



### 1. ÉDITORIAL

#### POUR EN FINIR AVEC LA LAÏCITE

En 1901 Jaurès est dénoncé par la presse socialiste pour avoir laissé sa fille faire sa première communion. Au mois de juillet, par un article intitulé *Vérité* il se défend en invoquant des raisons de famille. Quelques semaines plus tard il donnera des gages à ses détracteurs en adoptant la ligne anticléricale la plus stricte... Il y a peu on a cru revivre le même épisode quand Régis Debray s'est cru tenu de présenter des explications dans le *Monde* lorsqu'on apprit qu'il avait fait baptiser son fils. Cent ans de laïcité n'ont guère fait progresser la liberté dans les esprits.

Voulez vous débusquer l'oppression, repérer où est la contrainte ? Détectez alors vos timidités, remarquez quels mots vous hésitez à prononcer, ceux dont vous êtes tenu de vous expliquer, ou ceux qui mettront les rieurs de votre côté. Ces mots dont on se dit secrètement : si je les prononce, ne vais-je pas me griller ? On peut ainsi sans risque parler d'inconscient mais il faut se justifier de parler d'âme. On voit assez que la foi est encore l'objet d'un refoulement (voici un mot qu'on acceptera), que son surgissement dans la parole fait naître une véritable anxiété. L'école laïque, ses programmes mutilés et ses surdités obstinées, n'entre pas pour rien dans cette censure qui a réussi à pénétrer les consciences. On enseigne inlassablement, sans scrupule de propagande, les calomnies usées d'un Voltaire mais si un enseignant est connu comme chrétien on le suspecte de prosélytisme. Mieux : lui-même ne voit aucun inconvénient à se taire. Où est la tolérance ? Où l'honnêteté intellectuelle la plus élémentaire ? Précisément lors de « l'affaire Jaurès », Péguy, alors socialiste et incroyant proclamé, dénonçait derrière la laïcité l'hypocrisie de l'anticlérical qui n'ose s'afficher et derrière l'anticléricalisme celle de l'anticatholique prenant sans vergogne les armes de l'Etat pour nuire aux curés.

Serait-on en train d'en finir ? On n'en finira qu'en examinant enfin cette laïcité française qui prétend défendre la liberté de penser en interdisant l'expression publique de la religion. La répression allant dans les consciences bien au-delà de ce que dit la loi, cela a peu à peu rendue suspecte à l'opinion toute expression de foi. L'ignorance est aujourd'hui la plus forte censure, car on méprise ce qu'on ne connaît pas. Je vois de bons esprits, apparemment sans préjugés, défendre les principes de la laïcité à contretemps en croyant protéger les consciences de toute agression. Mais ce mot de laïcité sert à présent toutes les censures. Au nom du res-

pect des consciences on serait tenu de taire ses convictions. Du moins quand elles sont religieuses ? Du moins quand elles sont catholiques ? Pourquoi pas les autres pensées, celles qui touchent la société ou la météo ? Il est étrange qu'on en soit venu à tenir l'athéisme pour une position plus neutre que la foi. Je vois bien des catholiques intérioriser cette terreur anodine et se croire tenus au silence.

Quelle est la faute du cléricisme ? Recourir aux moyens du pouvoir pour faire passer le religieux, elle est aussi de se conduire comme si l'Eglise n'avait aucun compte à rendre à la puissance publique. La faute n'est pas différente, la faute est la même, de la part du laïciste qui étend la neutralité dans l'Etat au silence dans les consciences. La contrainte en matière de pensée avilite tous les esprits, ceux qui l'exercent, ceux qui l'acceptent.

Evalue-t-on bien le coût de cet insidieux travail d'usure ? Je crains une humanité ivre de puissance mais désenchantée sur elle-même. On ne fait pas gagner la liberté en obtenant que des esprits intimidés consentent à leur propre insignifiance et n'osent poser les questions qui leur tiennent à cœur. Les plus curieux iront remettre ailleurs ce que leur âme renferme d'aspiration inassouvie au don de soi. On ne se protégera pas de l'intolérance par le déni, lui même sectaire, mais par la liberté religieuse. Qui peut avoir peur de cette liberté ?

Le mot de laïcité sert bien souvent de masque à l'anticléricalisme induré. Je propose donc que partout on le remplace par celui de liberté religieuse. Il ne s'agit pas de concéder un privilège mais de vivre une liberté qui déverrouillera tous les esprits. Que nul ne soit placé par la loi devant des conflits de devoirs, que nul ne se sente tenu de taire sa foi pour avoir accès aux services et aux responsabilités de l'Etat. Que nulle communauté ne se tienne quitte de rendre des comptes devant la loi, que tous soient empêchés d'utiliser la loi pour imposer ou réprimer la religion. Liberté religieuse, donc. C'est la première, car toutes les libertés civiles sont sans enjeu pour une âme exténuée.

Jean-Noël DUMONT

#### A l'intérieur de ce numéro :

Article	Vertu et volonté par Frédéric Crouslé
En bref...	Informations
Agenda	23/01 - 12/02 - 26/03

## 2. ARTICLE

### VERTU ET VOLONTÉ

par Frédéric Crouslé,  
ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie

Depuis quelques années on note un regain d'intérêt pour la notion de vertu : il ne s'agit pas seulement du *Petit traité des grandes vertus*, le plus grand succès de librairie qu'un ouvrage de philosophie ait jamais connu en France. En théologie, le *Précis de théologie morale générale* de Jean-Louis Bruguès, qui entend remettre en avant cette notion, est devenu une référence. Cet intérêt pour les vertus est d'autant plus remarquable qu'il rejoint un autre courant qui se développe depuis une vingtaine d'années dans la philosophie anglo-américaine, autour d'Alasdair MacIntyre, auteur d'*Après la vertu*. Ce regain d'intérêt est-il une simple mode ou bien assistons-nous à un bouleversement des problématiques relatives à l'éthique ? Mon hypothèse est que nous assistons à la *Renaissance* d'une tradition éclipsée à l'époque moderne (XVII<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècle), laquelle constitue à mes yeux une sorte de *Moyen-Age* de la réflexion éthique.

Il existe deux manières radicalement antagonistes de penser le concept de vertu. Dans une première tradition que nous qualifierons de volontariste, la vertu, au singulier, est une tension de la volonté. Etre vertueux consiste à résister à ses inclinations sensibles pour obéir à la loi morale. Toute la vertu consiste dans un effort qui permet à l'homme, ni ange ni bête, de s'arracher à ses inclinations sensibles pour exercer sa liberté. On reconnaîtra le volontarisme à ce qu'il associe étroitement le concept éthique de vertu au concept psychologique d'effort et, dans l'analyse de la justice, au concept de mérite : la vertu requerrait tous les efforts de notre volonté et c'est la peine que coûtent de tels efforts qui ferait notre mérite.

Dans la seconde tradition que nous qualifierons de dispositionnaliste, les vertus comme la tempérance, le courage, la justice, la libéralité, la prudence etc. sont des dispositions habituelles au bien. Elles facilitent la réalisation de celui-ci de façon à en faire une source de plaisir et de joie. Plus je suis vertueux, plus j'incline à faire le bien et plus j'y trouve de bonheur. La vertu est certes le fruit d'un long cheminement, elle a pu requérir des efforts, mais elle n'entretient qu'un rapport extrinsèque avec les épreuves qui l'ont rendue possible. La vertu débouche ainsi sur des plaisirs propres aux âmes honnêtes. Les mérites d'une vie vertueuse n'apparaissent alors plus comme les compensations d'une vie de sacrifices. Loin d'être un renoncement, la vie vertueuse apparaîtra comme une démarche éminemment intéressée, comme un

mode d'accomplissement de soi, comme la condition essentielle du bonheur.

Sous cette opposition on reconnaîtra les figures de Kant et d'Aristote. Les deux doctrines ne manquent ni de grandeur ni de beauté. Pourtant elles sont radicalement incompatibles.

Au premier coup d'œil, beaucoup d'entre nous se sentiront plus familiarisés avec le volontarisme. Par exemple, nous avons coutume de considérer le courage comme la vertu par excellence. Or le courage ne consiste-t-il pas à lutter contre sa peur et sa souffrance avec la détermination d'un hoplite ou d'un marathonien ? C'est une idée devenue pratiquement proverbiale que le courage ne consiste pas à n'avoir aucune peur mais à la surmonter. Ne dira-t-on pas que le courage physique est une chose plus admirable chez une personne qui y est peu disposée par sa nature et son éducation ? Plus la peur est vive, plus il y a de courage à lutter contre celle-ci. Ainsi, nous acceptons très naturellement l'idée que la vertu consiste dans une tension de la volonté résistant aux inclinations sensibles au nom de convictions morales.

Cependant, il y a au moins une vertu qui nous est tout aussi familière que le courage et qui s'accorde mal avec le modèle volontariste. Examinons la générosité. Suis-je d'autant plus généreux que j'ai plus à lutter contre mes aspirations égoïstes ? Le généreux est-il plutôt un grippe-sous qui accepte douloureusement de verser quelques oboles quand il le faut, ou bien un joyeux panier percé qui renonce à tous ses biens avec la gaieté d'un François d'Assise ? Souvenons-nous de la scène des *Fourberies de Scapin* où le valet astucieux extorque cinq-cents écus à Géronte en lui faisant croire que des Barbaresques exigent une telle rançon pour libérer son fils de la galère où ils l'ont enferré. « Qu'allait-il faire dans cette galère ? » gémit le vieil homme. Faut-il le louer de vaincre ainsi ses inclinations sensibles par respect pour ses obligations paternelles ou faut-il rire de sa difficulté à surmonter son avarice ? L'évidence de la réponse montre bien qu'à nos yeux la vraie générosité est joyeuse : elle suppose que nous trouvons plaisir à faire du bien ou, du moins, que ce plaisir ne soit pas surpassé par la considération des sacrifices consentis.

La contradiction que nous relevons ici n'est pas celle du courage et de la générosité, mais de deux analyses incompatibles du concept de vertu. La vertu consiste-t-elle dans l'effort d'une volonté en lutte contre ses inclinations naturelles ou bien réside-t-elle dans la possession de dispositions affectives qui permettent de jouir de la réalisation du bien ? Nous voici confrontés à deux paradigmes incommensurables : une éthique volontariste de la vertu-effort et une éthique eudémoniste des vertus-dispositions...

A l'époque moderne, à quelques rares exceptions près, la philosophie s'en est tenue à une

représentation volontariste de la morale. Quels en sont les traits caractéristiques ?

Tout d'abord, à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, la morale est comprise d'emblée comme un système de prescriptions universelles. Ceci aurait beaucoup étonné la plupart des philosophes grecs, preuve que l'on peut mener une réflexion approfondie sur le bien sans le définir essentiellement comme l'obéissance à des règles. On perçoit ici l'influence des catéchismes, postérieurs aux réformes protestantes et catholique, qui appuient dorénavant leur enseignement de la morale chrétienne sur un commentaire du décologue et non plus sur une étude des vertus (foi, espérance, charité...).

Quel était le fondement de cette loi morale ? La question allait être largement débattue entre philosophes empiristes et métaphysiciens pour déboucher sur la théorie kantienne de l'autonomie. Quoi qu'il en soit de ces débats bien connus, il demeurait clair pour tous que l'expérience morale par excellence était l'expérience du devoir (ou de l'interdit, qui n'en est que le versant négatif). L'expérience du devoir est une expérience vécue où se fait entendre la voix de la conscience. Il y a des actes que je sais intérieurement devoir faire alors même que je ne désire pas les faire ; d'autre que je m'interdis de commettre alors même qu'ils sont conformes à mon inclination. L'expérience du devoir nous place ainsi à la croisée des chemins. Il s'agit de choisir entre subordonner ou non la satisfaction des inclinations sensibles au respect de la loi morale.

En centrant la réflexion éthique sur l'expérience du devoir, la philosophie morale allait développer une philosophie particulière de la volonté et de la vertu. La volonté devait s'analyser alors comme une faculté de choisir. Elle était conjointe au libre arbitre, sinon tout à fait assimilable à celui-ci. En effet, l'absence de choix ôtait toute valeur morale à notre action. Il fallait donc qu'une action soit accomplie par choix volontaire pour avoir un caractère de culpabilité ou de mérite. Ainsi se trouvait dévalorisée toute action commise par habitude. L'habitude, à l'époque moderne, allait être assimilée à un processus mécanique, perdant ainsi la signification morale qui lui avait été attachée jusqu'alors.

Initialement, (chez Kant), c'est le respect de la loi morale qui valorisait la volonté. Le libre arbitre n'était estimable que dans la mesure où il obéissait à la loi morale. Mais la volonté (comme faculté de choisir) allait être valorisée à deux autres niveaux : tout d'abord, comme capacité de décider, en dehors de tout déterminisme externe, de subordonner les inclinations sensibles à la loi morale. En ce sens elle permettait de penser la question du mal radical comme libre refus de la loi morale. Ensuite, comme faculté de persévérer dans ses choix, elle permettait de penser des degrés de vertu selon le degré de persévérance dans le respect de la loi morale, degré

mesurable aux efforts consentis. Les deux niveaux étaient distincts. On pourrait ainsi avec Nietzsche, dans le *Crépuscule des idoles*, rejeter le libre arbitre parce qu'il apparaissait comme le contrepoint de la loi morale, tout en exaltant ailleurs l'effort comme expression de l'activité créatrice de la vie.

Dès lors, l'effort devait apparaître comme une caractéristique essentielle de la vertu. Or pour qu'il y ait effort, il faut que la volonté rencontre une opposition, opposition qui est pour elle l'occasion de s'affirmer et de se développer. Cette opposition était fournie par les inclinations désordonnées de la nature humaine, c'est-à-dire la convoitise. La valorisation de l'effort conduisait ainsi à définir le mérite en relation avec la puissance de celle-ci. Car plus fortes sont les inclinations sensibles contraires à la loi morale, plus semblait-il, j'ai de mérite à leur résister.

Dès lors deux notions allaient se trouver simultanément dévalorisées, qui jusqu'alors tenaient un rôle essentiel dans la réflexion éthique : l'idée de bonheur et celle de sainteté. Le bonheur tout d'abord apparaissait comme une idée de plus en plus étrangère à la réflexion morale : au mieux, il s'analysait comme une compensation des efforts consentis. Mais il cessait d'être une fin morale : pire, le désir de se rendre heureux pouvait sembler l'obstacle par excellence à l'accomplissement du devoir. La loi morale et l'aspiration au bonheur devinrent deux principes d'action distincts et susceptibles d'entrer en conflit.

De même la réflexion sur la sainteté se trouvait également exclue de la réflexion morale. La sainteté est l'union d'amour achevée avec Dieu. Elle requiert la perfection de l'âme et donc l'élimination de toute convoitise, c'est-à-dire de tout désir contraire à l'amour de Dieu. Mais sans convoitise, il n'y a plus d'effort ni de mérite, donc plus de vertu. Le paradoxe était alors que l'idée même de sainteté, c'est-à-dire de perfection dans la réalisation du bien humain, perdait toute signification éthique. Car la sainteté devenait incompréhensible en terme de vertu. Que dire des mérites du Christ ou de la Vierge Marie s'ils n'eurent à lutter contre aucune convoitise intérieure ? La plénitude de la grâce semblait sans rapport avec les efforts de la vie vertueuse. Aussi la morale se détachait-elle de la spiritualité dont elle était pourtant issue.

Mais elle allait également finir par se saborder elle-même. En effet, la valorisation de l'effort et du choix volontaire, comme caractéristiques ennoblissantes de la vertu, pouvait se conserver même chez les adversaires de la loi morale universelle. Ainsi les disciples de Machiavel pouvaient, en philosophie politique, exalter la "virtù" politique tout en critiquant l'universalisme judéo-chrétien. De même, dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche pouvait, tout en rejetant la loi morale, exalter la « volonté de puissance » qui se manifeste

jusque dans la soumission aux idéaux ascétiques. Enfin avec Sartre, les valeurs elles-mêmes n'existaient plus que par le choix fondamental du sujet : la volonté finissait par engloutir l'idée même d'un bien objectif.

Ainsi par une sorte de processus dialectique s'inventait puis se désagrégeait la représentation volontariste de la morale moderne. Née sous l'influence de la théologie augustinienne, elle débouchait sur un néo-pélagianisme en valorisant la vertu-effort et la volonté-faculté de choisir au détriment de la grâce. En un second temps, le discours moral finissait par se détruire lui-même lorsque l'exaltation de la volonté finissait par se suffire à soi-même au détriment de la loi morale.

Il existe de multiples manières de critiquer la philosophie morale moderne. Nous en proposons une qui consiste à faire un retour à l'analyse aristotélicienne de l'action.

Tout d'abord analysons le concept de volonté. Les théories modernes de la volonté comprennent la volonté comme la faculté de poser des actes volontaires et plus précisément de poser des choix libres. Cette faculté serait distincte de la raison et du désir. De la raison tout d'abord, car je peux agir volontairement et transgresser la loi morale prescrite par la raison. Des désirs ensuite, et plus généralement de toutes les capacités affectives, puisque le rôle de la volonté est précisément de lutter contre les inclinations de manière à agir conformément aux prescriptions de la raison. Pourtant, en nous appuyant sur Aristote, nous pourrions remettre en question la validité d'un tel concept. Cette critique ne doit pas être confondue avec une critique de la notion de libre-arbitre spinoziste. Il ne s'agit pas de nier l'existence d'une contingence dans les actes humains mais d'en élucider la structure. Qu'il y ait des actes volontaires et des choix : cela ne fait aucun doute. En ce sens Aristote n'est pas déterministe : le choix délibéré est selon lui une action contingente qui échappe au déterminisme naturel. Mais toute la question est de savoir s'il faut rendre raison de l'existence des actes volontaires par une faculté de vouloir distincte et du désir et de l'intellect.

L'enjeu de la notion de raisonnement pratique développée par Aristote est le suivant. Toute action volontaire peut s'analyser comme la synthèse d'un acte de désirer qui reconnaît la fin de l'action et d'un acte imaginatif ou intellectuel qui examine les circonstances de l'action et les moyens disponibles. L'action elle-même consiste à ordonner le moyen connu à la fin désirée. L'acte volontaire est donc toujours la synthèse d'un désir et d'un acte cognitif. Il n'y a alors pas lieu de supposer l'existence d'une faculté spécifiquement destinée à expliquer les actes volontaires.

Ce qui est vrai des actes volontaires en général (communs aux hommes et aux autres animaux, chez qui l'imagination tient lieu d'intellect) est plus spécialement vrai des choix délibérés (*proairesis*), propres aux hommes. Le choix délibéré est, lui, la synthèse d'un désir rationnel et d'une opinion résultant d'une délibération. Par désir rationnel nous traduisons le terme de *boulêsis* qui est tantôt traduit par souhait (Tricot), tantôt par vœu (Décarie), tantôt par volonté, hélas. Mais la *boulêsis* n'a rien à voir avec la volonté-faculté de choisir des modernes. La *boulêsis* est antérieure à la délibération (*bouleûsis*) et au choix ; en ce sens elle est une espèce particulière de désir. Comme désir, elle est mue par un objet extérieur au sujet : je ne décide pas de désirer ou de ne pas désirer. Je peux décider de ne pas réaliser tel ou tel désir, mais ce sera au terme d'une délibération obligeant à confronter plusieurs désirs avec la situation particulière de l'agent, de façon à définir des ordres de priorités. Le désir émane donc de l'objet, non de l'agent, et c'est pourquoi je ne peux pas décider de la nature de mes désirs bien que je puisse décider de donner suite à tel de mes désirs de préférence à tel autre.

Cette analyse de la délibération et du désir permet de donner un caractère objectif aux fins du sujet. En effet, on ne délibère pas sur les fins mais seulement sur les moyens. Car les fins sont posées par les désirs eux-mêmes antérieurement à la délibération. Les fins du sujet ne sont donc jamais créées par les choix libres du sujet. Mais, celles-ci étant posées, le sujet délibère sur elles, c'est-à-dire examine la compatibilité des unes avec les autres, la nature des moyens disponibles, les risques d'échec et les possibilités de succès liées aux circonstances. Le choix consiste alors seulement dans le choix d'un moyen (parmi d'autres possibles) qui permet la réalisation de fins déjà fixées par la structure de nos désirs.

Cette objectivité de la notion de fin permet de donner une consistance matérielle et objective à la notion de bien. Est un bien par définition tout ce qui peut constituer une fin, c'est-à-dire un objet de désir. Même agir mal volontairement consiste à décider d'obtenir un bien particulier, contraire en l'occurrence au bien suprême (ou fin ultime). Examinons ce que les aristotéliciens appellent des biens. La richesse, la bonne réputation, la liberté politique sont des biens extérieurs. La santé, la beauté, la vigueur sont des biens du corps. La tempérance, l'honnêteté, le courage, la sagesse, la culture sont des biens de l'âme. Dire que ces choses sont des biens, c'est simplement dire qu'elles sont intrinsèquement désirables. On le verrait en proposant les formulations suivantes : la richesse est un bien, *toutes choses égales par ailleurs* ; la beauté est un bien, *toutes choses égales par ailleurs etc.* Pour considérer ces choses comme des maux il

faudrait cesser de les considérer en elles-mêmes, effectuer un raisonnement délibératif, peser les conséquences négatives de leur possession, en tenant compte d'autres considérants que l'objet lui-même. Par exemple, la richesse est un mal *si* elle est cause de soucis ou d'amollissement ou encore la beauté est un mal *si* elle me soumet à la convoitise d'autrui etc. Mais, *toutes choses égales par ailleurs*, tout homme admet qu'il vaut mieux être riche et en bonne santé que pauvre et souffreteux. Cette analyse permet d'affirmer qu'il y a une nature humaine : autrement dit, il y a en tout homme un ensemble d'inclinations orientées objectivement vers des fins identiques. Et s'il y a une nature humaine, en ce sens précis, il n'est pas absurde de vouloir fonder l'éthique sur des principes empiriques et néanmoins universels.

C'est dans le cadre d'une réflexion sur la fin ultime de la nature humaine, antérieure à tout choix délibéré, qu'apparaît la réflexion sur les vertus. Les vertus sont des dispositions des facultés affectives ou intellectuelles qui rendent possible la réalisation de cette fin ultime. Mais que faut-il entendre par disposition ? On ne soulignera jamais assez que la notion d'*hexis* que nous traduisons par disposition implique l'idée d'une finalité. Toute disposition est disposition de quelque chose à une fin particulière. Elle est ce qui permet à ce quelque chose de réaliser correctement sa fin propre. Ainsi on peut parler de la disposition d'une armée en ordre de marche ou en ordre de bataille. La fin à réaliser, dans le cas d'une armée, peut être de progresser dans des conditions de sécurité satisfaisantes ou encore de livrer bataille ; les caractères propres de la disposition dépendront de la fin visée et des circonstances, comme ici la nature du terrain. De même les vertus sont des dispositions du caractère qui rendent le sujet apte à réaliser correctement les fins propres à la nature humaine.

Ces dispositions sont également des habitudes... Le mot habitude vient précisément du latin *habitus* qui traduit le Grec *hexis*. Seulement, il s'agit d'habitudes finalisées (ou habitudes actives) à opposer aux habitudes mécaniques (ou passives). L'habitude passive fait qu'il devient difficile de ne pas commettre un certain type d'acte : telle est par exemple l'habitude de fumer ou celle de boire sans soif. L'habitude active rend aisé et agréable l'accomplissement d'actes complexes ou ardues. Elle éveille la conscience et affine la perception ou la réflexion. Telles sont l'habitude de conduire une voiture, d'écouter attentivement de la musique ou encore de déguster des vins fins. En ce sens, les vertus sont des habitudes qui rendent possible la parfaite réalisation de la fin ultime de notre nature.

Aussi ces habitudes procurent-elles des jouissances propres à la vie vertueuse : en effet, le plaisir est l'achèvement de toute activité naturelle réalisée sans entrave. Par plaisir, il faut entendre l'*hédonê* grecque qui recouvre aussi bien les joies de

l'âme que les plaisirs corporels. La vie honnête a ses plaisirs ou ses joies propres qui sont les signes de la réalisation parfaite des biens humains. Car toute vertu est source de joie. Mais ces joies sont propres à la vie vertueuse. C'est pourquoi on ne peut faire du plaisir en général ou de la joie en général la fin ultime de l'existence humaine : ce serait faire croire que tous les plaisirs sont de même nature. Or il y a des joies rares que nul ne découvrirait en cherchant ce qu'on entend ordinairement par joie. Tels sont, par exemple, tous les plaisirs oblatifs. La libéralité doit être joyeuse sans quoi elle n'est pas réellement libéralité. De même l'amour de la justice est imparfait si nous ne nous réjouissons pas de rétribuer les mérites des uns et des autres. Ici la joie est indissociable des vertus qui lui donnent sa teneur.

En somme l'analyse dispositionnaliste des vertus et de la structure des actes volontaires conduit aux conclusions suivantes. Toute l'éthique a pour but de nous apprendre à jouir, mais à jouir de biens que nous méconnaîtrions si précisément les habitudes actives que sont les vertus ne nous avaient pas appris à les goûter. La volonté, si cette notion a un sens, est un désir rationnel que des habitudes (vertus et vices) peuvent rendre apte ou non à jouir de sa fin propre.

En conclusion, l'analyse volontariste de la vertu conduisait à faire du respect de la loi morale l'objet propre de toute volonté moralement bonne. Dans cette analyse, l'amour ne pouvait plus apparaître que comme un sentiment échappant à notre faculté de choisir et donc au champ de la morale. Mais alors, faire de l'amour un devoir, comme le fait la morale judéo-chrétienne, ne pouvait plus avoir aucun sens. Telle était la conclusion de Kant qui voulait substituer à l'amour le respect de la loi morale comme noyau constitutif de l'éthique. En revanche quoique issue d'une éthique résolument païenne, l'analytique aristotélicienne de l'action offre la possibilité de penser l'amitié, et la dilection qui en résulte, comme l'achèvement de toute l'éthique. On peut donc conserver les structures de son analyse de l'action, pour penser une forme d'amour, universel et inconditionnel, dont Aristote ne soupçonnait pas l'existence. Or, sans cet amour, tous les discours éthiques ne sont que « cymbales sonores ». Voilà pourquoi le naufrage des morales volontaristes, dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, ne me désole pas. Voilà pourquoi aussi un retour à une éthique des vertus, si païennes en soient les origines, me paraît la réponse la plus appropriée au relativisme contemporain.

Frédéric CROUSLÉ

### 3. EN BREF...

#### ACTES DE COLLOQUES

Vous pouvez vous procurer les *Actes* des différents colloques organisés par le *Collège Supérieur* sur place ou par correspondance (prévoir 3€50 de frais de port) :

- *Le Don* en 2000  
avec Jean-Luc Marion (25,92 €)
- *Histoire et Justice* en 2001  
avec Pierre Truche (21 €)
- *Transmettre ?* en 2002  
avec Michel Serres (21 €)  
pour *Transmettre ?* une souscription est ouverte jusqu'au 28/02/2003 au tarif préférentiel de 15 € (+3,50 € de frais de port éventuels).

### 4. AGENDA

#### "LE SEXE", OU LE CORPS ETRANGER

conférence de **Dominique FOLSCHEID**  
professeur de philosophie  
à l'université de Marne-La-Vallée,  
il conduit depuis plusieurs années une réflexion centrée sur les problèmes éthiques que le progrès technoscientifique pose au monde contemporain en général et au monde médical en particulier.

Auteur de *Sexe mécanique*, Ed. la Table Ronde, où il analyse les divers modes d'expression du sexe, son imaginaire, son imagerie, son discours, ses actes, dont les formes modernes de la pornographie constituent un condensé.

**JEUDI 23 JANVIER 2003**  
**à 20h00**  
**au Collège Supérieur**

Plein tarif : 5 €                      Tarif réduit : 3,5 €  
- gratuité pour les adhérents -

Rencontre entre  
**LES ENSEIGNANTS** ou  
**FUTURS ENSEIGNANTS CHRETIENS**  
et  
**MONSEIGNEUR BARBARIN**

**MERCREDI 12 FEVRIER 2003**  
à partir de 19h

- 19h      messe à l'Eglise St André  
            rue de Marseille Lyon 7<sup>ème</sup>
- 20h30    intervention de Monseigneur Barbarin  
            sur le thème de la vocation du chrétien  
            enseignant, au *Collège Supérieur*.

rencontre organisée par le mouvement  
*Jeunes Chrétiens dans l'Enseignement*  
ouverte à tous les enseignants  
publics, privés, de tous niveaux...

- renseignements au *Collège Supérieur* -

#### LA TERRE, CHEMIN DU CIEL

conférence de **Fabrice HADJADJ**  
professeur de philosophie,  
autour de son livre publié aux éditions du Cerf  
en octobre 2002

**MERCREDI 26 MARS 2003**  
**à 20h00**  
**au Collège Supérieur**

*"la foi ni la raison ne se moquent de notre  
monde, elles ne détournent pas de la terre :  
elles y font resplendir la vérité."*

Plein tarif : 5 €                      Tarif réduit : 3,5 €  
- gratuité pour les adhérents -

**LE COLLÈGE SUPÉRIEUR**  
17 RUE MAZAGRAN 69007 LYON  
TÉL. 04 72 71 84 23 FAX : 04 78 72 58 81  
E MAIL : LECOLLEGESUPERIEUR@FREE.FR