

La morale
Le souverain bien

Jérôme Porée

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

L'expression de « souverain bien » apparaîtra désuète à l'individu moderne. Il la regardera comme le vestige d'une époque révolue. Cet individu en effet désigne, par ce nom de « bien », l'objet présent de son désir. D'autres, sans doute, ont d'autres désirs, et il admettra volontiers – car il est tolérant – que le même mot ait pour eux une autre signification. Mais il niera par la même raison qu'il existe des critères propres à établir la supériorité d'un bien sur un autre. S'il adopte spontanément une théorie morale, ce sera donc l'émotivisme, selon lequel nos évaluations relatives au bien et au mal expriment seulement nos préférences privées. Et il conclura sans hésiter d'une telle théorie à la pluralité irréductible des conceptions du bien. Or l'idée de « souverain bien », en quelque sens qu'on l'entende, suppose au contraire qu'il existe un bien supérieur à tous les autres – un bien, qui plus est, susceptible d'être connu comme tel et de servir d'étalon au jugement que nous portons sur ces derniers. Elle suppose, autrement dit, qu'il existe une hiérarchie des biens, dont la tâche d'une philosophie morale est de nous donner l'intelligence. Cette philosophie paraît d'ailleurs inséparable d'une métaphysique, qu'elle ait la forme d'une téléologie, comme chez Aristote, ou d'une théologie, comme chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin – *summum bonum* signifiant la même chose alors que *summum ens*. C'est sans doute pourquoi elle nous est devenue largement étrangère. L'Humanisme est passé par là et, après, lui, les Lumières. La liberté a découvert avec eux son propre pouvoir de négation.

D'abord elle s'est opposée à la nature, puis elle n'a plus voulu recevoir sa loi d'un autre. Il n'est bientôt plus resté ainsi, en guise de souverain bien, que la « volonté autonome » – la volonté obéissant alors à la loi qu'elle s'est donnée. Enfin la volonté, rejetant l'idée même de loi, n'a plus voulu que soi ; laissant l'autonomie pour l'indépendance, elle s'est prise elle-même pour objet ; et retournant ironiquement la métaphysique traditionnelle, elle a produit la pensée du « surhomme », qui fait consister le bien dans l'augmentation indéfinie de sa propre puissance.

Il nous faut prendre acte d'un tel retournement : il définit, dans une large mesure, l'époque qui est la nôtre. Mais il nous faut prendre acte aussi de l'impasse dans laquelle il nous a jetés. Il y a loin, en effet, de la souveraine puissance du surhomme, à l'impuissance de l'homme simplement homme. On doit se demander alors si la doctrine traditionnelle du souverain bien a vraiment épuisé toutes ses ressources, et relire dans cette perspective Aristote, Augustin, Thomas, Spinoza et quelques autres. Au mieux, cette relecture ouvrira devant nous des possibilités nouvelles. Au pire, elle nous permettra de comprendre par contraste notre situation présente. Nous procéderons à cette fin en trois étapes qui nous feront passer de la *constitution* (1) à la *contradiction* (2) puis au *retournement* (3) de la doctrine du souverain bien. Nous aurions voulu cependant, au terme de cette troisième étape, relier l'histoire des idées à l'histoire réelle du monde, car celle-ci est autant, et peut-être davantage, l'histoire du mal que celle du bien.

Le désir du souverain bien

On peut donner à « souverain », dans l'expression « souverain bien », un sens faible ou un sens fort. Au sens faible, le souverain bien sera seulement un bien plus élevé que les autres, et par conséquent plus digne d'être poursuivi ; au sens fort, il s'agira d'un bien absolu, exerçant pour ainsi dire son autorité sans partage (tel un monarque absolu) et seul digne d'être poursuivi. De l'un à l'autre, il y a la distance qui sépare la conception aristotélicienne de la conception augustinienne puis thomiste du souverain bien, dans laquelle la métaphore de la souveraineté prend tout son sens – le *bien* souverain ne faisant qu'un alors avec l'*être* souverain.

