes et qu'elles ne causent pas de désordre en l'âme, elles sont très facilement prises pour des déterminations de la raison et on suppose qu'elles procèdent de la même faculté que celle qui juge du vrai et du faux. Leur nature et leurs principes ont été supposés identiques parce qu'il n'y a pas de différence manifeste entre leurs sensations.

Outre ces passions calmes qui déterminent souvent la volonté, il existe des émotions violentes du même genre qui ont également une grande influence sur cette faculté. Quand quelqu'un me fait subir une injustice, je ressens une violente passion de ressentiment qui me fait désirer qu'il subisse du mal et une punition, et cela indépendamment de toute considération d'un avantage ou d'un plaisir qui me reviendraient. Quand je suis directement menacé d'un grave mal, mes craintes, mes appréhensions et mes aversions s'élèvent à un haut niveau et produisent une émotion sensible.

L'erreur commune des métaphysiciens est d'attribuer entièrement la direction de la volonté à l'un de ces principes en supposant que l'autre n'a aucune influence. Les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt, et c'est la raison pour laquelle la vue du plus grand bien possible ne les influence pas toujours. Les hommes répriment souvent une violente passion en poursuivant leurs desseins et leur intérêt. Ce n'est donc pas le seul mal présent qui les détermine. En général, nous pouvons remarquer que ces deux principes agissent sur la volonté et que, quand ils sont contraires, l'un des deux prédomine selon le caractère général ou la disposition actuelle de la personne. Ce que nous appelons « force d'âme » implique la prédominance des passions calmes sur les passions violentes, quoique nous puissions facilement observer qu'aucun homme ne possède une vertu assez constante pour ne jamais avoir l'occasion de succomber aux sollicitations de la passion et du désir. De ces variations du tempérament provient

la grande difficulté qu'il y a à décider des actions et des résolutions des hommes quand il y a une contrariété des motifs et des passions.



# De la délicatesse de goût et de la délicatesse de passion<sup>1</sup>

David Hume

(3)<sup>2</sup> Certaines personnes sont sujettes à une certaine *délicatesse de passion* qui les rend extrêmement sensibles à tous les accidents de la vie, qui leur donne une vive joie à chaque événement heureux et une profonde tristesse quand elles rencontrent l'infortune et l'adversité. Les faveurs et les bons offices déclenchent facilement leur amitié alors que la plus petite offense provoque leur ressentiment. Tout honneur, toute marque de distinction les exalte au-delà de toute mesure mais elles sont touchées d'une manière aussi sensible par le mépris. Les hommes de ce caractère, à n'en pas douter, ont des joies plus vives et des chagrins plus amers que les hommes d'un caractère calme et froid. Mais, tout bien pesé, je crois qu'il n'est personne qui, étant entièrement maître de sa complexion, préférerait avoir le second caractère. La bonne ou la mauvaise fortune ne dépend pas de nous et, quand une personne de ce tempérament sensible rencontre une infortune, la tristesse ou le ressentiment prend entièrement possession d'elle et la prive de tout goût pour les choses communes de la vie dont la jouissance complète forme la part essentielle de notre bonheur. Les grands (4) plaisirs sont beaucoup moins fréquents que les grandes peines, de sorte qu'un tempérament sensible doit moins souvent éprouver les premiers que les dernières ; sans compter que les hommes qui ont de si vives passions sont enclins à être conduits au-delà des bornes de la prudence et de

---

<sup>1</sup> Traduction par Philippe Folliot (2009).

<sup>2</sup> Les pages indiquées sont celles de l'édition de travail. (NdT).

la raison et, dans la conduite de leur vie, de faire des faux pas souvent irréparables.

On observe chez certains hommes une *délicatesse de goût* qui ressemble beaucoup à la *délicatesse de passion* et qui produit la même sensibilité à tous les genres de beautés et de laideurs que la sensibilité à la prospérité et à l'adversité, aux services reçus et aux torts subis. Quand on présente un poème ou un tableau à un homme qui possède ce talent, la délicatesse de ce qu'il ressent<sup>3</sup> fait qu'il est touché de manière sensible par toutes ses parties. Les traits de maître ne sont pas moins perçus avec un goût exquis et un plaisir que les négligences et les absurdités avec dégoût et malaise. Une conversation raffinée et judicieuse lui donne le plus grand plaisir, la grossièreté et le manque de pertinence lui infligent une grande punition. En somme, la délicatesse de goût a le même effet que la délicatesse de passion. Elle élargit la sphère de notre bonheur et de notre malheur et nous rend sensibles aussi bien aux souffrances qu'aux plaisirs qui échappent au reste de l'humanité.

