

Entre les valeurs et les normes : la loi naturelle et le droit naturel¹

De Platon à Nietzsche la philosophie occidentale a été polarisée sur la question de la valeur, ou, si l'on préfère, de l'évaluation, et il est clair que c'était la conception de la valeur dominante qui devait régir, pour tous nos philosophes, l'établissement des normes en vigueur dans une société donnée. Cependant, quel que soit le choix sur lequel s'est portée, dans l'Histoire, cette conception de la valeur dominante, ce choix ne pouvait déterminer les normes de telle ou telle société qu'en proposant d'abord une loi dont l'observance soit à la fois la condition de la reconnaissance de cette valeur dominante et l'inspiratrice des normes qui, dans leur détail, devaient régir la vie commune. Cette loi a reçu le nom de « loi naturelle » et son expression dans l'ordre juridique s'est appelée « droit naturel ». Pour chaque génération de penseurs, la « loi naturelle » a donc signifié le pont entre la valeur et la norme, un pont qui manifestait le sérieux et l'ampleur de l'entreprise.

Il ne s'agit pas ici de retracer l'histoire de cette entreprise. Cependant il est utile de considérer les problèmes qui sont nés au cours de cette histoire en les situant dans une évolution culturelle qui se divise en trois étapes. Au cours de ces étapes, qui s'entrecroisent du reste les unes avec les autres, car tout le passé de la philosophie est nécessairement présent dans ses étapes ultérieures, les notions mêmes de valeur, de droit et de loi, subissent des infléchissements, si bien qu'on ne constate nulle part de répétition, seulement des reprises qui sont parfois en violent contraste. Aujourd'hui nous sommes dans la troisième étape, et nous verrons que la configuration des problèmes dans lesquels nous nous débattons nous oblige à distinguer, plus fortement sans doute que dans les étapes antérieures, la loi naturelle comme loi morale d'une part, la loi naturelle comme droit naturel d'autre part. Ce n'est pas que la morale et le droit se trouvent en opposition, puisque l'idée même de loi naturelle répugne à cette opposition. Ce qu'il faut considérer, c'est que les deux rivages du pont ont leurs propres exigences et qu'on méconnaîtrait tout à fait les tâches qui s'y réfèrent si l'on postulait une homogénéité entre les rives, qui n'a sans doute jamais tout à fait existé.

La première étape correspond à l'époque antique et médiévale. A cette époque correspond ce que Léo Strauss, le grand historien du siècle dernier pour le droit naturel, appelait « la

¹ Texte de la conférence donnée par Hervé Barreau devant la Société Tunisienne de Philosophie à Hammamet en mars 2009.

conception classique du droit naturel ». Malgré le respect que j'éprouve pour ce grand historien, je ne vois pas de raison suffisante pour retirer à nos auteurs du XVII^e et du XVIII^e siècle, s'il s'agit du droit naturel, la réputation de « classiques » dont ils jouissent depuis longtemps. Par contre, j'appellerai « modernes », malgré Léo Strauss qui affecte ce qualificatif à nos auteurs « classiques », les auteurs du XIX^e et du XX^e siècle qui ont apporté, par rapport à nos classiques, des idées vraiment neuves. Il ne s'agit pas de postuler ici un « progrès » de la pensée philosophique. Mais il s'agit de reconnaître un déplacement des problèmes, consécutif à une évolution culturelle, dont il serait peu justifié de reprocher aux philosophes de tenir compte. Les philosophes pensent à propos des problèmes de leur temps et s'efforcent ainsi de les éclairer. Je n'irai pas cependant jusqu'à postuler un quatrième âge dit post-moderne, de la philosophie ; car les idées vraiment séminales de ce prétendu quatrième âge appartiennent déjà, me semble-t-il, aux auteurs que nous considérons ici comme « modernes ».

1. L'opposition de la nature et de la convention à l'époque antique et médiévale

Tout commence avec les sophistes du V^e siècle avant notre ère en Grèce. Ces conférenciers ambulants bénéficiaient de la conception de la nature qu'avaient lancée, dès le VII^e siècle, ceux qu'on appelle les « physiologues », c'est-à-dire les savants qui s'enquéraient de la nature. Selon ces derniers, il faut considérer les forces ou les éléments de la nature en eux-mêmes, et ne pas faire appel aux dieux pour expliquer les phénomènes naturels. Ainsi la nature elle-même, la φύσις, devait rendre compte du cours des choses, et ce genre d'explication s'oppose, du moins dans les choses humaines, à celui qu'on dérive du νόμος, ou de la loi, qui règne apparemment dans les affaires humaines. Faut-il donner, dans cette sphère de l'humain, la prédominance à la nature sur la loi qui n'est qu'une convention érigée en obligation ? On se doute qu'en régime démocratique ou oligarchique, où pouvaient opérer les sophistes, c'est la nature, convenablement identifiée, qui devait l'emporter sur la loi ou convention. Telle est l'origine de l'idée de « loi naturelle ». Mais que faut-il entendre par la « nature », quand il s'agit de l'homme et des décisions qu'il prend ? Voilà un thème qui pouvait alimenter les joutes oratoires des sophistes. Il est vraisemblable que les citoyens d'Athènes pouvaient avoir à ce sujet des positions différentes. Parmi ces citoyens, Socrate, que l'oracle de Delphes avait reconnu comme le plus sage des Grecs, s'opposait habituellement aux sophistes, en faisant voir combien leurs conceptions étaient peu satisfaisantes et tombaient facilement dans la contradiction. Peut-être que ces sophistes, du

