

LE MÉNON: UN SOUTIEN VIRTUEL DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS DE KANT

L'Élément le plus important de la modernité de la morale, qui fait son apparition dans le dialogue *Ménon* est que la *vertu* s'inscrit parmi les *devoirs*; elle est divisée en fonction de ceux qui accomplissent leurs devoirs, conformément à leur but existentiel et moral. Par conséquent, il y a une vertu chez les hommes, de prendre en charge les affaires de la cité, d'accomplir leurs obligations civiques, de s'occuper habilement de la politique, dans un but bon pour leurs amis et mauvais pour leurs ennemis, en mettant, dans le même temps, l'auteur de chacun de ces actes, à l'abri de désagréments¹. La vertu des femmes est adaptée au mode de vie domestique. Cette vie consiste à veiller sur leur maison et à se soumettre à leur mari. À côté de ces deux vertus principales il y a aussi de vertus secondaires: ceux des enfants et ceux des personnes âgées libres ou esclaves, ainsi que des autres vertus supplémentaires. On dit que la vertu se trouve dans chaque fait, dans chaque être humain et des fois dans les propriétés négatives; il en résulte qu'elle est ce qu'il doit être un être ou une activité afin de correspondre à sa nature ou au but de son existence, existence qui est tant naturelle que morale. Dans la pratique on se confronte avec une multiplicité de vertus, et la tâche assumée par Platon par rapport à celles-ci est la découverte du général qui va faire leur unification dans une définition. Un tel général serait la santé (le soin pour sa propre santé, le correspondant de l'un de devoirs kantien vers soi-même), qui est la même chez les hommes que chez les femmes; et de la sorte sont les autres qualités pareilles, comme la stature et la force, dont celui qui les possède s'est proposé de les faire cultiver. Le formalisme pratique kantien, des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique*, a repoussé par principe l'insertion de ces qualités et forces parmi les vertus, parce que là le devoir se rapporte uniquement à la *forme* de la loi morale. Mais cette restriction a perdu son objet à partir de l'étape de l'élaboration de la doctrine morale kantienne où est encadrée la *Métaphysique des mœurs*; ici les devoirs moraux sont diversifiés et étendus en plus sur le domaine sensible, et ce genre de devoirs-vertus platoniciens ont été inclus par Kant parmi les *devoirs de l'homme vers soi-même en tant qu'être animal*, où la

1. PLATON, *Œuvres complètes*, tr. et notes par Léon Robin, Paris, Gallimard, 1953, vol. 1, *Ménon*, 71 e, p. 515.



conservation individuelle de la nature animale de l'homme est considérée comme la plus importante. En incluant ces qualités à côté de devoirs, Kant a mis en relation la vertu résultée de leur culture avec l'*obligation*: une obligation passive du moi obligé, qui appartient à l'être sensible affecté par impulsions et inclinations, suivie d'une obligation active du moi qui oblige, appartenant à l'être rationnel qui peut mettre en accord sa volonté avec les exigences de la raison. L'activisme du moi qui s'oblige soi-même, s'exerce par la *liberté*, en vertu de laquelle ce dernier sorti de l'obligation, se montre comme une *contrainte de soi* (d'où en résulte la capacité du moi). Quoique Platon présente dans le dialogue *Ménon* quelques points d'importance, de convergence avec la *Métaphysique des mœurs*, cette double position de l'être humain n'est pas entrevue, parce que la *liberté* n'est pas impliquée expressement dans la formation de la vertu, par laquelle la dernière se révèle pour les hommes un ordre positif qui donne à l'être humain la possibilité de mettre en valeur ses propres capacités pratiques. Néanmoins, l'ordre et surtout l'obligation paraîtront aussi chez Platon, quoiqu'implicitement dans la distance qui doit être parcourue par l'être humain entre sa position réelle qui indique son placement dans l'existence et la position idéale indiquée par ce qu'*il faut être*, afin de correspondre à sa nature ou à son but moral-existential. Et l'être humain doit parcourir cette distance, due à l'excellence présentée par le cumul de qualités et fonctions qui désignent la vertu. La nécessité de sa poursuite est donnée par un impératif imposé d'une part par les exigences de la communauté dans laquelle l'être platonicien est encadré et d'autre part par sa propre volonté d'atteindre un maximum. Chez Kant la vertu ne se réfère pas au domaine existentiel, mais uniquement au domaine moral; elle se concentre exclusivement sur la relation de l'homme au devoir et, par conséquent, toute nécessité extérieure est exclue. Or, la nécessité intérieure est celle qui s'impose soi-même et se manifeste par la liberté, considérée en tant que type distinct de causalité. Dans la *Métaphysique des mœurs*, à la base de l'obligation et de la liberté, la vertu se définira en tant que fermeté du principe subjectif ou de la maxime dans l'accomplissement du devoir. Cette maxime prouve son efficacité au fur et à mesure qu'elle peut tenir tête aux obstacles, qui sont les inclinations naturelles opposées au projet moral tracé par le principe moral ou la loi morale. Bien que chez Kant la vertu est indissolublement associée à l'exercice du devoir, lui est associée aussi, comme chez Platon, la qualité morale qui est le courage, défini en tant que «la faculté et le projet réfléchi, par lequel on fait opposition à un adversaire fort et injuste»². En lui englobant le courage, la vertu deviendra la somme de dispositions morales qui se forment dans l'homme afin de prévenir l'action de l'adversaire. Elle apparaîtra ainsi