1) Perspective téléologique : Aristote

C'est, en effet, avec Aristote, et non avec Platon, que commence la doctrine du souverain bien. On peut même soutenir que c'est contre ce dernier, pour l'essentiel, qu'Aristote élabore une telle doctrine. Dans le livre I de l'*Ethique à Nicomaque*, ainsi, il critique la conception platonicienne d'un Bien en soi, identique à lui-même et transcendant de sa hauteur toutes les fins humaines. Et à cette conception, il oppose deux thèses : a) le bien, comme l'être, se dit en plusieurs sens ; b) en quelque sens qu'on l'entende, « c'est quelque chose qui est à notre portée ». C'est donc après qu'a été reconnue l'équivocité du « bien » et admise par là même l'existence d'une pluralité de biens, que s'impose la recherche d'un bien plus véritable ou plus proprement dit. La pluralité des biens est en effet une pluralité réglée : comme la pluralité des sens de l'être, elle s'organise autour d'une signification première. La doctrine du souverain bien joue en ce sens dans l'éthique d'Aristote le même rôle que la doctrine de la substance dans son ontologie. Sans réduire sa pluralité à l'unité, elle empêche donc que le bien se dise en n'importe quel sens.

La perspective dans laquelle s'inscrit la recherche du souverain bien est explicitement téléologique. On peut parcourir rapidement, pour s'en convaincre, le livre I de l'*Ethique à Nicomaque*. Le bien, commence Aristote, « est ce à quoi toutes choses tendent ». Il est donc, pour chaque chose, sa fin. Toutes les fins cependant ne sont pas équivalentes. Il faut distinguer entre celles qui sont recherchées pour elles-mêmes et celles qui le sont en vue d'autre chose, et reconnaître que les premières sont naturellement supérieures aux secondes. La question devient

alors de savoir s'il existe pour l'homme une fin qui soit recherchée pour elle-même ; car « il est clair que cette fin-là ne saurait être que le souverain bien ». Sur le nom d'une telle fin, écrit Aristote, « la plupart des hommes sont d'accord » : c'est le bonheur. Mais sur la nature du bonheur, « on ne s'entend plus ». Certains font consister le bonheur dans le plaisir, d'autres dans la richesse, d'autres dans l'honneur, d'autres encore dans la vertu, conçue comme une disposition naturelle de l'âme ou du corps. D'où la nécessité de montrer d'abord l'insuffisance de ces conceptions. Il en résulte que toutes ces fins sont imparfaites, et seraient mieux appelées des moyens, quand le bonheur est une « fin parfaite » et « qui se suffit à elle-même ». C'est dire que cette fin ne l'est pas pour telle ou telle de nos entreprises, à tel ou tel moment de notre vie, mais pour toutes nos entreprises et pour notre vie entière. Il faudrait dire mieux encore, en inversant la perspective, que « c'est ce qui [...] rend la vie désirable » et ne laisse subsister en elle aucun manque. Une vie heureuse, c'est une vie accomplie, et, précise Aristote, « une vie accomplie jusqu'à son terme, car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi le bonheur [n'est] pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps ». La question devient donc à ce point : qu'est-ce qui peut faire de la vie humaine une vie accomplie ? Remarquons d'abord que cette notion d'accomplissement fait consister le bonheur non dans un état mais dans une activité : le bonheur n'appartient pas à ceux qui passent leur vie à dormir ou qui mènent une vie de végétaux. Mais quelle activité ? L'activité qui distingue l'homme des autres vivants et qui n'est autre que l'activité rationnelle. Or cette activité est aussi celle qui caractérise l'homme vertueux, que l'on peut opposer ici à l'homme paresseux mais aussi à celui qui s'abandonne à ses passions. C'est pourquoi Aristote écrit juste après que « le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme conforme à la vertu ». Le lien du bonheur et de la vertu est affirmé contre l'idée que le bonheur dépendrait de la fortune. Il montre l'importance, dans la doctrine aristotélicienne du souverain bien, de l'action, même si celle-ci est finalement subordonnée à la contemplation. Il y a une téléologie de l'action, que la vertu ajuste à la téléologie de la nature, dont l'expression en nous est le désir de la vie bonne.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr