

**LE RESPECT
CHEZ KANT**

Mémoire de maîtrise soutenu par

J. MERKER

sous la direction de

M. KÖNIGSON-MONTAIN

TEX

UNIVERSITÉ PARIS I

PANTHÉON - SORBONNE

1992

INTRODUCTION

Pourquoi le respect chez Kant ?

Le sentiment de la raison que Kant appelle respect pour la loi morale n'est pas un objet d'étude neutre pour la philosophie de la raison. Toute la tension qu'il recelle s'abîme dans cette formule : "Que le respect pour un principe de la raison n'en serve pas moins de règle inflexible pour la volonté." Chose étonnante, la raison s'en remet à la fidélité et à la concentration du sentiment de respect ! Plus fort qu'un respect du principe, le respect chez Kant est un respect *pour* le principe (la loi morale). Ceci sauve Kant de la critique ultra rationnaliste. Mais pourquoi chez Kant un *sentiment de la raison* ?

Sans aucun doute le respect pour la loi est point ultime, terme de coupure de la régression à l'infini de la raison, élément spéculatif essentiel à la cohérence de la théorie morale de Kant. Mais combien n'est-il pas saisissant d'entendre le respect servir de règle inflexible pour la volonté ! La raison pratique s'adjoindre ce sentiment sublime en lui-même, le respect !

Le respect pour Kant se définit aussi d'une façon toute intuitive, par l'effet qu'exerce sur les âmes la représentation extérieure (exemples moraux) ou intérieure (notre propre raison) de la moralité dans les actions. Sentiment, comme intuition, moraux l'un et l'autre, s'attèlent à la bonne compréhension du principe du devoir. En ceci, le respect chez Kant mérite une étude, car il s'insère dans l'ensemble des effets des principes intellectuels sur l'âme humaine, qui deviennent aussi intuitions ou encore, issoient d'une préformation des concepts. Le respect pour la loi morale est à la raison pure pratique ce qu'est l'intuition scientifique aux principes abstraits universels qui jalonnent une théorie : une dimension mentale, ayant rapport à la manière de penser, une filigrane sublime. Et ceci confère à la philosophie de Kant une émouvante grandeur.

L'objectif majeur de Kant dans sa philosophie pratique étant de donner à la loi morale *libre accès* dans les coeurs, de rapprocher de plus en plus l'idée de la raison de l'intuition, et par là du sentiment, l'impression subjective causée par les principes purs pratiques et leur développement philosophique mérite une attention infinie, et de la part de tout être rationnel, et de la part de tout philosophe transcendantal.

Souhaitons que cette dernière remarque soit tenue pour une réponse à notre question : pourquoi le respect chez Kant ?

Il reste à définir avec soin le contenu et le style du présent mémoire, ou ce qu'on attend d'un tel travail. Tout d'abord, il faut donner corps précisément à certaines entités du discours kantien, qui se rangent ensemble sous le nom, par exemple, d'*inclinations*. En ce qui concerne le penchant, ne l'envisager que sous l'angle de l'incitation naturelle et d'une manière trop générale, c'est se condamner à faire de la loi morale une contre-loi naturelle seulement. Or Kant écrit : "l'ensemble des penchants forme l'*égoïsme*", concept beaucoup plus délicat (c'est l'inclination devenue consciente d'elle-même et la volonté de la satisfaire) lorsqu'il s'agit de chercher comment la loi morale peut devenir mobile pour notre volonté. Ainsi, une étude particulière de l'égoïsme chez Kant et pour Kant s'avère nécessaire afin de le distinguer de l'inclination en général. Ensuite, grâce à un travail circulaire sur les concepts moraux qui jouxtent le respect, on peut espérer reconnaître la véritable substance de la notion chez Kant, et retrouver en elle quelles sont les motivations profondes de Kant quand il en traite. On verra par exemple que le philosophe est un ennemi, non pas seulement de l'inclination naturelle, mais surtout de l'égoïsme, ou encore qu'il confond à l'extrême l'orgueilleux par une analyse impitoyable. Et dans le système de la *Métaphysique des Mœurs*, la philosophie transcendentale entend exploiter rigoureusement le principe pratique suprême, et alors même qu'il s'agit du mensonge ou de la fausse humilité, il sera question de la loi morale et du respect. Si Kant entame un chapitre sur l'humanité, il ne cessera de soutenir qu'en chaque homme, l'humanité est et doit être principe de respect.

Dans le chapitre I, il sera question du respect pour la loi morale, à la fois comme mobile pour la volonté et comme sentiment subjectif produit par la loi morale. Classique et détaillée, cette étude, qui se réfère principalement aux textes des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* et de la *Critique de la Raison Pratique*, répond à deux réquisits : l'un, spéculatif : analyser le rôle, l'origine, et les rapports du respect ; l'autre, architectonique : définir préparatoirement le respect intellectuel pour un principe de la raison avant d'exposer comment en découle le respect intersubjectif (c'est l'objet du chapitre II). D'où provient le respect pour la loi morale ? comment est-il déduit par la raison ? *Quel respect ? Quel sentiment moral ? Pourquoi l'exigence kantienne ?* Peut-être que l'unique intention de ce premier chapitre est de percevoir que l'"exigentialité" kantienne est suivie dans la pensée et dans l'écriture de l'auteur d'un sentiment sublime, d'un respect qui s'élargit toujours plus à mesure que la pensée philosophique révise les notions brutes et fait résider le vrai concept dans une subtile, mais aussi virtuelle, re-création des réalités. Ainsi, dans le §16, la nécessité d'étouffer l'égoïsme confère de la virtualité à ce que Kant introduit prudemment sous le nom de *contentement moral de soi-même*.

Le chapitre II est consacré au respect pour les autres personnes. Il tire sa source de l'étonnement suivant : comment le respect intersubjectif, celui-là qui existe pour la conscience commune, s'articule-t'il pour une philosophie qui fait du respect un sentiment intellectuel pur ? N'est-il pas impossible à Kant de parler d'un respect entre les hommes ? Peut-être que la suprême grandeur de la philosophie kantienne est de ne réserver à l'*humain* qu'une place réduite dans la théorie morale. Cela sera confirmé par l'analyse du respect intersubjectif, comme respect entre des personnes nouménales avant d'être un respect entre les hommes. Le texte étudié en détail, le seul qui traite longuement du respect intersubjectif dans toute l'œuvre de Kant, la *Doctrine de la Vertu*, accorde au *respect* une place essentielle. On verra notamment comment Kant résout le problème de la bienfaisance grâce au respect réciproque de la part des parties engagées. Mais surtout, Kant développe le concept d'un devoir envers soi-même qui "s'accorde avec le fait de prendre pour son fondement le respect de soi-même." (II §6). La *Doctrine de la Vertu* interprète à fond la loi morale qui ordonne d'agir "de telle sorte que l'on traite l'humanité dans sa personne toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen."