point de vue des conceptions traditionnelles, dont Socrate à certains égards apparaissait comme le défenseur, auraient mérité, davantage que ce dernier, de boire la ciguë. Mais il se trouve que ce fut Socrate qui, au moment du retour de la démocratie à Athènes, fut accusé d'introduire de nouveaux dieux et de corrompre la jeunesse. On sait que Socrate préféra subir le châtement imposé par les Athéniens, plutôt que de fuir, comme l'avaient fait beaucoup de ses amis et disciples. Parmi eux se trouvait le jeune Platon, qui sut tirer un merveilleux profit littéraire et philosophique du combat intellectuel qu'avait engagé, et apparemment perdu, Socrate son maître. Le problème qui nous occupe n'est pas de savoir dans quelle mesure Platon a idéalisé dans son personnage de Socrate le Socrate historique. Pour l'histoire de la philosophie, c'est le personnage de Socrate, tel que l'a campé Platon, qui importe. Or ce personnage fait des sophistes les promoteurs de la nature telle qu'elle se trouve à l'origine des lois humaines, c'est-à-dire telle qu'elle s'exerce dans la mentalité de ceux qui ont le pouvoir d'imposer leur propre conception de la justice. Platon fait, à tort ou à raison, des sophistes les promoteurs de ce que nous appelons maintenant l'utilitarisme, et il fait plus que suggérer que ces beaux parleurs n'oubliaient pas leur propre intérêt.

Socrate, dans les dialogues de Platon, se fait le promoteur d'une tout autre conception, selon laquelle la justice n'est pas l'opinion du plus fort, mais un ordre idéal que les philosophes doivent étudier avant de l'imposer, au cas où l'occasion peut leur en être fournie, à des hommes plus ou moins soumis à l'injustice dans les cités telles qu'elles fonctionnent dans la réalité. Deux dialogues nous instruisent suffisamment sur la conception platonicienne de la justice, le *Gorgias* et *La République*. Dans le *Gorgias*, qui porte le nom d'un célèbre sophiste, Socrate s'adresse d'abord à ce dernier, qui passait pour un grand orateur, et l'oblige à admettre que l'art oratoire, qui vise en principe l'instauration de la justice, est souvent utilisé pour commettre l'injustice. C'est alors que Polos, admirateur de Gorgias, s'oppose à cette dépréciation de l'art oratoire ; mais Socrate lui fait admettre qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, ce que nul orateur n'est en mesure de proclamer devant la foule. Platon fait alors entrer dans le débat un jeune inconnu Calliclès, comme si les sophistes étaient incapables d'aller jusqu'au fond de leurs principes, qui se révéleront d'ailleurs erronés. C'est Calliclès qui expose l'opposition de la nature et de la loi, qui devrait être, selon lui, celle des sophistes, en ce qui concerne la justice. Certes, selon la loi, il vaut mieux subir l'injustice que la commettre ; mais, selon la nature, c'est l'inverse : il vaut mieux commettre l'injustice que la subir. Qu'est-ce que la justice, en effet, telle qu'elle est imposée par la loi ? Ce n'est pas l'opinion des forts, comme le prétendent les sophistes, mais c'est plutôt celle des faibles ;

c'est l'invention qu'ont forgée les faibles afin de se protéger contre les forts. Sur ce point, on peut dire que Nietzsche n'a rien inventé, car Platon fait tenir à Calliclès, qui lui sert, dans une certaine mesure, de porte-parole, ces réflexions vraiment scandaleuses, dans lesquelles nous reconnaissons un accent qu'on peut dire nietzschéen :

« Le malheur est que ce sont, je crois, les faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois. Aussi instituent-ils des lois par rapport à eux-mêmes et à leur avantage, louant ce qu'ils louent et blâmant ce qu'ils blâment. Ceux de leurs semblables qui sont plus forts et capables d'avoir le dessus, ils arrivent à les épouvanter, afin de les empêcher d'avoir ce dessus, et ils disent que c'est laid et injuste de l'emporter sur autrui, que c'est cela qui constitue l'injustice, de chercher à avoir plus que les autres ; car, comme ils sont inférieurs, il leur suffit, je pense, d'avoir l'égalité ! voilà donc pour quelle raison ce qui est dit injuste et laid, c'est de chercher à avoir le dessus sur la majorité, pour quelles raisons on appelle cela commettre l'injustice »¹.

