Serange Pierre – copie CAPES 2008 – note : 17/20

La moralité est-elle utile à la vie sociale ?

Adam Smith, dans la *Richesse des nations*, prend l'exemple d'un boucher qui donne à son client de la bonne viande. Ce qui pourrait apparaître comme un acte vertueux, et en cela avoir un rapport avec la moralité comme moyen d'évaluer les actions humaines en fonction de codes établis, n'est en fait guidé que par l'intérêt. Ce que désire le boucher, c'est tout simplement que son client, ainsi satisfait, revienne à sa boucherie pour y faire de nouveaux achats. Cet exemple de notre vie sociale humaine, c'est-à-dire de notre rapport aux autres, semble montrer que la moralité n'intervient pas dans les motifs de nos actions humaines. Cet autre niveau de moralité, ne concernant pas l'évaluation d'actions mais l'intention de celles-ci, semble absent en tant que principe de décision : ce n'est pas dans le but d'être moral que le boucher a agi ainsi. Aussi, si comme motif déterminant l'action la moralité semble inutile pour agir de manière convenable avec autrui, on peut légitimement se demander si la moralité est utile à la vie sociale. Même si, en effet, le client, évaluant l'acte du boucher, croit que son action a une valeur morale, il peut sembler exagéré d'affirmer que c'est en fonction de la valeur morale du boucher qu'il reviendra lui acheter d'autres morceaux de viande. Cela sera plutôt l'évaluation du morceau de viande, que celle de la moralité de l'homme qui l'a vendu, qui comptera. Aussi, même comme évaluation d'actions, la moralité ne semble pas être ce qui permet, ou favorise véritablement la vie sociale. Dès lors, on peut se demander à quoi la moralité, prise du point de vue des intentions comme de celui des actions humaines, est utile, et ce qu'il faut fondamentalement pour vivre en société. N'y a-t-il pas d'ailleurs un paradoxe à parler de l'utilité de la moralité, au sens où une action ne peut être morale que si la moralité est le but qu'elle se fixe, et donc ne prendre en compte que de façon secondaire, au mieux, une quelconque utilité de ce qu'elle vise ? Enfin, il nous faudra nous interroger sur le rapport qu'il y a entre la moralité et la vie sociale, la moralité étant peut-être non seulement d'une utilité limitée pour le vivre-ensemble, mais peut-être même nuisible.

Il semble donc nécessaire, premièrement, de s'interroger sur ce qui favorise la vie sociale, pour examiner si la moralité, et sous quel aspect, peut jouer un rôle positif dans les relations d'échange avec autrui. En fonction de ce premier examen, nous essaierons d'établir que la moralité n'est pas absente de nos décisions concernant la vie en société, que ce soit dans la prise de décision effective ou d'une manière dont l'homme n'a pas conscience en première instance. Enfin, il faudra examiner la dépendance de la moralité par rapport au groupe social qui en constitue certaines règles, et si une autre moralité n'est pas possible, dépassant ce cadre social particulier et le mettant ainsi, peut-être, en péril.

Tout d'abord, il semble que la première hypothèse à examiner est celle qui consisterait à affirmer que la moralité est au fondement de la vie sociale. En effet, si c'est dans le but d'être moraux que les hommes vivent en société, la moralité sera dite non seulement utile, mais indispensable au vivre-ensemble, puisque ce sera en fonction d'elle que les hommes seront en société. La question qu'il nous faut donc examiner est celle qui consiste à savoir ce qui pousse les hommes à la vie sociale, et à voir si la moralité y joue un rôle. Sans la société, ses lois, ses mœurs, ses habitudes, il semble que l'homme, n'ayant plus de frein à ses désirs particuliers, ait avec autrui des relations conflictuelles. Comme l'explique Hobbes, en effet, dans le chapitre XIII du *Léviathan*, deux hommes, dès lors qu'ils désirent la même chose, deviennent ennemis. Le désir est ce qui caractérise l'homme, selon Hobbes, qui court de désirs en désirs jusqu'à sa mort, ce qu'il affirme au chapitre XI du *Léviathan*. Nous pouvons donc comprendre que, sans la société et ses lois, les hommes seraient livrés sans cesse à une « guerre de chacun contre chacun », ce que Hobbes décrit dans le chapitre XIII du *Léviathan*. Chaque homme court en permanence un danger pour sa vie et ses biens, puisque chacun est un ennemi perpétuel dans ce « misérable état de guerre », fiction d'une humanité avant l'établissement de la société que nous faisons avec Hobbes. Même le plus faible en force physique pourra comploter avec d'autres pour mettre en péril le plus fort sur ce plan, ce qui plonge chaque homme dans un climat d'insécurité, où chaque homme est un ennemi.

Nous voyons donc que ce qui a dû pousser les hommes à s'associer selon des lois fixes ne saurait être la recherche de la moralité, puisque l'homme recherche avant tout son intérêt. Il semble donc que ce soit bien plus la peur d'être tué ou dépossédé de ses biens qui est au fondement de la société, la moralité n'étant d'aucune utilité à ce stade pour la mise en place de la vie sociale. Autrement dit, ce n'est pas une prise de conscience morale qui permet la société. Est-ce alors dans le remède à ce chaos social, c'est-à-dire, à l'établissement de lois régissant la vie en société, que la moralité se montre utile ? Voilà la seconde hypothèse que nous devons examiner. La crainte est au fondement de ces lois et les hommes vont produire un contrat qui les engage tous, où ils vont perdre une partie de leur liberté, à condition que chacun en fasse autant, pour garantir une sécurité commune. Voilà le sens de l'établissement du contrat entre les hommes que Hobbes nous présente au chapitre XVII du *Léviathan* : ils s'engagent tous (ce en quoi ils sont bien « auteurs » du contrat qu'ils décident, comme le précise le chapitre qui précède du *Léviathan*) pour donner à un homme ou à un groupe d'hommes le droit de les soumettre, ce qui fait de lui (ou d'eux) le souverain. Ce dernier est l'acteur du contrat, toujours au sens du chapitre XVI du *Léviathan*, celui qui fera les lois, et aura le devoir de protéger les uns des autres les hommes qui lui ont donné le pouvoir, et de leur garantir une vie confortable à laquelle les hommes aspirent, ce que Hobbes explique dans le chapitre XIII du *Léviathan*. Dans cette hétéronomie politique décidée, il ne semble pas y avoir, non plus, une quelconque utilisation de la moralité. Seuls comptent le confort et la

sécurité, deux concepts qui apparaissent plus obéir à une recherche égoïste qu'à une recherche morale. Il semble donc que ce contrat, dont la multitude des hommes seraient les auteurs, dans l'établissement d'un ordre social, ne réponde qu'à une envie des hommes contractant d'être protégés des autres égoïsmes provenant de leurs semblables. Le souverain doit avoir pour cela toute la puissance nécessaire, ce qui est indispensable pour qu'il joue son rôle au sein du contrat, Hobbes allant même jusqu'à dire que « c'est une faute, pour un prince, que de ne pas revendiquer un pouvoir maximal » au chapitre XXIX du *Léviathan*.

Nous pourrions alors émettre une troisième hypothèse, à savoir que le souverain rechercherait, pour ses sujets, la moralité, ce en quoi elle serait utile à la vie sociale, étant une exigence de celui qui la dirige. Mais, premièrement, pour Hobbes, le pouvoir en place doit être « injusticiable, quoi qu'il fasse », ce qu'il affirme au chapitre VI du *De cive*. Ce que l'on pourrait prendre pour un autoritarisme dangereux est cependant légitimé par Hobbes. En effet, si le Peuple pouvait remettre en cause le souverain, ce serait le retour de la guerre de chacun contre chacun, puisqu'il n'y aurait pas assez de force pour maîtriser les désirs antagonistes des hommes. Voilà pourquoi il ne suffit pas pour le souverain d'établir des lois : il faut les faire respecter pour garantir la sécurité, même s'il faut pour cela recourir à la force. Hobbes explique en effet clairement que « les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité », au chapitre XIX du *Léviathan*. Et c'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'autre moralité, d'autre définition du bien ou du juste que celles données par les lois du souverain, ce que Hobbes expose au chapitre XIII du *Léviathan*. Mais justement : on voit bien que si, concernant les intentions ou les actions dans la sphère privée, le souverain ne peut guider ses sujets sur la voie de la moralité, il peut au moins les empêcher, dans leurs actions publiques, de commettre des actes que l'on aurait du mal à qualifier de moraux, comme le meurtre d'autrui pour posséder tous ses biens par exemple. Même si cela n'est pas forcément son intention première, cette dernière étant plutôt de conserver son pouvoir, le souverain a la capacité d'empêcher, de par ses lois, certaines actions immorales. En cela, il recherche bien une certaine moralité, au moins apparente, en définissant des lois qui punissent ce qu'il juge immoral ou injuste, cela pour ses sujets. Dans cette perspective, donc, la moralité, définie par le souverain, en accord avec son seul devoir, celui de la sécurité de ses sujets, semble donc hautement utile à la vie sociale, au sens où elle empêche, de par le pouvoir absolu qu'il possède, des actions immorales au sein de la société qui auraient eu lieu sans les lois qu'il a établies. La moralité des sujets, entendue comme conformité des actions publiques des sujets, et non de leurs intentions, avec les lois qu'il a énoncées, est donc une exigence perpétuelle dans le rôle que doit jouer le pouvoir en place, et, comme ce pouvoir permet une certaine sécurité et une vie confortable, la moralité des sujets, jugée par le souverain, semble en cela utile à la vie sociale.

Si l'on reprend, par conséquent, l'exemple dont nous sommes partis en introduction, on voit bien que les intentions du boucher importent peu : ce qui compte, aux yeux du souverain, c'est qu'il n'ait pas mis en danger son client, par exemple. En cela, des actions peuvent apparaître morale, au moins du point de vue de leur résultat, la paix civile, ce en quoi les lois, définissant ce qui est moral dans ce modèle. La moralité est ici indirectement principe

de nos actions, au sens où elles doivent rester dans le champ moral défini par le souverain. Mais n'y a-t-il pas, dans ces désirs égoïstes, le signe d'un cheminement involontaire de l'homme, non pas comme individu, mais comme espèce, vers une moralité moins intéressée ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer dans un deuxième temps de notre analyse.

Si nous prenons, en effet, l'exemple du vol : pour ne pas être inquiété, ce qui compte, plus que de ne pas commettre de vols, c'est de ne pas se faire prendre. De la même manière, ce qui compte pour le boucher, c'est de passer pour un boucher satisfaisant ses clients, pas d'être un boucher vertueux. Nous voyons donc par ces deux exemples deux niveaux de moralité : l'un concernant ce qui se voit, se sait, ce que Kant appelle dans la *Critique de la Raison Pratique* « agir conformément au devoir » ; et l'autre, concernant les intentions, forcément impossibles à connaître de l'extérieur car personnelles, que Kant nomme « agir par devoir ». Agir par devoir, ce serait pouvoir faire de la maxime subjective de notre action une loi universelle, comme l'exprime Kant dans cette même *Critique*, au Livre Premier, I, 7, c'est-à-dire pouvoir dire que ce qui nous a décidés à une action peut décider inconditionnellement celle des autres. Il est donc bien évident que le vol, motivé par la possession des biens d'autrui, n'obéit pas à cet impératif catégorique, au sens où vouloir les biens d'autrui ne saurait être érigé en devoir universel pour les hommes, ce sans quoi reprendrait de plus belle la guerre de chacun contre chacun. On comprend donc que la définition par le pouvoir en place de ce qui est moral joue un rôle prédominant, puisque si un souverain décidait d'émettre une loi faisant du vol un devoir, la vie sociale deviendrait infernale. Cela semble donc confirmer l'importance des lois auxquelles les hommes, même si ce n'est que conformément au devoir, se soumettent. L'autre exemple, celui du boucher, montre aussi que « vouloir avoir de plus en plus de clients » ne saurait être érigé en loi universelle de conduite, ce sans quoi les conflits entre les différents commerçants seraient sans fin.

Cet équilibre précaire au sein de notre vie sociale est donc un « accord pathologiquement extorqué », comme le dit Kant dans la proposition IV de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Mais il semble que la conscience de ce qui est mal, qui peut être renforcée par des lois politiques, soit présente en l'homme, et que toutes ses actions, même seulement conformes extérieurement au devoir, permettent une certaine vie sociale harmonieuse. Cette conscience du mal, même si elle n'est pas assez puissante pour nous faire agir moralement, est caractérisée par Kant dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* comme étant la phase de « culture », précédant, dans une perspective historique, la vraie période « morale » où l'homme agira par devoir. Mais d'un point de vue où la moralité n'était que décidée par le souverain, nous passons par Kant à un autre niveau, celui d'une moralité plus intérieure au sein même de l'individu. Notons bien cependant que les conséquences sur la vie sociale d'une telle conscience morale, sur laquelle doit, s'il est habile, s'appuyer le pouvoir pour faire ses lois, sont les mêmes que celles que nous avons caractérisées. Même si l'homme, « pris individuellement, ne songe guère qu'en

poursuivant ses fins particulières », comme l'écrit Kant dans l'Introduction à l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et peut donc voir en autrui un frein à ses envies, il sait aussi qu'autrui peut l'aider, et qu'il se sentira ainsi « plus qu'homme » (*Idée*, proposition IV). Dans cette situation face aux autres réside « l'insociable sociabilité » de l'homme (*Idée*, proposition IV), autrui étant à la fois un frein à ses désirs égoïstes et pouvant être une aide. Mais cette période de « culture » permet au moins de limiter le penchant de l'homme à l'immoralité, et de faire semblant d'être moral, ce qui permet des relations à autrui pacifiées. En ce sens-là, l'apparition de la moralité dans notre conscience est bien utile à la vie sociale, puisque la rendant possible dans le fait qu'on ne veut pas apparaître immoral, même si elle ne sert qu'à réguler nos actions visibles, et non encore nos intentions et l'ensemble de nos actions.

Et même si, quand on regarde l'histoire humaine, on n'y voit qu'un « tissu de folie », comme le dit Kant dans l'Introduction de l'*Idée*, il n'est pas interdit de penser (ce qui n'est pas une connaissance, mais une simple réflexion, comme l'explique Kant dans le §22 de la *Critique de la Raison Pure*) que l'homme, peu à peu, s'achemine vers l'accomplissement complet d'actes moraux, c'est-à-dire d'actions par devoir. Et, même si la lucidité critique doit nous empêcher de prendre cette pensée pour un savoir, nous pouvons peut-être même voir, dans le mécanisme même de l'égoïsme humain, un indice selon lequel ce mécanisme est indispensable au progrès de l'homme dans l'histoire. Kant prend en effet l'exemple, dans la proposition V de l'*Idée*, d'un arbre seul, ayant tout le soleil pour lui. Il pousse courbé et tordu, au contraire des arbres dans une forêt qui, dans une lutte pour prendre le soleil mieux que les autres, poussent « beaux et droits ». Ce que l'on peut comprendre par cette métaphore, c'est que la volonté de dépasser l'autre est un moteur de progrès. Ramené à l'homme, ce serait dire que, par ses penchants égoïstes eux-mêmes, il progresse à son insu, et, pour Kant, c'est vers la moralité comme « but final de la nature », comme il le dit au §83 de la *Critique de la Faculté de Juger*. Ce serait l'accomplissement d'une moralité parfaite, où la vie sociale serait aussi morale, y compris dans les intentions des individus. Cette autre moralité, si toutefois on l'atteint (Kant expliquant clairement qu'il faudra peut-être un flot infini de générations pour voir un tel état moral advenir, dans l'*Idée*) serait alors plus qu'utile à la vie sociale, puisqu'elle la rendrait pacifiée, et les individus, écoutant ce que leur prescrit leur conscience morale, agiraient dans un but commun qui serait une vie heureuse ensemble. Mais, si une telle perspective de la moralité n'est peut-être qu'utopique, comme le reconnaît Kant dans la Neuvième Proposition de l'*Idée*, elle a au moins le mérite de proposer un réconfort face à l'absurdité de l'égoïsme humain que l'on constate tous les jours. Cette moralité pure, comme horizon, pourrait donc aussi, en tant que pensée, avoir une utilité quand la vie sociale nous désespère : celle de se dire que l'espèce humaine ne sera peut-être pas toujours comme cela. Ce serait peut-être rendre l'accord pathologiquement extorqué dont nous parlions plus supportable, et nous faire agir, nous-mêmes, en étant moins attentifs à nos penchants égoïstes et plus compréhensifs envers les exigences de la vie sociale. Voilà en quoi cette moralité, prise dans sa dimension historique, peut être utile à la vie sociale, dès maintenant.

Cependant, on pourrait objecter qu'une telle moralité est impossible, parce que l'impératif qui nous fait agir ne peut être qu'hypothétique, particulier, en lien avec une société donnée. Il y a toujours du particulier dans nos actions, voilà ce que rappelle Bergson dans le volume II de ses *Cours*, concernant la morale kantienne, en remarquant qu'un des exemples, que nous avons évoqué plus haut, que Kant utilise pour donner à voir une maxime d'action qui ne saurait être une loi pour l'humanité, à savoir celle du vol, ne vaut que pour un type de société basé sur la propriété. Autrement dit, c'est une spécificité sociale qui rend cette maxime morale indigne d'être universalisée, parce qu'il existe des sociétés comme les nôtres fondées sur la propriété privée. C'est dire que toute morale semble liée à la société dans laquelle on l'éprouve. Et, quand on regarde les bouleversements que peuvent provoquer ceux qui se revendiquent d'une nouvelle moralité, au sein d'une société donnée, perturbant la vie sociale ordinaire, peut-être faudrait-il penser à un autre type de moralité, qui irait contre les codes moraux établis, et qui pourraient en cela apparaître nuisibles à la vie sociale telle qu'elle est instituée. C'est cet affrontement social entre deux types de moralités que nous allons maintenant aborder.

Il apparaît en effet que le sentiment moral, bien que présent en l'homme, ne soit pas pour autant universel ; ce en quoi le souverain, s'il veut légiférer habilement pour que le moins d'actions contraires à la moralité aient lieu, doit avant tout prendre en compte la spécificité du groupe social qu'il dirige. Comme le remarque Bergson dans le premier chapitre de son livre *Les deux sources de la morale et de la religion*, nous obéissons à ces diverses « obligations » morales parce que, de par l'éducation, nos « parents » et nos « maîtres » nous ont transmis ce qu'il appelle « le tout de l'obligation », relatif à notre société particulière, qui peu à peu nous apparaît naturel parce qu'il s'imprime de plus en plus en nous comme habituel. Voilà peut-être pourquoi Kant, trouvant la conscience morale naturelle, l'a cru universelle. En réalité elle comprend des règles desquelles nous nous imprégnons. Ce que Bergson nomme « moi social », dans le chapitre III de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, c'est précisément le moi en relation avec autrui au sein d'une société ayant ses règles propres sur le plan moral. A chaque fois, du reste, que nous voulons nous en écarter, par exemple par le « pouvoir dissolvant de [notre] intelligence » face au tout social, pouvoir décrit dans le chapitre II des *Deux sources* d'une intelligence qui nous « conseillera toujours l'égoïsme », nous sentons une « pression sociale », y compris de par nos proches, à laquelle il est difficile de résister. Ce type de moralité, que Bergson nomme close dans le chapitre I des *Deux sources*, est donc utile et même indispensable à la vie sociale, puisque sans cette pression sociale qui se traduit par un sentiment d'obligation morale, nous serions en permanence tentés de suivre notre égoïsme, et la guerre de chacun contre chacun paraîtrait inévitable. Selon Bergson, cette pression sociale est ce que la « nature » a trouvé pour lutter contre la tendance de l'homme, de par ses capacités intellectuelles, à rompre le lien social, ce qu'il explique au début du chapitre II des *Deux sources*. La moralité close semble donc, en

tant qu'elle se traduit par des sentiments qui nous relient aux valeurs instituées, la condition *sine qua non* pour qu'une vie sociale perdure.

Mais, et même si nous n'avons pour l'instant parlé que de ce type de moralité close, bien que Kant n'ait pas vu son côté habituel et clos sur une société donnée, et que Hobbes a peut-être négligé la morale sur laquelle le souverain peut et doit s'appuyer, il faut, selon Bergson, la distinguer d'une autre morale, la « morale ouverte » dont il parle dès le chapitre I des *Deux sources*, qui est celle des grands hommes de l'humanité. Allant souvent contre la morale de leur groupe social, comme Jésus dans sa double opposition aux mœurs juives et aux lois romaines, par exemple, ils entraînent à leur suite une foule qui remet en cause certains fondements, ou règles importantes, de la vie sociale instituée. Se réclamant d'une moralité qui progresse, et non qui conserve, ils risquent à tout moment de déclencher une guerre entre leurs partisans et leurs opposants. En cela, on pourrait voir une mise en péril de la vie sociale, et affirmer que, pouvant provoquer de grands déchirements entre les hommes, une telle moralité ouverte serait nuisible à l'ordre social établi, et à la vie sociale pacifique. Mais ce serait oublier que ces ruptures sont temporaires, et que bien vite, intégrant les nouvelles valeurs morales qui se cristallisent, elles paraissent avoir toujours existé et n'avoir connu aucune crise. L'analyse du concept de « Justice » que fait Bergson dans le chapitre I des *Deux sources*, montre à quel point, alors que nous nous sommes habitués à une définition du Juste, et que nous pensons qu'elle a toujours été ainsi, elle a évolué, par la rupture que les grands hommes ont permise. La moralité ouverte ne s'oppose pas à la vie sociale, mais à un certain ordre social qu'elle bouscule. Au contraire, on pourrait dire qu'elle redonne une nouvelle impulsion à la vie sociale, ce en quoi elle apparaît encore plus fondamentale et fondatrice pour la vie sociale que ne l'était la moralité close. Certes, cette dernière fournit des repères nécessaires pour vivre en société, mais la moralité ouverte fait revivre une société de l'intérieur, au sens où les grands hommes, reprenant à leur compte l'élan vital à l'œuvre dans l'ensemble de l'univers, font évoluer l'espèce humaine, en ressentant au plus profond d'eux-mêmes ce qu'ils doivent changer dans notre vie sociale. Reprenant l'humanité à leur compte, ils font évoluer les valeurs, suivis par les foules tant leur « existence est un appel », comme le dit Bergson dans le chapitre I des *Deux sources*. Alors, peu à peu, leur génie propre disparaît avec leur vie, et les hommes veulent conserver cet héritage qui leur a légué des valeurs morales plus hautes. Et c'est à ce moment-là que la moralité close refait surface, force de conservation de ce qui a soudé des foules en un même souvenir, avant qu'un autre grand homme apparaisse et transcende cet héritage. Si la moralité close est donc utile à la vie sociale comme socle commun de valeurs, la moralité ouverte revitalise la société pour les transcender, et, loin d'être un risque, le grand homme, ne visant pas ses fins égoïstes prescrites par son intelligence mais écoutant son cœur, permet à la vie sociale d'évoluer peu à peu, ce en quoi elle nous apparaît encore plus fondamentalement utile à la vie sociale, comme une nouvelle impulsion qui lui est donnée.

Nous avons donc vu au cours de notre analyse que l'utilité de la moralité par rapport à la vie sociale ne consistait pas en ce que des sentiments moraux la fondaient, puisque l'intérêt bien compris semble jouer ce rôle. Ce que Hobbes nous semble cependant avoir négligé, dans ses analyses, c'est que cet intérêt consistait dans un sentiment, une pression sociale qui nous fait respecter les lois prescrites par le souverain, qui doit tirer avantage de ce sentiment d'obligation morale pour permettre une vie sociale paisible. La moralité close semble donc, par le sentiment relatif à une société, ce que n'avait pas vu Kant bien qu'il ait donné de l'importance à l'intériorité en morale. La moralité est ce qui permet à certaines règles et valeurs d'être respectées par l'homme qui tend à l'égoïsme, et en cela elle semble avoir une première utilité, celle de la conservation d'un certain ordre social, pour le vivre-ensemble quotidien. Malgré le caractère pénible d'une telle vie en société, quand on constate tant d'égoïsme de la part de ses semblables, penser à une moralité pure où ne seraient plus seulement évaluée extérieurement les actions, mais où même les intentions seraient bonnes, comme devenir de l'espèce humaine, peut être rassurant, ce en quoi ce deuxième type de moralité comme horizon peut être utile pour supporter la vie sociale, où même les pires actions peuvent être pensées comme moteurs de progrès moral. Mais cela reste une pensée indémontrable, qui repose de plus sur une conception de la morale comme ne dépendant pas de la société à laquelle on appartient. Les grands hommes, loin de remettre en cause la vie sociale en tant que telle, bouleversent l'ordre social en faisant évoluer, derrière eux, l'humanité toute entière. Mais c'est là précisément insuffler une vie nouvelle aux sociétés, qui peu à peu ne feront que conserver ces progrès moraux, avant l'apparition d'un autre grand homme qui repoussera ces limites, et fera triompher la force de la création morale sur la simple force de conservation sociale. La moralité ouverte semble en cela au-delà de toutes les évaluations que l'on pourrait faire des actions des grands hommes, puisqu'ils sont porteurs de nouvelles valeurs, étant en un sens à eux-mêmes leurs propres normes. Et c'est en tant qu'ils suivent leur cœur, et non l'égoïsme de leur intelligence, qu'ils peuvent transcender la moralité en place, et ainsi redonner vie au social.