Le chapitre III concrétise le remarquable élan de l'écriture kantienne, remarquable dans sa ténuité, et par la place qu'il occupe dans le *corpus*, élan qui imprègne cette écriture quand elle se consacre au sentiment pour le principe de la raison. Car, si peu poète que soit Kant, il semble que le philosophe allemand éprouve un sentiment pour la loi morale, pour les Idées de la raison, qui, aussi élevé et aussi pur que le respect qu'il thématise, l'incite fréquemment à qualifier de sublimes les principes moraux de la raison. Faut-il s'en étonner ? Dans l'aridité d'une *écriture de la raison*, un tel éveil est sans nul doute la marque du grand cas que Kant faisait du *respect*. Les textes étudiés seront la *Critique de la faculté de juger* et l'*anthropologie du point de vue pragmatique*. On traitera successivement de la sublimité de la destination morale de l'homme, de la satisfaction prise au sublime, de la sublimité de l'humilité selon Kant, et ensuite de l'analogie établie par Kant entre le sentiment moral et le sentiment esthétique. Là encore, l'objet spéculatif tiendra une place prépondérante.

L'étude d'ensemble est constituée de paragraphes indépendants sans relation discursive entre eux, et c'est pourquoi ils sont numérotés et isolés les uns des autres. Chacun d'eux cible précisément une notion, ou une articulation spéculative essentielle, toutes choses qui, attenantes au respect, se retrouvent dans l'écriture à plusieurs niveaux de l'œuvre de Kant, et sont regroupées suivant l'ordre thématique des paragraphes. On verra par exemple que Kant argumente en faveur de la *pure* morale de la raison, selon une remarque très attachante, en avançant que les enfants même sont

capables de déceler la moindre trace de motifs inauthentiquement moraux. La liste des paragraphes traitant de points spéculatifs importants, ou plus originaux, est la suivante : I 5, 6, 7, 11, 13, 15, 16, 19 ; II 1, 4, 6, 9 ; III 2, 3, 4. Les autres paragraphes s'avèreront beaucoup plus classiques.

Enfin, c'est un devoir d'avertir le lecteur que ce travail ignore complètement les problèmes linguistiques (particulièrement la sémantique allemande du respect), qu'il s'en tient exclusivement aux traductions des textes de Kant données en français, et que donc notre lecture verticale de l'oeuvre philosophique de Kant, avec le *respect comme objet d'étude*, manque de fiabilité.

Abbreviations

FMM pour *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*

CRP pour *Critique de la Raison Pratique*

les autres allant de soi.

I

LE RESPECT POUR LA LOI MORALE

Être conséquent, c'est la première obligation du philosophe et c'est pourtant celle à laquelle on se conforme le plus rarement.

I. KANT.

Introduction.

Dans le chapitre premier de l'*Analytique de la raison pure pratique*, Kant déduit synthétiquement et *a priori*, puis énonce la loi fondamentale de la raison pure pratique, qu'il nomme *loi morale*, et qu'il formule ainsi : "*Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle*"¹. Dans le chapitre second, intitulé "*du concept d'un objet de la raison pure pratique*", il démontre que les seuls objets d'une raison pratique sont le Bien et le Mal, comme effets possibles par la liberté, puis il prouve que "le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale (à laquelle, d'après l'apparence, il devrait servir de fondement), mais seulement après cette loi et par elle." (*CRP*, p. 65.) Si le Bien et le Mal étaient posés avant la loi morale, la maxime morale de notre raison déterminerait nos actions comme bonnes relativement à notre penchant, partant médiatement, par rapport à une fin : réaliser le Bien dans ses actions. Kant, en rejetant le Bien incondi- tionné de la philosophie antique, *perd avec lui le mobile suprême de l'action morale*².

Dans le troisième chapitre de l'*Analytique de la raison pure pratique*, "Kant se demande alors : "Quel est le mobile moral ?" Chez un être raisonnable infini, la loi déterminerait immédiatement la décision : mais l'homme,

1. *Critique de la Raison Pratique*, p. 30.

2. Alfred Fouillée décrit la morale platonicienne comme mobilisée par le Bien : "La volonté ne peut vouloir que le bien comme fin [...] La science du bien, la vraie *science*, est invincible, et dès qu'on sait réellement ce qu'il y a de meilleur, on le fait." *Histoire de la philosophie*, p. 98.

en qui la volonté est unie à la nature sensible, a besoin, pour se déterminer, d'un mobile.³”

Qu'est-ce qui peut déterminer la maxime de l'action à se conformer à la loi morale ? Kant montre très bien que la position originale de sa philosophie morale consiste à ne prendre aucun objet, aucune fin, aucun sentiment pour principe premier de la morale, et donc aussi pour mobile de la volonté rationnelle ; mais s'il est satisfaisant pour la raison de donner à la loi morale cette place de principe premier, il n'en est que plus difficile pour elle de retrouver après ce renversement un mobile de la volonté pratique. En effet, poser au fondement de la morale le principe du bonheur personnel, par exemple, comme objet antérieur logiquement à la loi, cela fournit immédiatement et instantanément un mobile de la volonté pratique : on est incité à agir moralement, *parce qu'*ainsi on tend au bonheur. La détermination d'un mobile de la raison pure pratique est l'une des difficultés majeures du système moral de Kant. Il parvient à la résoudre en introduisant un sentiment moral, mais postérieur à la loi (ceci est nécessaire), et en inscrivant le mobile moral dans la pureté et la simplicité de ce sentiment. Quel est le processus logique qui conduit à ce sentiment ? Il est intéressant, puisque le mobile de la volonté a toujours été le noeud gordien de toute philosophie morale, d'analyser comment, dans la théorie kantienne, qui se *refuse* toute facilité pour le *trancher*, il est *dénoué* sans tricherie et sans ébranler la sainteté de la loi morale. Quel est alors le mobile moral kantien ?

§1. Mobiles et motifs.

La loi morale ayant reçu une formulation définitive, il faut encore qu'elle ait de l'influence sur la volonté de chaque être rationnel, qu'elle détermine à agir conformément à son principe. Une loi civile s'expose toujours à la transgression. C'est qu'on peut (mais on ne doit pas) la transgresser. Dans sa forme de loi, le principe moral est sujet à la même difficulté : on *peut* ne pas soumettre ses actions à la législation morale, on peut la transgresser : tel est l'aspect négatif du concept de liberté. Il faut aussi que la loi morale soit un “ce en vertu de quoi on agit”, et pas seulement ce par quoi on agit ; il faut que la volonté, qui est

la faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois*⁴

trouve dans la loi elle-même un moteur, une impulsion, une décision de se déterminer ainsi. Il n'y a que cette possibilité. Dans ces conditions, en

3. FERDINAND ALQUIÉ. *Introduction à la lecture de la Critique de la Raison pratique.* (précédant la *Critique de la Raison Pratique*, trad. PICAUVET, p. XXI.)

4. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 427.

tant qu'elle est subjectivement rapportée à la volonté, la loi morale est un mobile, non un motif. En effet, dans la terminologie de Kant,

le principe subjectif du désir, c'est le *mobile* ; le principe objectif du vouloir, c'est le *motif*.⁵

Si le principe de détermination de la volonté est subjectif, c'est par définition un mobile. Mais parmi les mobiles on trouve surtout les mobiles empiriques, tels que l'appétit, le besoin, l'intérêt. Par conséquent, rechercher un mobile de la raison pure pratique, c'est rechercher dans le même ordre que le désir empirique, dans l'ordre des mobiles, un moteur qui incite à agir conformément au commandement de la loi morale. La difficulté d'une telle recherche se fait sentir crucialement, en ce que la théorie morale kantienne exclut d'abord toutes les morales empiriques, qui placent dans le bonheur ou dans le sentiment ou encore dans la bienveillance naturelle, le principe de détermination originaire de la volonté.

Ainsi, comme on ne doit chercher en vue de la loi morale, et pour lui procurer de l'influence sur la volonté, aucun mobile étranger qui puisse dispenser de celui de la loi morale, parce que cela ne produirait qu'une pure hypocrisie, sans consistance, et si même il est *Dangereux* de laisser seulement à côté de la loi morale quelques autres mobiles (comme celui de l'intérêt) coopérer avec elle ; il ne reste simplement qu'à déterminer avec soin de quelle manière la loi morale devient un mobile, et ce qui, quand elle est un mobile, se produit dans la faculté humaine de désirer comme effet de ce principe déterminant sur cette faculté.⁶

Le mobile recherché ne pourrait laisser coexister à côté de lui un mobile empirique quelconque, soit comme adjuvant, soit comme moment : le mobile de la raison recherché aurait tôt fait d'être phagocyté ; car il faut que la loi elle seule soit mobile (ceci est nécessaire : la loi est première, principe fondamental de toute la morale kantienne), mais alors elle aura de toute façon beaucoup moins de pouvoir sur notre faculté de désirer que l'attrait du bonheur. C'est pourquoi le mobile recherché devra avoir de la causalité dans la raison "à l'exclusion et au préjudice de tous les penchants" (*CRP*, p. 76.). Toutefois, le mobile n'étant qu'attaché à la loi morale, il ne possèdera presque aucun pouvoir sur notre faculté de désirer. Kant exige que le mobile soit identifié à la loi, que le seul mobile de la volonté soit la loi, et qu'il ne soit rien d'autre. Ainsi, on aura beau exclure les mobiles empiriques, il sera au fond impossible de comprendre comment la loi elle seule peut déterminer immédiatement la volonté.

5. *ibid.*

6. *Critique de la Raison Pratique*, pp. 75-76.

En effet, savoir comment une loi peut être, par elle-même et immédiatement, principe déterminant de la volonté (ce qui cependant est le caractère essentiel de toute moralité), c'est un problème insoluble pour la raison humaine et identique avec celui qui consiste à savoir comment est possible une volonté libre.⁷

Tout ce qu'il reste possible de savoir, c'est, en tant que la loi morale est identifiée au mobile de la raison pure pratique, comment elle "se produit dans la faculté humaine de désirer comme effet de ce principe déterminant [la loi identifiée au mobile] sur cette faculté". (cité *supra*.) Autrement dit, l'étude des mobiles de la raison pure pratique n'apportera pas de véritable mobile moral (un tel mobile reste indéterminé), mais se cantonnera à analyser *l'action de la loi sur le sujet moral* en tant qu'elle peut se donner comme mobile.

§2. Tableau des principes matériels de détermination de la volonté pris pour fondement de la moralité.

Dans le premier chapitre de l'*Analytique de la raison pure pratique*, Kant classifie, après les avoir rejetés, tous les principes pratiques matériels de détermination de la volonté pris pour fondement de la moralité, et qui sembleraient pouvoir remplir cette tâche assignée à un mobile de la raison pratique de déterminer moralement la volonté. Qu'ils soient fondés sur la raison ou empiriques, ces principes restent matériels, selon Kant, et ils sont incapables de fournir la loi suprême des mœurs, c'est-à-dire de fournir un impératif catégorique.

Le principe du bonheur (Epicure) ne peut fournir de loi morale, même si l'on prenait pour objet le bonheur en général. En effet, le bonheur est ressenti par certains êtres et n'est pas ressenti par d'autres êtres ; il n'existe pas de bonheur universel, mais tout au plus une définition du bonheur en général convenant en général à tous les êtres humains. De plus le bonheur est contingent. Or la moralité requiert l'universalisation de la maxime quand il ne reste plus rien que la simple forme de toutes les maximes (*FMM*, 420-421.). Quant au bonheur, "la diversité du jugement est infinie" (*CRP*, p. 36) ; du général, il ne reste rien d'universel. Naturellement, "ordonner à chacun de chercher à se rendre heureux serait une chose insensée." (*CRP*, p. 37.) Les théoriciens du sens moral⁸, selon lesquels la conscience de la vertu, provenant de notre fonds, produirait immédiatement la moralité, occultent complètement le devoir, l'obligation, et l'effort que doit faire l'homme sur lui-même pour réprimer ses inclinations et se contraindre. Le contentement,

7. *Critique de la Raison Pratique*, p. 76.