2. Imm. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie Textausgabe, Band VI, p. 380.

comme la *contrainte de soi* d'une inclination naturelle, réalisée par la simple représentation du devoir, devoir qui est universel. La représentativité morale de la vertu kantienne a augmenté, vu qu'elle ne résulte plus comme chez Platon de l'identification de la vertu sous de différents modèles *généraux* qui tendent vers leur unification dans une définition, mais de l'*universalité* de la loi du devoir³.

Si on analyse le cumul de qualités et fonctions qui constituent la vertu platonicienne, l'on constate qu'elle s'associe au désir et à l'acquisition de bonnes choses et de bons faits. Mais le vouloir de bonnes choses est commune à tous et on dit que ce qui font différencier les gens est seulement le pouvoir. C'est ainsi qu'une première définition de la vertu platonicienne serait l'acquisition de bonnes choses⁴; bien que cette définition s'inscrit dans un pragmatisme moral produit par la capacité de se procurer les choses bonnes, son fond n'est pas éloigné de la sollicitation kantienne de mettre en accord le pouvoir de l'agent moral avec le falloir dans l'accomplissement du devoir (un falloir, parce qu'il exprime la nécessité de conformer l'action de l'agent moral à la nature ou au but en vertu duquel il existe). Et cette association peut être faite d'autant plus que bonne, dans le sens platonicien, ne désignant pas seulement les biens matériels et existentiels, comme la fortune et la santé, mais aussi les biens abstraits et moraux, comme les honneurs. Afin d'écarter l'apparence de pragmatisme, Platon précise que toute acquisition de biens, n'est pas vertueuse, mais elle l'est uniquement celle accompagnée par délibération, justice et courage⁵, donc celle qui est sanctionnée du point de vue moral. Kant réalise la même distinction en désignant les biens qui ne sont pas accompagnés de ces qualités seulement pratiques, tandis que celles accompagnées par les biens moraux. Ainsi chez Platon est moral le renoncement à l'acquisition des biens, pour soi-même ou pour les autres, quand celui-ci s'oppose à la justice, dans la mesure où la justice est une qualité morale supérieure qui se retrouve aussi dans le courage, la délibération, la sagesse et la générosité; Platon, qui semble être à la recherche d'un principe moral, fait attribuer à la justice dans ce cas ce rôle ordonateur. Aussi, on ne doit pas sanctionner le raisonnement qu'il fait à cette occasion, selon la logique mais plutôt selon la morale. Il soutient que si la vertu signifie l'acquisition des biens conforme à la justice, et puisque la justice est une espèce de la vertu, il en résulte que la vertu est toujours «l'action faite avec accompagnement d'une espèce de la vertu»⁶.

Mais dans la vertu coexistent non seulement ce qui est juste, mais aussi ce qui

3. *Ibid.*

4. PLATON, *op. cit.*, 78 c, p. 524.

5. *Ibid.*, 78 e, p. 525.