Je crois cependant que tout le monde sera d'accord avec moi pour reconnaître que, malgré cette ressemblance, il faut autant désirer et cultiver la délicatesse de goût qu'il faut déplorer la délicatesse de passion et y remédier. Les bonnes et les mauvaises choses de la vie ne dépendent que très peu de nous mais nous sommes assez maîtres des livres que nous lisons, des distractions que nous partageons et des amis que nous fréquentons. Les philosophes<sup>4</sup> se sont efforcés de rendre le bonheur entièrement indépendant de toute chose extérieure. Il est impossible d'*atteindre* à ce degré de perfection mais tout homme sage s'efforcera de placer son bonheur surtout dans des objets qui dépendent de lui, et *ce* qui ne peut (5) être *atteint*

<sup>3</sup> « of his feeling ». Hume a été le premier à insister sur la difficulté d'expliquer le sens de ce mot (voir le *Traité de la nature humaine* et l'*Abrégé du traité*). On comprend la difficulté d'une traduction, à un point tel que, dans ma traduction de l'*Abrégé* (du moins dans la version présentée sur Philotra), j'avais laissé le mot anglais « feeling » sans le traduire, ce qui était d'ailleurs une très grande maladresse, vu le sens qu'a pu prendre le mot en français. (NdT)

<sup>4</sup> Surtout, ici, les stoiciens. (NdT)

par aucun autre moyen le sera par la délicatesse de sentiment<sup>5</sup>. Quand un homme possède ce talent, il est plus heureux par ce qui plaît à son goût que par ce qui satisfait ses appétits et il reçoit plus de joie d'un poème ou d'un raisonnement que du luxe le plus coûteux<sup>6</sup>.

Quelque connexion qu'il puisse exister originellement entre ces deux sortes de délicatesse, je suis persuadé que rien n'est si propre à nous guérir de cette délicatesse de passion que de cultiver ce goût plus élevé et plus raffiné qui nous rend capables de juger du caractère des hommes, des compositions de génie et des productions des arts nobles<sup>7</sup>. Le goût plus ou moins important pour les beautés manifestes qui frappent les sens dépend entièrement de la plus ou moins grande sensibilité du tempérament mais, en ce qui concerne les sciences et les arts libéraux, le bon goût est, dans une certaine mesure, identique à un jugement solide ou, du moins, il en dépend tant qu'ils sont inséparables. Afin de juger correctement d'une composition de génie, il y a tant de points de vue à considérer, tant de circonstances à comparer, il faut une telle connaissance de la nature humaine que seul celui qui possède le jugement le plus solide pourra faire une critique acceptable d'une telle réalisation. Et c'est une nouvelle raison de cultiver le goût pour les arts libéraux. Notre jugement se fortifiera par cet exercice,

<sup>5</sup> Ici, « délicatesse de sentiment » signifie « délicatesse de goût ». Il s'agit du sentiment d'approbation ou de désapprobation face aux choses belles ou laides. (NdT)

<sup>6</sup> On trouve, jusqu'à l'édition de 1770 la note suivante : « Jusqu'ou cette délicatesse de goût et cette délicatesse de passion sont-elles liées dans la constitution originelle de l'esprit, il est difficile de le déterminer mais il me semble qu'il y a une connexion très importante entre elles car nous pouvons observer que les femmes, qui ont des passions plus délicates que les hommes, ont aussi un goût plus délicat pour les ornements de la vie, les habits et les convenances ordinaires de la conduite. Toute excellence en ces choses touche leur goût beaucoup plus rapidement que le nôtre et, quand vous plaisez à leur goût, vous attirez promptement leur affection » (la dernière phrase est absente de l'édition de 1770). (NdT)

<sup>7</sup> C'est-à-dire des arts qui concernent l'esprit, non le corps. (NdT)

nous aurons de plus justes idées de la vie. De nombreuses choses qui plaisent aux autres ou les affligent nous sembleront trop frivoles pour retenir notre attention et nous perdrons par degrés cette sensibilité, cette délicatesse de passion qui est si incommode.

Mais peut-être suis-je allé trop loin en disant qu'un goût cultivé pour les arts raffinés éteint les passions et nous rend indifférents aux objets que les autres hommes poursuivent si ardemment. En réfléchissant davantage, je m'aperçois qu'elle augmente plutôt notre sensibilité à toutes les passions douces et agréables (6) en même temps qu'elle rend l'esprit incapable d'éprouver des émotions grossières et tumultueuses.

*Ingenuas didicisse fideliter artes,*

*Emollit mores, nec sinit esse feros.*<sup>8</sup>

Je pense que l'on peut assigner à cela deux raisons très naturelles. En *premier* lieu, rien n'améliore plus le tempérament que l'étude des beautés, que ce soit de la poésie, de l'éloquence, de la musique ou de la peinture. Elles donnent une certaine élégance de sentiment qui demeure étrangère au reste des hommes. Les émotions qu'elles suscitent sont douces et tendres. Elles détournent l'esprit de la précipitation des affaires et de l'intérêt, elles favorisent la réflexion, disposent à la tranquillité et produisent une agréable mélancolie qui, de toutes les dispositions de l'esprit, est celle qui convient le mieux à l'amour et à l'amitié.

En *second* lieu, la délicatesse de goût est favorable à l'amour et à l'amitié car elle limite nos choix à peu de personnes et nous rend indifférents à la compagnie et à la conversation de la plupart des hommes. Dans le monde, vous trouverez rarement des hommes du commun, quelque puissant que soit le jugement dont ils sont dotés, qui soient très subtils pour distinguer les caractères et repérer ces insensibles différences et gradations qui font qu'un homme est préférable à un autre.

<sup>8</sup> Ovide : *Pontiques*, livre II, lettre 9, vers 47, 48 (on peut par exemple trouver cette œuvre in *Œuvres complètes d'Ovide*, nouvelle traduction, tome 10, Panckoucke, Paris, 1836, p.130, qui donne cette traduction : « l'étude assidue des beaux-arts adoucit les mœurs et en corrige la rudesse »). (NdT)

Celui qui a un jugement passable suffit à leur divertissement. Ils lui parlent de leurs plaisirs et de leurs affaires avec la même franchise qu'ils auraient avec un autre et, trouvant qu'il en est d'autres qui sont susceptibles de prendre sa place, ils ne ressentent jamais aucun vide ni aucun manque en son absence. Mais, pour faire usage de l'allusion d'un célèbre auteur français<sup>9</sup>, le jugement<sup>10</sup> peut être comparé à une montre ou une horloge. La machine la plus ordinaire est suffisante pour donner les heures mais seule la plus élaborée peut indiquer les minutes et les secondes et (7) distinguer les plus petites différences de temps<sup>11</sup>. Celui qui a bien assimilé sa connaissance des livres et des hommes n'éprouve de plaisir qu'en compagnie de quelques amis choisis. Il sent trop vivement à quel point les autres hommes ne répondent pas aux idées qu'il a nourries. Et, comme ses affections se limitent ainsi à un cercle étroit, il n'est pas étonnant qu'il les pousse plus loin que si elles étaient plus générales et indistinctes. La gaieté et les plaisanteries d'un compagnon de boisson<sup>12</sup> développent en lui une solide amitié et les ardeurs d'un appétit juvénile deviennent une passion élégante.

<sup>9</sup> Monsieur de Fontenelle, *Pluralité des mondes*, Soir 6. (note de Hume)

<sup>10</sup> La traduction de Gilles Robel (« faculté de juger ») répond très mal au refus humien de substantialiser les facultés. (NdT)

<sup>11</sup> « Les horloges les plus communes et les plus grossières marquent les heures, il n'y a que celles qui sont travaillées avec plus d'art qui marquent les minutes. De même les esprits ordinaires sentent bien la différence d'une simple vraisemblance à une certitude entière ; mais il n'y a que les esprits fins qui sentent le plus ou le moins de certitude ou de vraisemblance, et qui en marquent, pour ainsi dire, les minutes par leur sentiment » *Pluralité des mondes*, Soir 6. (NdT)

<sup>12</sup> On notera deux excès, celui de Gilles Robel qui n'ose pas traduire « a bottle compagnon » et celui de Jean-Pierre Jackson qui traduit par « compagnon de beuverie ». Gilbert Boss traduit prudemment par « compagnon de plaisir », ce qui peut suggérer ce qui ne l'est pas par Hume. (NdT)





## **Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque**

La nouvelle maison d'édition « Les Cahiers d'Ithaque » de la Société Philosophique Ithaque (SPI) est fière d'offrir aux étudiants de cycles supérieurs l'opportunité de publier des actes de colloque, des recueils d'articles révisés par les pairs ou des monographies. Les propositions de projets peuvent être présentées en tout temps, en français ou en anglais. Elles seront soumises à l'appréciation du comité scientifique des Cahiers.

Grâce aux Cahiers d'Ithaque, de jeunes chercheurs pourront profiter de l'expertise de la SPI dans le domaine de l'édition, au moyen d'une collaboration entre auteurs, directeurs de publication et membres du comité scientifique des Cahiers.

Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque, ou pour avoir plus de détails concernant ses activités et sa politique éditoriale, vous pouvez consulter notre site internet : [www.revueithaque.org/cahiers](http://www.revueithaque.org/cahiers).