La réponse de Socrate à Calliclès, dans le personnage duquel il n'est pas interdit de suspecter les positions du jeune aristocrate qu'était Platon quand il rencontra Socrate, est significative, semble-t-il, de la position qu'adopta définitivement Platon à la suite de son maître. Calliclès a semblé en appeler, contre la foule, à la volonté des grands hommes. Mais les grands hommes d'Etat d'Athènes, dans la mesure où ils n'ont pas réussi à rendre leurs citoyens meilleurs et ont subi d'ailleurs l'ingratitude de ces derniers, n'ont pas été, selon le Socrate de Platon, de véritables hommes d'Etat. Il faut admettre que les hommes, dans leur majorité, sont injustes, mais l'ambition d'un homme d'Etat devrait être de les rendre justes, en imposant une juste constitution. Ainsi se profile, dès le *Gorgias*, le programme de *La République*. Ce programme est bien connu et n'a pas besoin d'être ici rappelé. L'important, en ce qui nous concerne, est que, pour Platon, qui ne perd jamais l'objectif du perfectionnement moral individuel, la cité doit représenter en grand, dans le système tripartite des valeurs (celles du supra-sensible accessibles à la raison, celles de la force guerrière, celles de la production et du commerce), le bon ordre, c'est-à-dire la justice, qui doit régner aussi chez l'individu. Cette conception est commune, du reste, à la *République*, au *Politique* et aux *Lois*, ces trois dialogues qui marquent une évolution dans la pensée proprement politique de Platon. Partout la différence de Platon par rapport aux sophistes se marque en ce que, pour rejoindre la $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$, véritablement normative dans l'ordre éthico-juridique, par rapport au $\nu\omicron\mu\omicron\sigma$, qui n'est qu'une législation de fait, il ne suffit pas, comme le font les sophistes, de faire appel à la psychologie des

¹ *Gorgias*, 483 b-d, trad. Robin.

dirigeants, il faut considérer la nature dans son modèle, qui est l'Idée supra-sensible. Comme Werner Jaeger a eu le mérite de le faire remarquer : « Platon n'hésite pas à employer l'expression « selon la nature », *κατὰ φύσιν*, pour désigner la conformité d'une chose à son idée ou à son type »¹. La normativité passe donc à un niveau supérieur, qui n'est accessible qu'au philosophe. C'est pour cette raison que, dans *La République*, les philosophes doivent être rois, ou les rois philosophes.

On sait que cette transcendance de la justice répugnait profondément à Aristote. Ce dernier a maintenu la distinction du « juste par nature » et du « juste par convention », mais a fait du premier l'objectif de la prudence ou sagesse pratique, un objectif qui est variable selon les circonstances. Les Stoïciens ont accentué l'immanence du juste par nature, quand ils ont parlé de « loi naturelle », car c'est une loi qui est identique à la sagesse de la divinité, qui gouverne le monde. Cette conception religieuse de la « loi naturelle », qui est si frappante dans le personnage d'Antigone proposé, dès l'essor de la littérature grecque tragique, par Sophocle, a été reprise par Cicéron et adoptée par les théologiens chrétiens, notamment S. Augustin. Au Moyen-Âge, elle est exposée par Thomas d'Aquin, qui parvient à concilier l'idée augustinienne de « loi naturelle » considérée comme dérivée de la « loi éternelle » (et l'on peut voir dans cette dérivation une marque d'un néo-platonisme chrétien) et l'idée aristotélicienne de « juste naturel ». Dans la période classique européenne, où d'autres conceptions, comme nous le verrons, apparaissent, la conception traditionnelle du juste ou « droit naturel » est reprise, avec des variantes, par Grotius, Pufendorf, Locke, Leibniz et Wolff, puis par les néo-thomistes et des auteurs indépendants. Comme je l'ai rappelé c'est cette conception que Léo Strauss appelait « la conception classique du droit naturel », en raison sans doute de sa vitalité à travers des visions du monde assez différentes, mais toujours marquées par l'héritage platonico-aristotélicien.

2. L'opposition de la liberté et des lois civiles dans la période classique

Pour comprendre la désaffection relative qu'a connue la conception antique et médiévale du droit naturel, il est utile de se rappeler trois événements culturels qui ont contribué à la mise à l'ombre de certaines bases sur lesquelles elle reposait. D'abord l'avènement du nominalisme dès le XIV^e siècle a ruiné l'idée aristotélicienne, stoïcienne, et religieuse de nature, qui lui

¹ J. Maritain, *La Philosophie Morale*, p.82.

fournissait en général son support et il a introduit la notion d'un droit individuel subjectif, précurseur de l'individualisme moral et politique. Ensuite, dès le XVI^e siècle, sinon auparavant, la politique sort des considérations éthico-juridiques qui assuraient ses liens avec la pensée religieuse : elle apparaît davantage comme un art de la conquête et de la conservation du pouvoir, comme le montre l'ouvrage de Machiavel, *Le Prince*, en 1513. Enfin la science moderne se constitue, d'abord avec Copernic, puis surtout avec Galilée, qui montre la puissance de l'outil mathématique. *Les Eléments* d'Euclide deviennent le modèle de toute science, qu'elle vise la connaissance de la nature ou celle de l'homme et de la société, si bien que la « loi naturelle », appelée à gouverner le monde humain, contracte quelque chose de la nécessité qui gouverne le monde physique.

Au XVII^e siècle, Hobbes est le promoteur de cet esprit nouveau. Il invente la notion d'un « état de nature », où l'individu humain a droit à toutes les choses qu'il désire posséder, dans une égalité de tous, qui provoque la crainte réciproque et universelle et un état de guerre, où la peur de la mort incite finalement l'individu à chercher secours dans l'association. Selon cet engrenage de passions, « l'état de nature » est peu différent des attitudes de défense et de combat que Hobbes a pu observer en son temps marqué par des guerres civiles et religieuses. C'est à cet état de guerre que la raison commande à tous les individus de mettre fin en instaurant, d'un commun accord, l'Etat de droit, né du pacte social. On peut donc dire que Hobbes donne un sens nouveau aux lois de nature qui président à la naissance de cet Etat. Comme il l'écrit dans son *Léviathan* : « Les lois de nature n'ont aucun besoin d'être publiées ou proclamées : elles sont en effet contenues dans cette unique sentence, approuvée par tout l'univers : ne fais pas à autrui ce que tu estimes déraisonnable qu'un autre te fasse »¹.