6. *Ibid.*, 79 b, p. 526.

est bon, dans sa capacité de transformer l'homme; elle le fait bon et en devenant bon il devient aussi utile. Utile est tout ce qui est utilisé comme il faut, d'après le jugement qu'il faut être; et quand il s'éloigne de l'utilisation due et du jugement juste, il devient nuisible. C'est ainsi que le courage accompagné du jugement est utile, mais quand il n'est pas accompagné de jugement il est nuisible. On arrive de même au bonheur et aussi à tout ce qui entreprend l'âme quand elle est accompagnée et quand elle n'est pas accompagnée de perspicacité⁷. Il en résulte que la vertu platonicienne fait manifester sa dépendance non seulement de l'âme, mais aussi d'un terme qui appartient à la raison pratique; il s'agit de la perspicacité. D'une manière pareille, chez Kant l'âme et la *raison* sont les facultés qui fondent non seulement la vertu en particulier, mais aussi la moralité en général. Et voici le deuxième élément de modernité du platonisme moral exposé dans le *Ménon*. Mais qu'est-ce que l'âme? Est-elle la faculté qui inclut aussi la faculté morale ou la raison afin de pouvoir déchiffrer ici des éléments de kantisme avant la lettre, ou elle est seulement l'intériorité humaine qui fait ordonner par le psychique le vécu de l'homme, caractérisé comme inférieur par rapport à la connaissance?

Platon peut s'inscrire au cadre kantien de l'âme qui collabore directement avec la raison dans un but moral, mais simultanément il dépasse ce cadre, en déplaçant la question de l'âme de la sphère de la connaissance morale vers la sphère métaphysique. Il dit que l'âme est immortelle et si elle bénéficie de naissances répétées, elle peut transmettre quoi que ce soit à l'expérience présente, parce qu'elle a enseigné tout ce qu'il y a dans une vie antérieure, capable de comprendre aussi le monde terrestre et l'enfer et tout ce qui existe encore en dehors de ceux-ci. De la sorte procède aussi l'âme de celui qui témoigne expressément son ignorance; si elle est bien dirigée, elle peut avoir des opinions vraies sur les choses dont il croit qu'il ne les connaît pas, parce qu'elles existent en lui, et c'est lui seul qui les peut retrouver une fois réveillé par l'interrogation d'un autre⁸. Et il peut se ressouvenir de celles-ci parce que, chez Platon, la science est éternelle comme l'est l'âme qui l'engendre et comme la connaissance dont l'homme est capable; s'il les aurait acquises à un moment donné, cela n'a pas eu lieu dans sa vie présente, mais dans une vie antérieure pénétrée par l'âme qui est immortelle et toujours capable de connaissance. À l'homme il ne reste que de s'efforcer à découvrir par ressouvenir de tout ce que, par hasard, il a oublié⁹. Parmi ces choses connues antérieurement et peut-être oubliées à présent, il faut qu'il se souvienne de la vertu. À une première vue,

7. *Ibid.*, *φρόνησις*, 88 c, p. 540.

8. *Ibid.*, 85 d, p. 536.

9. *Ibid.*, 86 b, p. 537.

cette doctrine sur l'âme *éternelle*, connaisseuse de tout ce qu'il existe, semble être opposée à la doctrine kantienne de la faculté générique de l'âme, par laquelle se produit la connaissance *présente*, mais par formes constantes, *a priori*. Mais à une vue plus attentive on se rend compte que ces deux doctrines sur l'âme ne sont pas seulement complémentaires, mais aussi co-substantielles, étant donné que tous les deux ont en commun la tâche de la connaissance assumée par l'âme qui dispose d'éléments constants qui ne peuvent pas être sanctionnés par l'expérience présente. Si la vertu est considérée par Platon comme une inclination de l'âme et si elle est nécessairement utile, elle peut se faire inscrire dans la sphère de la raison, parce que les inclinations de l'âme ne sont pas en soi ni utiles, ni inutiles, mais elles deviennent d'une sorte ou d'une autre en fonction de la perspicacité ou de la manque de perspicacité qu'elles contiennent¹⁰. La vertu platonicienne étant inscrite dans la sphère de la raison, se trouve, d'une manière générale, ainsi que la vertu kantienne, en opposition aux simples inclinations de l'âme, qui ne sont pas morales. Malgré le refus manifesté par Kant dans l'étape de son formalisme pratique d'accorder aux inclinations un statut moral, dû aux difficultés qu'elles portent à la formalisation, la *Métaphysique des mœurs* attirera vers la moralité aussi le domaine sensible et, en même temps, les inclinations; où la transformation la plus importante sera celle du désir, qui dépassera son statut de faculté sensible dépourvue de rélevance morale, en faisant un pas vers la faculté rationnelle de la volonté et ainsi en s'impliquant dans l'action de législation morale de celle-ci et par elle-même dans la réalisation de la vertu. Par cette transformation de facultés, qui est enfin une transformation de niveaux de la connaissance (où les inclinations sensibles sont attirées vers la rationalité de la morale), Kant de la période tardive s'approchera, spécialement, de la subtilité du rôle des inclinations (dépendantes ou indépendantes de la perspicacité/raison) dans la formation de la vertu, exposée dans cet ouvrage de jeunesse de Platon.

La différence d'importance entre Platon et Kant reste pourtant le manque d'un principe universel, d'après lequel l'agent moral faudra s'orienter; et de l'inexistence du principe, la plus significative conséquence pour Platon est, en général, celle que la vertu ne pourra pas être enseignée. Mais Platon met l'intransmissibilité de la vertu au crédit de notre manque de certitude sur la vertu même; et nous aurions de la certitude sur la vertu uniquement si nous connaissions ce qu'elle est en soi¹¹. Il en résulte que la vertu platonicienne, pareille à celle kantienne, appartient au domaine de l'en soi, inaccessible à l'expérience présente; et l'on prend connaissance seulement de ses manifestations phénoménales et, pour cette raison, soit qu'on n'arrive pas à connaître et à transmettre la vertu (comme c'est le cas chez Platon), soit qu'il faut qu'on se

10. *Ibid.*, 88 d, p. 540.

11. *Ibid.*, 100 b, p. 557.

contente seulement de la position de l'homme d'être imparfait dans l'accomplissement de ses devoirs et, donc, d'une vertu imparfaite (comme c'est le cas chez Kant). Si la vertu ne peut pas être transmise, Platon considère qu'il n'y a pas de professeurs de vertu, ni enseignement à être enseigné, ni élèves qui pourront apprendre quelque chose sur la vertu; le message que la phénoménologie platonicienne nous transmet est celui que sur la voie de la vertu, on ne peut pas être sûr d'aucun être humain. Dans la connaissance, dit-il, l'homme est guidé soit de la supposition correcte, soit de la science. Or, la vertu ne peut pas être fondée sur la science, et il ne reste donc que la supposition correcte; c'est ainsi que sur les gens qui succèdent sans l'intervention de la science, on dit qu'ils sont des voyants inspirés par la divinité ou des prophètes. Ainsi, l'homme qui réalise le bien est considéré divin, c'est à dire au delà de limites humaines. En conclusion, la vertu n'existe pas ni de la nature, ni de l'apprentissage et par aucun enseignement; si elle fait son apparition chez un être humain, celui-ci l'a reçue comme un don divin¹². Par rapport à la vertu platonicienne reçue en tant qu'un don au dessus de l'être humain, la vertu kantienne est même le produit de celui-ci; elle ne se fonde pas ni sur l'expérience, ni même sur l'inspiration divine, mais seulement sur de principes rationnels. Et en se fondant sur des principes rationnels, elle peut être instituée dans une doctrine, dont l'instrument pour celui qui fait son initiation dans la vertu est un *catéchisme moral*. Pourtant, ce que l'expérience peut faire pour la vertu c'est la fonction du modèle du bon exemple, qui consiste dans le comportement exemplaire.

Un autre point d'une relative convergence entre la vertu platonicienne et celle kantienne est donné par sa division en des modèles à suivre par ceux qui ont à accomplir des devoirs. Chez Platon ces modèles ont un spectre relativement large de fonctions et qualités morales qui désignent un maximum pour les êtres humains et pour ceux qui les entourent (qualités et choses). En revanche, chez Kant les modèles sont limités aux relations que les êtres rationnels peuvent entretenir avec la loi morale, mais qui représente expressément aussi un maximum de rationalité. Par conséquent, l'un de modèles kantien est celui de l'être commun, dépourvu d'exception et l'autre est celui de l'être d'exception. Si en principe les mœurs tendent vers la vertu (en donnant lieu à une situation pareille à celle platonicienne), la vertu coïncide avec les mœurs aux êtres par excellence saints qui, quoiqu'ils sont limités dans le temps, ils ne transgressent pas leur devoir (situation que Platon n'a pas eu en vue). Les mœurs font appel seulement au cas commun, de la réalisation de l'*autonomie* de la raison pratique; mais la vertu en a besoin de plus que cela, notamment de l'*autocratie* de la raison pratique; par rapport au premier cas, la vertu doit être accompagnée de la *conscience* de ses facultés, déduite directement de l'impératif catégorique

12. *Ibid.*, 100 a, p. 557.

qui a la tâche de bloquer les inclinations opposées à la loi morale. La moralité humaine, à son degré supérieur, est déterminée comme vertu. Quand elle se trouve dans son état pure, affranchie de toute impulsion extérieure au devoir, elle représente l'idéal dont l'être humain doit se rapprocher et se nomme *sagesse*¹³. En demandant à l'homme de s'approcher de cet idéal, la moralité l'oblige à la vertu, obligation imposée par sa propre raison législatrice, au fur et à mesure qu'elle exprime le pouvoir exécutif de la loi. On doit supposer la faculté capable de réaliser la vertu par le dépassement d'impulsions sensibles; mais en tant que force par laquelle sont dépassées effectivement les impulsions et les inclinations, cette faculté doit être acquise. Enfin, la vertu kantienne prouve qu'elle est la sagesse pratique par laquelle l'homme se fait approprier le but final de son existence.

La raison conformément à laquelle ces modèles de vertu accomplissent de fonctions relativement différentes dans le cadre de théories morales respectives, est celui que par rapport à Platon, où les caractéristiques de la vertu satisfaisaient une diversité de buts existentiels réalisables par de capacités intellectuelles et pratiques, chez Kant la vertu comporte deux points d'appui strictement moraux; elles sont la *liberté* et sa *loi*, qui gouvernent le domaine de la morale. En se fondant sur la liberté intérieure, la vertu est donnée comme un ordre positif pour les êtres humains, d'apporter toutes leurs facultés et inclinations sous le pouvoir de la raison. Kant dit que «la vraie force de la vertu est la *tranquillité de l'âme*, de pair avec la décision réfléchie et ferme de mettre en pratique la loi»¹⁴. Celle-ci est une preuve de santé morale que l'être rationnel «fini» peut s'offrir. En vue de maintenir cet état, la vertu doit progresser, parce qu'elle est un idéal intangible (du point de vue objectif); mais elle se trouve toujours au début, parce que la nature humaine est affectée par inclinations (du point de vue subjectif) et les maximes morales ne peuvent pas se fonder sur l'habitude (qui ferait que le sujet perde sa liberté de choisir ses maximes). Du point de vue objectif il y a une seule vertu (comme force morale des maximes) que Platon cherchait à définir; mais du point de vue subjectif (comme fait) il y a une multitude de vertus hétérogènes¹⁵ d'après le sexe et les qualités morales et non-morales énoncées par le personnage Ménon. À l'égard du point de vue platonicien sur la vertu, énoncée par son interlocuteur Socrate, Ménon fait pencher la balance vers la *Métaphysique des mœurs*: non seulement par la multiplicité de la vertu, mais aussi par sa capacité d'être enseignée et, en général, par son propre rapprochement de devoirs kantien que l'être humain a vers soi-même.

Rodica CROITORU
(Bucarest)

13. Imm. KANT, *op. cit.*, p. 383.

14. *Ibid.*, p. 409.

15. *Ibid.*, p. 447.