Ces lois sont donc « des conclusions ou des théorèmes concernant la conservation ou la défense des hommes »². Or ces mêmes lois sont destinées à devenir des lois civiles : « C'est une fois qu'une République est établie (et pas avant) qu'elles sont effectivement des lois en tant qu'elles sont alors les commandements de la République, et qu'en conséquence elles sont aussi lois civiles : c'est en effet le pouvoir souverain qui oblige les hommes à leur obéir »³. Dans un sens on peut donc dire qu'Hobbes a voulu, comme Platon, que la morale universelle devienne la loi de l'Etat. Mais dans un autre sens, il faut reconnaître qu'en déduisant toute morale du désir de la conservation de soi, Hobbes restreignait considérablement le rôle

¹ *Léviathan*, chap.XXVI, p.144.

² *ibid.* chap.XV, p.83.

³ *ibid.* chap.XXVI, p.141, trad.A.L.Angoulvent.

libérateur que la tradition avait reconnu aux institutions politiques et religieuses, qui protégeaient l'individu de l'égoïsme. Léo Strauss semble donc fondé à écrire : « Puisque le fait fondamental et absolu est un droit et non un devoir (chez Hobbes), la fonction comme les limites de la société civile doivent être définies par rapport au droit naturel de l'homme et non par rapport à son devoir naturel. Le rôle de l'Etat n'est pas de créer ou de promouvoir en l'homme une vie vertueuse, mais de sauvegarder le droit naturel de chacun. Son pouvoir est rigoureusement limité par ce droit naturel et par aucun autre fait moral. S'il nous est permis d'appeler libéralisme la doctrine politique pour laquelle le fait fondamental réside dans les droits naturels de l'homme, par opposition à ses devoirs, et pour laquelle la mission de l'Etat consiste à protéger ou à sauvegarder ces mêmes droits, il nous faut dire que le fondateur du libéralisme fut Hobbes »¹.

Le droit naturel de chacun, c'est sa liberté, une liberté de penser et d'agir, pas seulement de défendre sa propre vie. Les auteurs classiques ont apporté, sur ce point, des corrections plus ou moins importantes à la doctrine de Hobbes. Spinoza est, de tous ces auteurs, le plus proche de Hobbes. Il reprend sa conception de l'Etat, qui naît d'un pacte. Chacun décide de céder à l'Etat une partie de son droit naturel. Mais il n'y a pas, chez Spinoza, l'équivalent de la « loi naturelle » chez Hobbes. L'Etat dispose, en vertu de l'abandon bien que partiel de leurs droits que lui ont consenti les individus, d'un droit absolu, complet sur tous les citoyens. Toutefois les dispositions intérieures de l'individu échappent au contrôle de l'Etat. C'est pourquoi l'Etat ne peut atteindre au maximum de sa puissance que s'il respecte la liberté intérieure des citoyens et leurs croyances. La tolérance est un devoir de l'Etat, qui doit se garder de toute persécution.

Chez Jean-Jacques Rousseau, la dualité de l'état de nature et de l'état civil est maintenue, mais elle prend une signification tout autre que celle qu'elle avait chez Hobbes et Spinoza. Il n'y a, chez Rousseau, ni guerre ni paix dans l'état de nature. L'une et l'autre ne peuvent apparaître que dans l'état civil, qui assure la paix entre les citoyens, et mène éventuellement la guerre contre d'autres Etats. Le propre du contrat social, chez Rousseau, est d'exiger « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Ainsi, dit Rousseau, « chacun se donnant tout entier », « la condition est égale pour tous » ; de plus « l'aliénation se faisant sans réserve », « l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul

¹ *Droit naturel et histoire*, pp.163-164.

associé n'a plus rien à réclamer ». Il en résulte que chacun doit se soumettre à la « volonté générale », si bien que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre »¹. La conception rousseauiste, ainsi définie, porte le germe du totalitarisme, et l'on s'en aperçut, lors de la Révolution française, lorsque des gouvernants qui se réclamaient de cette conception, tels que Robespierre et Saint-Just, firent régner la « Terreur ». Chez Rousseau, il n'y a vraiment plus de « loi naturelle », puisqu'elle se trouve abolie par le contrat social.

Le grand mérite de Kant est d'avoir lu autre chose dans ce concept de « volonté générale » qui, selon Rousseau, faisait passer l'homme de l'état d'un « animal stupide et borné », à celui d'un « être intelligent et libre ». Ce n'est plus « la liberté civile » qui se substitue à la « liberté naturelle », comme chez Rousseau, c'est la liberté nouménale, telle qu'elle s'exprime dans la loi morale, qui se substitue à la recherche individuelle du bonheur. Rousseau avait écrit que « l'impulsion du seul appétit. est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*ibid*, chap. VIII) ; Kant tira de cette superbe formule le principe de « l'autonomie de la volonté ». C'est ce principe qui permet à Kant de restaurer l'idée de loi naturelle, qui devient la loi morale énoncée dans les quatre formulations de l'impératif catégorique. Kant restaure également l'idée de droit naturel, puisque celle-ci est fort bien exprimée, dans *La Doctrine du droit*, par une maxime directrice, forgée sur le modèle des maximes de la loi morale, à savoir: « Agis extérieurement de telle façon que le libre usage de ta volonté puisse coexister avec la liberté de chacun d'après une loi générale ». La loi morale règle l'homme intérieur, la loi civile règle, de son côté, le comportement extérieur de l'homme. Ainsi le droit est distingué de la morale, mais l'un et l'autre dérivent de l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire de la dignité inaliénable de la personne humaine. Tout ce qu'on peut reprocher à Kant, en particulier si l'on néglige les compléments apportés à cette doctrine par des opuscules qui ont trait à la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire à la façon dont la raison est appelée à régner progressivement sur la conduite des hommes, c'est de n'avoir guère été explicite sur les applications de ces maximes dans la doctrine du droit et la doctrine de la vertu, qui constituent sa « métaphysique des mœurs ».

Le premier qui ait porté un tel reproche à l'éthique et à la politique kantienne, c'est évidemment Hegel. Lui-même reprend entièrement l'idée de l'autonomie de la volonté, qui

¹ *Du Contrat social*, livre I, chap.VIII.

lui semble l'idée moderne par excellence, si on compare les Anciens aux Modernes. C'est même l'idée directrice des *Principes de la philosophie du droit*. On comprend facilement qu'il oppose à « la moralité subjective », dont il emprunte les principes à Kant lui-même, « la moralité objective », qui lui semble supérieure, puisqu'elle engage la personne dans les structures concrètes que sont la famille, la société civile et l'Etat. Il y a là, chez Hegel, le témoignage d'une admiration pour l'idée platonico-aristotélicienne de la cité grecque et, peut-être, le souvenir des trois degrés du droit naturel qu'on trouve chez Leibniz. Certes Hegel semble régresser par rapport à Kant quand il ne veut pas prévoir, au dessus des Etats, une organisation supranationale qui les empêcherait de régler leurs différends par la guerre. Sans doute peut-on attribuer cette limitation de la philosophie politique hégélienne aux circonstances de son époque, séduite par le principe des nationalités. Plus graves, peut-être, quant à la cohérence de la doctrine, sont les retouches qu'il apporte à la théorie kantienne dans les doctrines dites du « droit abstrait » et de « la moralité subjective », dont l'approche semble calquée sur la dichotomie présentée dans la métaphysique kantienne des mœurs. Car le « droit abstrait » dont il parle est bien un droit (droit civil et droit pénal inclus) sans Etat, mais où sont examinées pourtant les conditions de la propriété et du contrat d'échange. On peut en retenir que la propriété et le contrat d'échange ont droit à l'existence, alors même que l'Etat n'existerait pas encore, et cela rabaisse beaucoup l'idée de « contrat » qui semble ne plus inaugurer l'existence proprement politique, comme c'était le cas chez Hobbes, et même encore chez Kant. Avec Hegel, les cadres de la pensée classique se dissolvent, et une dialectique s'instaure, dont le principe moteur, qui est la liberté, est fort apparent, mais dont les étapes, qui se veulent rationnelles, conservent quelque chose d'arbitraire et parfois d'emprunté. La philosophie entre dans son âge moderne, qui va connaître d'autres bouleversements.

3. La distance prise entre la loi morale et le droit naturel dans les temps modernes

Pour mesurer à quel point change l'environnement culturel, quand on passe de l'âge classique à l'âge moderne, il faut considérer au moins l'intervention de trois facteurs. D'abord le XIX^e siècle est le siècle de l'histoire, par quoi il faut entendre non seulement l'époque de bouleversements historiques comme l'apparition de l'industrie moderne, mais le temps où la connaissance du passé de l'humanité procure une autre façon d'appréhender son devenir. Hegel avait préféré finalement l'expression de « droit philosophique » à celle de « droit naturel » et il évitait, semble-t-il, de faire mention des écoles anciennes de droit naturel. Après

lui c'est l'idée même de « droit naturel » qu'on veut faire disparaître pour lui substituer celle de « droit historique », c'est-à-dire de l'avènement de certains peuples à la conscience d'eux-mêmes et à l'expression publique de leurs exigences propres. Cette poussée des nationalités ou des classes sociales est d'autant plus puissante que la science, dispersée en de multiples spécialités et partagée entre de multiples écoles quand il s'agit d'étudier les problèmes politiques et moraux, n'exerce plus le magistère intellectuel dont elle jouissait à l'Age des Lumières. Le positivisme ratifie autant sa déchéance sociale qu'il proclame sa supériorité intellectuelle. Enfin, ce n'est pas seulement la science qui s'éparpille, c'est la religion elle-même, puisque l'érudition fournit la connaissance des religions asiatiques et montre les multiples visages qu'ont pris le judaïsme, le christianisme et l'islam, au cours de l'histoire des derniers siècles. Un philosophe surgit, qui se réclame du bouddhisme et de sa morale de la compassion, pour dénoncer les hypocrisies du rationalisme moral : il s'agit de Schopenhauer qui, fidèle à Kant s'il s'agit de la raison pure, se moque de l'impératif catégorique et de ses dérivés hégéliens, s'il s'agit de la raison pratique.

C'est dans ce contexte nouveau que le derniers tiers du XIX^e siècle voit surgir la figure de Nietzsche. D'abord admirateur de Schopenhauer, Nietzsche s'en sépare, quand il s'aperçoit que tout ce qui fait la grandeur de la civilisation européenne risque de s'écrouler si les esprits se mettent à l'école de Schopenhauer. Il faut plutôt revenir à la Grèce, non à Platon qui a eu le tort d'écouter Socrate, mais au culte de Dionysos, aux auteurs tragiques et aux penseurs présocratiques, en particulier à Protagoras, le fameux sophiste, qui osa déclarer : « L'homme est la mesure de toutes choses, des choses qui sont, qu'elles sont, des choses qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas » (Fr., B,1). Cela veut dire, semble-t-il, que c'est l'homme qui fait la vérité et la valeur des choses, la vérité n'étant autre chose que leur valeur pour l'homme. Nietzsche renchérit : Platon a eu le tort de déclarer, contre Protagoras, que « Dieu est la mesure des choses » (*Lois*, 716 c). En vérité : « Dieu est mort », ainsi que le proclame le Zarathoustra de Nietzsche. Or, si Dieu est mort, il faut que le philosophe en tire toutes les conséquences en morale et en politique. C'est l'objet de *Par delà le bien et le mal* et de la *Généalogie de la morale*. Il faut reconnaître que Nietzsche a eu pleine conscience de ce que l'abandon de l'idée de Dieu comme garant suprême de la loi morale et du droit naturel devait signifier pour la philosophie. L'homme ne pouvait plus se considérer comme un être spirituel, mais comme un animal plus doué que les autres et doté d'une volonté de puissance incomparable à celle qui est déjà détectable dans tout le règne animal. Le vouloir-vivre que le Bouddha avait voulu éteindre dans la conscience humaine était réveillé par Nietzsche et porté

dans l'idée du « surhomme » à son plus haut degré d'exaltation possible. Cela voulait dire qu'il fallait rejeter « la morale des esclaves », celle qui déguise son ressentiment sous des sentiments d'amour ou de solidarité, et revenir à « la morale des maîtres », celle que les Romains avaient essayé autrefois de proposer à des gens de toute race, lesquels s'étaient soumis finalement, en adoptant le christianisme, aux vœux des faibles et des opprimés, tels que les avait stigmatisés jadis le Calliclès de Platon. Ce qui a fait la force de Nietzsche, c'est qu'il ne s'est pas contenté de proclamer une nouvelle table des valeurs, la table antique, par opposition à la table classique, mais qu'il a essayé d'interpréter, avec une lucidité qui va jusqu'à la provocation, le retournement des valeurs, tel qu'il s'est opéré, selon lui, avec des déguisements incroyablement subtils, dans l'histoire de la culture et de la philosophie.

De ces déguisements on ne prendra ici qu'un exemple, celui qui concerne la religion, dont la critique est inséparable, pour Nietzsche, de la philosophie qui l'accompagne. Il s'agit de la préférence donnée au Nouveau Testament sur l'Ancien : « Dans l'Ancien Testament juif, le livre de la justice divine, on trouve des hommes, des choses et des paroles d'un si grand style que les textes sacrés des Grecs et des Indous n'ont rien à mettre en regard. On est saisi de crainte et de respect en présence de ces vestiges prodigieux de ce que l'homme a été jadis, et c'est l'occasion de faire de tristes réflexions au sujet de l'antique Asie et de son petit promontoire avancé, l'Europe, qui s'obstine à croire qu'elle signifie, par comparaison, le « progrès de l'humanité ». Sans doute, si l'on n'est soi-même qu'un frêle et docile animal domestique (comme nos gens cultivés d'aujourd'hui, y compris les « chrétiens éclairés »), on ne trouve dans ces ruines ni à s'émerveiller ni surtout à s'affliger ; le goût pour l'Ancien Testament est une pierre de touche de la grandeur ou de la médiocrité des âmes ; beaucoup trouveront plus à leur goût le Nouveau Testament, le livre de la Grâce (il y règne une odeur douceâtre et renfermée de bigots et de petites âmes). Avoir relié ensemble, sous une même couverture, l'Ancien Testament et le Nouveau, qui est le triomphe du goût rococo, à tous égards, pour n'en faire qu'un seul et même livre, la « Bible » ; le « Livre » par excellence, c'est peut-être la plus grande impudence et le pire « péché contre l'Esprit » dont l'Europe littéraire se soit rendue coupable »¹.

Les athées d'aujourd'hui manifestent en général une préférence inverse de celle de Nietzsche. Mais là n'est pas la question. La question est de savoir où se trouve « le péché contre l'Esprit » dont Nietzsche, bien imprudemment, a emprunté la notion à l'Évangile. Tous ceux qui ont quelque expérience de la vie spirituelle, plutôt que le goût des bons mots,

¹ *Par delà le bien et le mal*, § 52.

comprennent sans peine que les héros de l'Ancien Testament échouent généralement par trop de confiance en eux-mêmes, tandis que les croyants qui se réclament du Nouveau Testament réalisent, à la suite du Christ, des choses extraordinaires, parce qu'ils ont une confiance totale dans l'amour et la puissance de Dieu. Paul de Tharse, qui était citoyen romain, bien que juif convaincu, est passé pour être l'inventeur du christianisme, alors qu'il s'en défendait le plus énergiquement possible, parce qu'il a su faire passer ce message du royaume de Dieu aux peuples des nations païennes. Nietzsche n'y a vu qu'une revanche des esclaves, alors qu'il était tout à fait impossible aux esclaves d'alors d'être les premiers martyrs chrétiens. Or ceci n'est pas seulement un point d'histoire, mais une loi spirituelle. On ne fait rien de bon, si Dieu n'opère en nous, mais seulement à condition qu'on soit disposé à s'y prêter, le vouloir et le faire, comme l'a bien dit S. Paul. Avant Nietzsche, la plupart des philosophes occidentaux l'admettaient volontiers. Après Nietzsche, seuls les existentialistes dits chrétiens ont osé le soutenir, alors que les existentialistes purs s'en défendaient comme d'un blasphème.

Cette opposition a été bien marquée par un philosophe spiritualiste français, Louis Lavelle, qui, bien que nietzschéen dans sa jeunesse, avait su retrouver, presque seul, les voies de la vie spirituelle. Lavelle termina sa critique de l'existentialisme athée, dans une Introduction à une nouvelle édition de son livre *De l'Etre*, par les lignes suivantes, qui sont d'un philosophe à la fois platonicien et chrétien : « Il n'y a que deux philosophies entre lesquelles il faut choisir : celle de Protagoras selon laquelle l'homme est la mesure de toutes choses, mais la mesure qu'il se donne est aussi sa propre mesure ; et celle de Platon qui est aussi celle de Descartes, que la mesure de toutes choses, c'est Dieu et non point l'homme, mais un Dieu qui se laisse participer par l'homme, qui n'est pas seulement le Dieu des philosophes, mais le Dieu des âmes simples et vigoureuses, qui savent que la vérité et le bien sont au-dessus d'elles, et ne se refusent jamais à ceux qui les cherchent avec assez de courage et d'humilité »¹.

Que résulte-t-il de cette position philosophique, qui est également une foi religieuse, pour le problème qui est le nôtre, comme il était déjà celui de Platon, à savoir l'articulation de la morale et de la politique ? Il est clair que des deux termes qui sont ici en relation, c'est le premier qui, à l'intérieur de cette position, a la préséance (alors que, de toute évidence, ce doit être le deuxième pour Nietzsche). Ici nous nous plaçons dans le cadre de cette pensée post-nietzschéenne, qui se décide à partir du vouloir-vivre ou plutôt du vouloir-être, qui ne peut

¹ *De l'Etre*, p.35.

être, une fois que le message de Nietzsche est récusé, qu'un vouloir-être spirituel. Alors il est clair que, tout en gardant l'idée kantienne que la sphère de la moralité c'est le règne des personnes qui se doivent respect et justice, la considération de la personne nous oblige à ne pas faire abstraction des traits individuels par lesquels la personne se distingue, mais, au contraire, à les prendre en compte, comme s'ils étaient les nôtres. Or cela, seule la charité peut le faire. C'est ce que Lavelle a très bien su mettre en évidence : « La moralité commence avec cette compassion que nous éprouvons pour la douleur dans laquelle l'individu éprouve sa propre misère pour se terminer par le sacrifice qui porte jusqu'à l'absolu ce renversement de l'amour de soi en amour d'autrui qui est la caractéristique la plus profonde de la valeur morale. Ici la loi fondamentale de l'Évangile qui n'est pas : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit à toi-même », mais « Fais à autrui ce que tu voudrais que l'on te fit », et qui est une sorte de rationalisation de l'affectivité elle-même, où l'égoïsme qui se détruit en s'universalisant reste cependant le modèle de ces sentiments forts que l'on ne peut demander à la conscience de dépasser, (cette loi) reçoit une forme nouvelle et paradoxale dont nous savons bien qu'elle est l'essence même de la pratique morale : c'est que je fais pour autrui non pas seulement ce que je ne demande pas, mais ce que je ne ferais pas pour moi-même. Or nous observons ici la plus extraordinaire transvaluation d'un bien, qui lorsque je le recherche pour moi-même relève de la nature mais qui relève de la moralité dès que je le recherche pour un autre. Cette transvaluation n'a pas été observée suffisamment jusqu'ici par les moralistes ou bien elle a paru une sorte de paradoxe qui ternit l'universalité de la loi. Mais elle est le chemin par lequel le monde de la nature est traversé et dépassé, et sans elle ce n'est pas seulement le sacrifice, c'est l'acte de charité le plus humble qui cesserait de trouver une explication »¹.

Il est bien évident que ce n'est pas cet aspect de la loi de charité qui est transposable dans le droit naturel, car ce dernier, en tant qu'il est « droit », est uniquement fondé sur la justice. Mais outre que la justice peut recevoir des acceptions différentes selon le degré de l'affinement moral des agents moraux qui sont mis en présence, il convient de relever ici qu'il n'est pas nécessaire de partager les mêmes convictions morales pour se mettre d'accord sur des règles de justice. Quelle que soit la conception que l'on peut se faire de la charité, qui se réduit, pour beaucoup, à des activités dites caritatives, où le propre de l'autre n'est généralement pas pris en compte, ne serait-ce que parce que ce serait impossible dans le cadre que l'on s'est donné, il est possible à des personnes, par le seul fait qu'elles ont le souci des

¹ *Traité des valeurs*, II, pp.418-419.

autres et ressentent leur responsabilité à leur égard, de viser, précisément pour ces motifs moraux, l'instauration d'un ordre social plus juste, où les personnes les plus défavorisées aient au moins le sentiment d'être respectées. Voilà le domaine du droit naturel, un domaine qui n'a cessé heureusement d'être reconnu depuis la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, promulguée par l'O.N.U. le 10 décembre 1948.

Permettez-moi, à ce propos, d'évoquer un souvenir personnel. C'était en 1949, peu de temps après cette célèbre déclaration. Il m'est arrivé alors d'entendre Jacques Maritain, qui avait joué un rôle important dans la préparation de cette Déclaration, car c'est à lui que l'UNESCO avait eu recours quand, dans sa Deuxième Conférence Internationale, elle lui avait demandé de s'adresser aux intellectuels du monde entier pour obtenir d'eux des contributions qui prépareraient le travail du Conseil économique et social de l'O.N.U. chargé de la rédaction définitive. En 1949, j'écoutais donc Maritain, et bien que j'admiraiss qu'un philosophe comme lui, si peu connu et apprécié en France, ait pu jouer néanmoins un rôle mondial indiscutable, j'étais mal à l'aise devant le fait qu'il n'avait pu jouer ce rôle qu'en faisant abstraction pour ainsi dire de sa propre pensée. J'ai eu l'occasion depuis d'étudier un peu les diverses faces de cette affaire. Deux constats me sont apparus. D'un côté je ne pouvais pas être d'accord avec Maritain sur l'interprétation qu'il donnait des doctrines d'Aristote et de Thomas d'Aquin qui, pour lui comme pour moi, constituaient des références importantes¹. D'un autre côté, je ne pouvais qu'approuver la sagesse de la position qu'il défendit devant l'UNESCO, une position que l'UNESCO devait finalement faire sienne : « Parce que la finalité de l'Unesco est une finalité pratique, l'accord des esprits peut s'y faire spontanément, non pas sur une commune pensée spéculative, mais sur une commune pensée pratique, non pas sur l'affirmation d'une même conception du monde, de l'homme et de la connaissance, mais sur l'affirmation d'un même ensemble de convictions concernant l'action. Cela est peu sans doute, cela est le dernier réduit de l'accord des esprits. C'est assez cependant pour entreprendre une grande œuvre, et ce serait beaucoup de prendre conscience de cet ensemble de communes convictions pratiques »². De telles convictions pratiques communes seraient souhaitables aujourd'hui pour des questions qui intéressent l'humanité entière : le règlement des conflits, où le pouvoir de l'ONU a rencontré trop de limites, le développement durable, le contrôle des marchés financiers, la préservation de l'environnement, le contrôle des biotechnologies, les questions

¹ cf. H. Barreau, « Maritain, les Droits de l'Homme et le droit naturel » dans *Jacques Maritain face à la Modernité*, pp.115-158.

² *Autour de la nouvelle déclaration des Droits de l'Homme*, textes réunis par l'UNESCO, p.12.

de bioéthique médicale. Sur toutes ces questions il n'est pas nécessaire d'être d'accord sur tous les principes de la morale, de la société et de la politique pour élaborer des conclusions qui, tel le *jus gentium* chez les Anciens, puissent rencontrer l'adhésion de tous, ou du moins de la plupart. L'Éthique de la discussion, telle que la conçoit Habermas, constitue d'ailleurs une incitation à travailler dans ce sens. Si on pouvait instaurer plus de justice dans le monde, alors on instaurerait très vraisemblablement la paix.

L'esquisse historique qu'on vient de parcourir permet, semble-t-il, de tirer deux conclusions. La première, c'est qu'il y a deux façons d'entendre cette fameuse « nature » qu'invoquaient les sophistes grecs pour faire face à la convention caractéristique des lois civiles. La première est en gros celle de Protagoras, de Hobbes et de Nietzsche : c'est l'individu biologique qui se fait le centre de tout. La seconde est celle de Platon, d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Leibniz, de Kant, de Hegel aussi dans une certaine mesure, et de Lavelle enfin : c'est la volonté spirituelle chez l'homme, celle qui constitue la personne, et qui s'offre aux valeurs spirituelles et morales en s'efforçant de les faire vivre. Comme l'individu biologique est condamné à mourir, en emportant ses illusions dans sa disparition, il y a toujours des chances pour que prévale la deuxième façon, même si le chemin qu'elle emprunte est toujours difficile et ne se fait pas facilement reconnaître.

La deuxième conclusion, c'est qu'à mesure que prévaut la deuxième façon de concevoir la « nature » sur la première, la traduction des exigences morales dans le système du droit, dont la politique assure qu'elle ait force de droit, s'avère beaucoup plus compliquée que l'imaginait Platon. Kant a séparé le droit de la morale, et c'est indispensable si l'on veut préserver l'autonomie de la vie spirituelle. Mais on ne peut se résigner à ce qu'ils soient étrangers l'un à l'autre. Pour qu'ils communiquent, il faut un pont, et même, si notre situation actuelle de pluralisme religieux et moral est prise en compte, il faut considérer plusieurs ponts, en veillant à ce que les produits qu'ils transportent d'une rive (morale) à l'autre (juridique) soient en définitive les mêmes, c'est-à-dire trouvent une même formulation, qui évite toute ambiguïté. Reconnaissons que si telle est, par nécessité, la tâche de la philosophie pratique dans le monde moderne, cette tâche, moins prétentieuse mais plus prometteuse de succès que l'ambition platonicienne, n'est pas déshonorante et mérite même une sérieuse application.

Hervé Barreau

LHSP-Archives H.Poincaré-UMR 7117 du CNRS