8. Kant entame sa critique des théoriciens du sens moral par ces mots : "Plus subtile quoiqu' aussi fausse est la théorie de ceux qui admettent un sens moral particulier..." (*CRP*, p. 39.)

le sens intime, le trouble de l'âme, ne pourraient, dit Kant, être produits qu'une fois connue la loi morale. Il y a dans le présupposé théorique qui pose le sentiment moral au fondement de toutes nos actions une tricherie, à laquelle Kant ne peut pas adhérer : elle consiste à placer en première position le contentement moral de soi-même qu'il peut y avoir à être vertueux, et par là engendre la présomption et le fanatisme moral. Tout au plus un certain contentement, comme approbation de soi-même, peut-il découler de la loi morale⁹.

La perfection prise dans un sens théorique (elle ne signifie que l'intégrité de chaque chose en son genre), ne peut fonder la réalité pratique de la loi morale. Prise dans un sens pratique, elle ne représente que le talent, l'habileté, à l'échelle de l'homme. Elle ne peut donc pas non plus fonder la moralité. Ni la volonté de Dieu, ni la perfection interne, ne peuvent être pris pour fondement de la moralité.

Le tableau des principes matériels de détermination de la volonté (exposé dans le très long scolie II au théorème 8 de l'*Analytique*)

LES PRINCIPES PRATIQUES MATÉRIELS DE DÉTERMINATION
PRIS POUR FONDEMENT DE LA MORALITÉ SONT

SUBJECTIFS			
EXTERNES		INTERNES	
L'Éducation (d'après Montaigne).	La Constitution civile (d'après Mandeville).	Le sentiment physique d'après Épicure).	Le sentiment moral (d'après Hutcheson).
OBJECTIFS			
INTERNES		EXTERNES	
La perfection (d'après Wolff et les stoïciens).		(d'après Crusius et d'autres théologiens moralistes).	

pris pour fondement de la moralité, classifie aussi tous les mobiles moraux que Kant rejette. En effet, les principes objectifs de détermination de la volonté n'étant pas des mobiles, ils ne peuvent de toute façon pas servir à forcer la décision en faveur de la moralité. Quant aux principes subjectifs, externes ou internes, ils ne peuvent fonder la moralité dans le sujet moral, *ils ne peuvent pas non plus constituer le mobile moral que recherche Kant*. Car la moralité du sujet lui revient si et seulement si il n'agit que par devoir, sans la représentation d'un mobile en tant que tel : la loi elle seule, mais *comme*

9. *Critique de la Raison pratique*, p. 83.

mobile peut constituer un mobile. En vérité, *le fondement de la moralité est en connexion intime avec le mobile de la raison pure pratique*. Un tel mobile est tout aussi immatériel que le concept de moralité.¹⁰

§3. Rappel : distinction kantienne entre moralité et légalité, esprit et lettre de la loi.

Le mobile de la raison, n'est que la loi en tant que mobile : "la loi morale fournit en elle-même un mobile." (CRP, p. 76.) Cette proposition résoud le problème de la recherche d'un mobile pratique en le déplaçant : comme il est impossible de savoir comment une loi – en particulier, la loi morale – peut devenir par elle-même et immédiatement principe déterminant de la volonté, attachons-nous à analyser *l'action* qu'elle a sur notre raison et sur notre faculté de sentir, en tant que mobile simplement *possible* pour la volonté.

Il se peut, dit Kant, qu'une action ait été exécutée conformément à la loi morale, qu'elle soit morale à la lettre, c'est-à-dire que son résultat par rapport à sa cause, s'il était érigé en loi valable universellement, n'amènerait aucune contradiction du point de vue de celui qui l'a érigée ainsi ; mais cela reste une appréciation formelle, législative, de l'action, sans que soit considéré, pour ainsi dire, le "pourquoi subjectif de l'action", sans que soit envisagée subjectivement la volonté. Le moment de la légalité, c'est-à-dire de la conformité extérieure de l'action morale à la loi morale, occulte en l'oubliant, le moment conscient du sujet se déterminant à agir d'une certaine façon, car décider de la légalité ou de la non légalité d'une action ne résulte que d'un examen extérieur et *a posteriori*. La légalité, c'est le moment de la lettre de la loi ; que serait alors le moment de *l'esprit* de la loi ? C'est ce que Kant appelle la moralité, et qui se définit comme étant plus que de la légalité, comme étant à la racine¹¹ de la volonté se déterminant à agir moralement, et qui désigne, au niveau du sujet, au niveau de la pensée morale consciente, l'action en tant qu'elle a été faite en vue de la loi, par pure volonté morale d'être moral. Ainsi :

10. Le premier fondement subjectif de l'adhésion à des maximes morales est insondable, et ceci, on s'en aperçoit du fait que cette adhésion provient de la liberté de l'agent. Mais cette incompréhensibilité cause moins de tort encore à la raison que si elle recherchait dans un motif issu de la nature le fondement de la maxime ; "comme cette dernière doit aussi bien posséder son fondement, et qu'en dehors de la maxime aucun *principe de détermination* du libre arbitre ne peut ni ne doit être indiqué, on se voit dans la série des fondements de détermination toujours poussés plus loin à l'infini, sans jamais parvenir au premier fondement." (Religion, p. 32.).

11. "Devoir ! [...], quelle origine est digne de toi, et où trouve-t'on la racine de ta noble tige ?" (CRP, p. 91.).

si elle ne se produit pas *en vue de la loi*, l'action possèdera bien de la *légalité*, mais non de la *moralité*.¹²

La représentation d'une action se produisant en vue de la loi, voilà qui est à la racine de la volonté morale, qui qualifie au plus haut point la moralité d'une action. L'enjeu de la recherche d'un mobile moral sera donc *d'insuffler de la moralité* aux actions qui sont déjà, sous le rapport de la légalité, morales. La loi morale est le terme auquel aboutit la recherche de la légalité, d'une légalité pratique et *a priori*. Rechercher le mobile de la raison pure pratique, c'est rechercher la moralité¹³ Déjà dans les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, Kant, à la recherche du concept de la moralité, déjoue impitoyablement les mobiles secrets ou ignorés du sujet, dans une analyse consacrée à la bienfaisance :

Etre bienfaisant, quand cela est possible, c'est un devoir, mais cependant il y a certaines âmes si inclinées à la sympathie, que même sans aucun motif de vanité ou d'intérêt, elles éprouvent une vive satisfaction à répandre la joie autour d'elles, et se réjouissent du bonheur des autres parce que c'est leur oeuvre. Mais je soutiens que dans ce cas, leur action, si conforme au devoir qu'elle puisse être, si aimable qu'elle soit, n'a cependant aucune valeur morale véritable.¹⁴

En effet, il est tout à fait plausible que la satisfaction éprouvée par les âmes bienfaisantes à être généreuses et sympathiques camoufle complètement la pure moralité, qui demande (dans le cas considéré de la bienfaisance) à chaque être de pouvoir être généreux, *parce que c'est son devoir*, abstraction faite des satisfactions qui peuvent en résulter.

§4 Le mobile moral dans toute sa simplicité : le respect pour la loi morale.

Le principe recherché est un principe subjectif de détermination de la volonté, un mobile. Quelle va être sa nature ? Le mobile purement moral et la moralité sont deux notions connexes : l'une ne va pas sans l'autre. C'est pourquoi un mobile de la raison pure pratique, quel que soit le nom qu'on lui donnera, n'exprimera rien d'autre que la causalité de la moralité sur la volonté. L'exigence kantienne fondamentale, qui se révèle dans la détermination du concept du bien et du mal, qui se révèle dans la détermination des postulats de la raison pure pratique, et qui est au coeur de sa méthodologie, cette exigence est celle de la primauté de la loi morale. Ainsi, de la loi morale seulement peut provenir un mobile pratique, de même que de la loi morale seulement peut être déduite l'Idée de l'immortalité de l'âme. Le

12. *Critique de la Raison Pratique*, p. 75.

13. Au sujet du mobile pratique, Kant écrit qu'il est "la moralité même, considérée subjectivement comme mobile." (*CRP*, p. 80.)

14. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 398.

mobile recherché est ce que Kant appelle le RESPECT POUR LA LOI MORALE, c'est-à-dire la moralité voulue parce qu'estimée, le respect simple et pur pour un commandement et qui existe avant tout sentiment¹⁵. La loi morale est première et le mobile lui est immédiatement relié. Kant pose comme exigence que le mobile ne puisse être que la causalité de la représentation de la moralité, en filigrane derrière la loi morale.

§5. La déduction du respect pour la loi morale.

Au début du chapitre III de l'*Analytique de la raison pure pratique*, Kant écrit :

Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est *que la loi morale détermine immédiatement la volonté*.¹⁶

et il ajoute que si le sentiment était le principe déterminant de la volonté, alors l'action perdrait sa moralité (tout en gardant de la légalité). C'est l'écho de la connexion entre la moralité et un mobile de la raison pure pratique. Dans l'expression "respect pour la loi morale", "respect" est un sentiment. D'où vient-il ? Et pourquoi n'enlève-t'il pas de la moralité à l'action, mais bien plus, lui en confère ?

La déduction du respect pour la loi morale est subordonnée à ce pré-supposé fondamental : la loi morale est première. La loi morale *engendre* des sentiments et au terme de cette génération, finit par produire le *respect pour la loi morale*, expression véritablement kantienne, qu'il faut appréhender avec sa déduction.

Comme la loi morale commande absolument et objectivement, dans sa forme de loi, elle ordonne parallèlement à l'être sensible de réprimer ses penchants, de se porter préjudice à soi-même. L'intérêt, la jouissance d'un plaisir prochain, la satisfaction de ses besoins inutiles, tout cela est écarté par la loi morale, reste sous forme d'exclu, si tant est que l'on doit dans l'immédiat faire acte de son devoir. Imaginons qu'au moment des fêtes de

15. Ainsi n'y a-t'il pas causalité immédiatement déterminante de la loi sur la volonté d'un être raisonnable. Le respect pour la loi morale n'agira comme mobile que si notre volonté lui accorde son sentiment. Comme nous l'avons annoncé dans le §1, le respect pour la loi morale n'a pas la force des mobiles empiriques, qui eux, influent directement sur notre faculté de désirer ; même dans sa forme de mobile, le respect n'est rien d'autre que l'action de la loi sur le sujet. La loi, *comme* mobile, n'a que très faiblement la valeur d'un mobile, et seul un travail de la part de notre volonté pourra faire d'elle un mobile suffisant : "La loi ne commande pas cette action intérieure à l'âme humaine elle-même, mais simplement la maxime de l'action, de travailler de tout notre pouvoir à ce que pour toutes les actions conformes au devoir, l'idée du devoir considérée en elle-même soit un mobile suffisant" (*Introduction à la doctrine de la vertu, VIII. b.*).

16. *Critique de la Raison Pratique*, p. 75.

Noël, se produise un accident dans un village isolé de Prusse ; le médecin du district doit abandonner les plaisirs de la table pour aller secourir les malheureux. Mais alors ces circonstances produisent sur lui un effet de frustration, un sentiment négatif, car elles portent préjudice à son plaisir.

Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est qu'elle soit déterminée [...] au préjudice de tous les penchants, en tant qu'ils peuvent être contraires à la loi morale. Dans cette mesure, l'effet de la loi morale comme mobile n'est donc que négatif. [...] Par conséquent, nous pouvons voir *a priori* que la loi morale, comme principe déterminant de la volonté, doit, parce qu'elle porte préjudice à tous nos penchants, produire un sentiment qui peut être nommé de la douleur.¹⁷

En effet, la répression du sentiment de plaisir engendre nécessairement un sentiment.

L'effet négatif produit sur le sentiment (par le préjudice porté aux penchants), est lui-même un sentiment.¹⁸

et ce sentiment est un sentiment de douleur. C'est ce qui fait dire à Kant que l'action de la loi morale est le seul exemple "où nous puissions déterminer par des concepts *a priori* le rapport d'une connaissance (dans ce cas, d'une raison pure pratique) au sentiment du plaisir ou de la peine" (*CRP*, p. 76.) La loi est une contrainte et son action contraignante produit le sentiment d'être contraint¹⁹. Comme, de plus, la loi morale porte préjudice à l'égoïsme de chacun, à la satisfaction de soi-même (*arrogantia*), ou *présomption*, en ce que remplir son devoir rend illégitime tout contentement de soi-même, et même insupportable, comme "la raison terrasse complètement la présomption" (*CRP*, p. 77.), le sentiment que cause la loi morale en nous est aussi un sentiment d'humiliation. En clair : mon devoir m'ordonne aussi d'éliminer de mes actions tout amour-propre, tout enthousiasme, et toute prétention, car ces sentiments, non contents d'être des penchants, freinent et occultent aussi la moralité. L'action de la loi morale est négative, produit en nous un sentiment de douleur et un sentiment d'humiliation.

La déduction de la formule du respect pour la loi morale s'effectue à partir de ce sentiment d'humiliation. En effet, ce qui humilie engendre en l'humilié le respect, tant que l'humiliation ne s'outrepasse pas dans la forme de l'offense.

17. *Critique de la Raison Pratique*, p. 76.

18. *ibid.*

19. La contrainte, chez Kant, intervient surtout dans la *Métaphysique des Mœurs*

[La loi morale] est un objet du plus grand respect quand elle *terrasse complètement* [la présomption], c'est-à-dire l'humilie ; Par conséquent aussi le principe d'un sentiment positif qui n'est pas d'origine empirique, et qui est connu *a priori*.²⁰

La loi morale, qui produit un sentiment négatif, l'humiliation, produit aussi un sentiment positif, le respect. La causalité dont la loi est investie, et qui engendre le respect, ne peut être qu'une causalité intellectuelle, positive ; elle n'est d'ailleurs positive que parce que la loi morale elle-même est positive, et que sa *ratio essendi*, la liberté transcendentale, est elle-même aussi positive :

Mais comme cette loi est quelque chose de positif en soi, à savoir la forme d'une causalité intellectuelle, c'est-à-dire de la liberté, elle est en même temps un objet de *respect* quand, en opposition avec le contraire subjectif, à savoir avec nos inclinations, elle *affaiblit* la présomption. [...] Donc le respect pour la loi morale est un sentiment qui est produit par un principe intellectuel, et ce sentiment est le seul que nous connaissons parfaitement *a priori*, et dont nous pouvons apercevoir la nécessité.²¹

Enfin le respect que nous devons manifester envers la loi morale est un principe complètement subjectif. On comprend qu'au niveau de chaque être rationnel et pour lui-même, la loi morale "puisse exercer sur le sentiment une action qui, d'un côté est simplement *négative*, et de l'autre, relativement au principe restrictif de la raison pure pratique, est *positive*."²²

La déduction de la formule du *respect pour la loi morale* consiste donc à tirer du préjudice et de l'humiliation que cause la loi morale dans la sensibilité du sujet un effet en retour positif de la loi sur le sujet²³ : un sentiment de respect (*reverentia*), non de soumission, mais de considération, pour sa force et son commandement.

En fin de compte

20. *Critique de la Raison Pratique*, p. 77.

21. *ibid.*

22. *Critique de la Raison Pratique*, p. 78. Et aussi : "As an emotion, respect resembles fear (aversion) in that we recognize that the moral law may rightfully demand the denial of self-love ; it also is like love (attraction) in that we recognize that this law originates in our own reason and is something we impose upon ourselves." R.J. SULLIVAN. *Kant's moral theory*, p. 134.

23. Cette ambivalence de l'action de la loi sur la subjectivité était déjà thématifiée dans les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, au sein d'une note de l'auteur consacrée au respect : "A dire vrai, le respect est la représentation d'une valeur qui humilie mon amour-propre. Il s'adresse donc à quelque chose qui n'est considéré ni comme un objet d'inclination, ni comme un objet de crainte, bien qu'ayant quelque analogie avec les deux ensemble." Le respect s'adresse en effet à la loi qui est objet de respect (analogie avec l'inclination) et qui cause de l'humiliation (analogie avec la crainte). (*FMM*, 401).

Le respect pour la loi morale est donc le seul mobile moral et en même temps le seul mobile moral qui soit incontesté et ce sentiment ne s'applique à aucun autre objet qu'au principe de cette loi.²⁴

Le mobile moral recherché est donc un sentiment produit sur la raison, mais n'est en aucun cas un objet qui excite notre faculté de désirer ("le seul mobile moral qui soit incontesté..."). En effet, le sentiment de respect ainsi introduit par Kant n'a pas la qualité du pathologique (tout sentiment, pour Kant, est en général pathologique, c'est-à-dire qu'il relève de la partie passive de notre nature, de notre sensibilité²⁵.), il est un sentiment de la raison, non un sentiment produit dans la sensibilité.

Le sentiment sensible, qui est le fondement de tous nos penchants, est sans doute la condition du sentiment, que nous nommons respect, mais la cause de la détermination de ce sentiment réside dans la raison pure pratique, et par suite, ce sentiment ne peut, à cause de son origine, s'appeler *pathologique*, mais doit être appelé un *effet pratique*.²⁶

§6. Remarque.

Le respect pour la loi morale est un sentiment causé par la loi morale. Autrement dit, "le respect est le retentissement dans la sensibilité de la loi morale²⁷." La moralité du sujet ne découle pas du respect qu'il manifeste pour la loi. Dans la première section des *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, Kant insiste sur la postériorité du sentiment qu'il appelle le respect :

La détermination immédiate de la volonté par la loi, et la conscience que j'ai de cette détermination, c'est ce que j'appelle le *respect*, si bien que le respect doit être considéré, non comme *cause* de la loi, mais comme *l'effet* de la loi sur le sujet.²⁸

Kant ne pose pas d'abord dans le sujet le sentiment de respect pour ensuite s'assurer que la loi morale sera effective en lui ; dans cette hypothèse, la moralité disparaîtrait, puisque si le respect pour la loi morale, introduit en premier, n'avait pour objectif que de garantir la cohérence de l'action du sujet avec la pure loi morale, et donc l'y forçait automatiquement, la légalité

24. *Critique de la Raison Pratique*, p. 82.

25. "L'action négative sur le sentiment (du désagréable) est, comme toute influence sur le sentiment et comme tout sentiment en général, pathologique." (*CRP*, p. 79.) La première action de la loi sur le sentiment, qui cause de l'humiliation, serait donc pathologique, car elle est une influence négative, tandis que l'action positive qui engendre le respect se dégageait de son caractère pathologique générateur, en passant dans la raison.

26. *Critique de la Raison Pratique*, p. 79.

27. R. VERNEAUX, *Le vocabulaire de Kant*, t.II, p. 25.

28. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 401.

de l'action serait satisfaite sans que se pose le problème de savoir si oui ou non le devoir a été respecté pour lui-même. La loi cause du respect, telle est la conclusion *positive* du sentiment exercé par la loi sur le sujet ; mais si le respect était cause de la loi, toute moralité du sujet s'évanouirait dans ce respect premier, et donc seulement législateur. La moralité serait réduite à la légalité.

Dans l'opuscule intitulé *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point*, Kant rappelle tout ceci :

La volonté doit assurément avoir des *motifs* ; mais ils ne résident pas dans certains objets préalablement posés comme fins et rapportés au *sentiment physique*, mais ils ne sont rien d'autre que la *loi* inconditionnée elle-même eu égard à laquelle la capacité qu'a la volonté de s'y sentir soumise comme à une contrainte inconditionnée se nomme le *sentiment moral* ; celui-ci n'est donc pas la cause mais l'effet de la détermination de la volonté, et nous n'en aurions pas la moindre perception en nous-même si cette contrainte ne se trouvait préalablement en nous.²⁹

§7. Sentiment moral.

Le respect pour la loi, en tant qu'il est un sentiment intellectuel postérieur à l'impératif catégorique, peut être nommé sentiment moral. Cependant, le sentiment moral comme sens interne et préalable, fondant dans le sujet la moralité, est vivement rejeté par Kant : cet hypothétique sentiment moral causerait en effet la moralité et la loi morale aussi, ce qui l'annihilerait dans sa forme de loi universelle et aurait pour conséquence d'effacer le concept de moralité qui est attaché à la loi seulement législatrice. La loi morale exerce une action sur le sentiment, "mais il ne faut pas pour cela admettre, sous le nom de sentiment pratique ou moral, une espèce particulière de sentiment qui serait antérieur à la loi morale et lui servirait de fondement.³⁰" En effet, les théoriciens du sentiment moral considèrent qu'en chaque être existe un sens moral inné, qui provoque des sentiments moraux, et qui constitue donc un mobile (principe subjectif de détermination) à agir moralement. Les âmes les plus nobles sont celles qui ressentent le plus fortement en elles-mêmes ce sens moral, et qui s'épanchent en bienveillance et en générosité, en magnanimité. Seulement, d'une part l'idée d'une loi morale serait écartée par l'existence du sens moral (puisque le sens moral, gouvernant nos actions d'après le sentiment qu'elles causent en retour sur notre sens moral, rendrait la représentation d'une loi morale tout à fait inutile) et d'autre part, la morale serait ainsi ramenée au sentiment de mérite et au bonheur.

29. *Sur le lieu commun ...*, I, p. 262.

30. *Critique de la Raison Pratique*, p. 78.

Plus subtile encore, quoiqu'aussi fausse, est la théorie de ceux qui admettent un certain sens moral particulier par lequel, et non par la raison, serait déterminée la loi morale ; d'après lequel la conscience de la vertu serait immédiatement liée au contentement et à la satisfaction, celle du vice, au trouble de l'âme et à la douleur, ramenant ainsi toute chose au désir du bonheur personnel.³¹

Au contraire, le concept de moralité, et le sentiment moral pur : le respect, doivent précéder toute considération sur ce sentiment qu'on désigne sous le nom de sentiment moral.

Le sentiment moral des théoriciens du sens moral peut tout au plus être un sentiment pathologique, c'est-à-dire résulter de l'action de la sensibilité, et résider dans la partie passive de notre nature. Kant toutefois appelle sentiment moral le respect pour la loi morale, qui n'est causé que par un principe intellectuel, et qui ne résulte pas de l'action de la sensibilité. Comment accorde-t-il cette dénomination ? Il n'existe, dit Kant aucun sentiment pour la loi morale (qui soit possible en tant qu'il serait véritablement éprouvé pour la loi morale)³². Toutefois *sentiment* il y a dans le sujet raisonnable, affecté par ses penchants, et qui ressent de l'humiliation pour lui-même et par la loi. En outre, le sujet raisonnable, quand il sent que grâce à la loi morale il écarte un obstacle, doit estimer et donc respecter la difficulté à laquelle la loi le force d'être confronté ; c'est comme si la loi morale avait de la causalité sur l'obstacle : "quand la loi écarte une résistance de la route, l'obstacle écarté est estimé à l'égal d'une action positive de la causalité." (CRP, p. 79.) Alors, comme elle écarte l'obstacle, la loi morale est respectée. En effet, elle est estimée et respectée pour la puissance qu'elle manifeste quand elle écarte des résistances. C'est pourquoi on peut dire que le sujet éprouve du respect, de la considération, pour la loi morale. Enfin

C'est pour ces deux raisons réunies qu'il [le sentiment produit par la loi] peut être nommé un *sentiment moral*.³³

31. *Critique de la Raison Pratique*, p. 39.

32. Le sentiment, strictement parlant, ne peut être éprouvé pour des principes abstraits de la raison. De manière analogue, "le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses". (CRP, p. 80.)

33. *Critique de la Raison Pratique*, p. 79. Ce passage est difficile. Kant éprouve le besoin de conférer au respect pour la loi morale la qualité de sentiment moral, sans en faire le principe premier de la morale. Reproduisons le raisonnement dans son intégralité : "Comme effet de la conscience de la loi morale, par conséquent relativement à une cause intelligible, c'est-à-dire au sujet de la raison pure pratique, comme législatrice suprême, ce sentiment d'un sujet raisonnable, affecté par des penchants, s'appelle *humiliation* (mépris intellectuel), mais relativement au principe positif de cette cause, à la loi, il s'appelle en même temps respect pour la loi. Il n'existe pour cette loi aucun sentiment, mais dans le jugement de la raison, quand la loi écarte une résistance de la route, l'obstacle écarté est estimé à l'égal d'une action positive de la causalité. C'est pour cela que ce sentiment peut aussi être

...pour la raison qu'il y a *sentiment* d'humiliation produit dans le sujet par la loi, et qu'il y a considération, estimation de la loi *morale* dans le jugement, respect pour la loi morale.

Le respect pour la loi morale désigne un sentiment complètement intellectuel, qui annihile le contentement de soi, et terrasse la présomption. La positivité du respect dans ce cadre lui provient seulement de ce qu'il attaque la présomption et humilie. Mais l'expression de sentiment moral recouvre une idée de contentement et de satisfaction : le sens moral comme fondement de la morale est une théorie selon laquelle le sentiment de faire le bien gouverne et oriente le sujet à faire le bien, ce qui équivaut dans cette théorie à agir moralement. Kant écrit : "c'est pour cette raison qu'on peut le nommer...", parce que *vaincre* un obstacle produit un certain contentement. Mais dans l'optique de Kant il ne faut pas oublier que la loi est la cause non l'effet du respect sur le sujet, ce qui donne ici : le sentiment moral est l'effet non la cause de la loi sur le sujet.

§8. Intérêt moral.

La recherche d'un mobile moral nous a montré que le respect pour la loi est le seul mobile moral qui soit incontesté ; ce sentiment n'a rien de pathologique : il s'applique à la loi morale elle seule et se démarque ainsi des sentiments sensibles. Le mobile moral détermine à agir en concordance avec la loi morale : respecter l'impératif catégorique, tel est le seul mobile moral. Mais "du concept d'un mobile découle celui d'un *intérêt*" (CRP, p. 83.), puisque le sujet doit trouver un intérêt à ce qui le détermine à agir d'une certaine façon. "We can still reasonably ask, but why should anyone *care* about doing his or her duty ? Since dutifulness may require us to set aside considerations of our own happiness and welfare, it does seem to make sense to ask what can possibly *interest* us in acting dutifully³⁴." L'intérêt aussi ne peut être attribué qu'à des êtres doués de raison, et la définition de l'intérêt, c'est qu'il est : "un mobile de la volonté, en tant qu'il est *représenté par la raison*." (CRP, p. 83.) On nommera intérêt moral le respect pour la loi morale en tant qu'il est représenté par la raison. L'intérêt moral n'est ni un concept obscur, comme l'est le sens moral, ni une expression destinée à exciter l'égoïsme de chaque sujet, c'est seulement "un intérêt pur et indépendant des sens qui vient de la simple raison pratique." (CRP, p. 83.) Seule la loi morale est à l'origine causale du concept d'un intérêt moral, et par définition, cet intérêt moral que chaque sujet est capable de ressentir ne provient que de la représentation dans la raison d'un mobile pur et *a priori* :

nommé un sentiment de respect pour la loi morale, c'est pour ces deux raisons réunies qu'il peut être nommé un *sentiment moral*."

34. R.J. SULLIVAN, *Kant's moral theory*, p. 131.

le respect. Eu égard au concept de la moralité, l'intérêt moral n'est que la forme de participation subjective à la loi morale, en tant qu'elle demande de faire acte de moralité. L'intérêt moral consiste à s'intéresser à respecter la loi morale, et à s'intéresser à la moralité, quand on s'est représenté l'existence du mobile moral. Encore une fois la loi morale est la cause – ici de l'intérêt moral – et non l'effet. Autrement dit, l'intérêt moral est le respect pour la loi en tant qu'il est envisagé par la raison et qu'il peut lui représenter la moralité comme ayant de la valeur.

§9. Pureté et impureté morale : métaphore chimique.

Dans *La Religion dans les limites de la simple Raison*, Kant distingue trois degrés dans le penchant au mal propre à la nature humaine : “*Premièrement*, la faiblesse du coeur humain dans l'observance des maximes adoptées, et il s'agit de la *fragilité* de la nature humaine ; *deuxièmement* le penchant à mêler des motifs immoraux aux motifs moraux (même si cela se produisait dans une bonne intention et sous la maxime du bien) ; il s'agit cette fois de l'*impureté* ; *troisièmement* le penchant à adhérer à de mauvaises maximes, c'est-à-dire la *méchanceté* de la nature humaine ou du coeur humain” (*Religion*, pp. 41-42.). L'impureté est plus précisément définie ainsi :

L'*impureté* (*impuritas, improbitas*) du coeur humain consiste en ceci : si au point de vue de l'objet (de l'observance intentionnelle de la loi) la maxime est sans doute bonne et peut-être suffisamment énergique pour l'exécution, en revanche elle n'est pas purement morale – c'est-à-dire que, contrairement à ce qui devrait être, elle n'a pas en elle-même donné son adhésion à la loi *seule* comme motif *suffisant*, mais que la plupart du temps (et peut-être à chaque fois) il lui faut encore d'autres motifs extérieurs afin de déterminer l'arbitre à ce qu'exige le devoir. En d'autres termes les actions conformes au devoir ne sont pas ici accomplies purement par devoir.³⁵

Le concept d'un intérêt moral est extrêmement dangereux pour la philosophie pratique de Kant, puisqu'il risque de rabaisser la pureté morale du sujet qui agit par devoir au niveau de l'impureté telle qu'elle est définie ci-dessus. La pureté de l'intention consiste en ceci : en elle n'existe qu'un seul mobile, le mobile moral tel que nous l'avons rencontré : la loi *en tant que mobile* ; comme dans l'eau distillée, il ne doit rester aucune trace des mobiles empiriques dans la pure intention morale ; “l'impureté ne doit pas être entendue d'abord comme dissimulation. Ce qui est éclairant ici, c'est la métaphore chimique. Dire que l'intention est impure, c'est dire qu'elle admet dans sa maxime des éléments différents : la loi morale d'une part et une

35. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 42.

foule de raisons subjectives d'autre part. De là deux conséquences. En premier lieu il nous est très difficile de discerner dans le mélange alchimique des intentions les éléments, et nous ne savons pas toujours exactement ce qui a été déterminant. D'autre part il s'ensuit la différence entre l'action faite par devoir (pure) et l'action faite conformément au devoir (impure). Cette impureté caractérise véritablement l'homme³⁶." Aussi, la définition de *l'intérêt moral* laisse-t-elle le moins de place possible pour l'installation d'un concept impur d'intérêt, car l'homme aurait vite fait de l'interpréter à sa guise. L'intérêt doit être parfaitement pur, ne doit être qu'un intérêt qui vient de la *pure* raison.

Plus généralement, il faut entendre à chaque fois que Kant emploie l'adjectif *pur*, la signification qui lui est donnée lorsqu'il définit la pureté de l'intention morale, et qui est métaphoriquement la pureté d'un corps pur simple pour les sciences physiques, c'est-à-dire un élément indécomposable et dans lequel n'entre aucune substance de nature différente. Le sentiment moral pur, le respect pour la loi, désignent donc le sentiment moral et le respect pour la loi en tant que dans leur composition n'entre aucun autre principe que la loi.

§10. LE RESPECT POUR LA LOI MORALE.

La simplicité et la pureté de l'action, qui sont représentées dans la formule "agir par respect pour la loi morale", et le dénuement positif qui s'attache à ce respect pour une loi de la raison, appellent des commentaires. Le respect, comme nous l'avons vu dans le §5, est un moment *positif* de l'action de la loi sur le sujet. En lui-même, le respect pour la loi possède une force unique en son genre, en ce qu'il est le seul mobile moral, à l'exclusion de tous mobiles empiriques, (mais seulement *comme* mobile) et ce résultat est le fondement de toute théorie morale, de toute théorie des devoirs nettement définis.

En effet, la pure représentation du devoir et en général de la loi morale, quand elle n'est mêlée d'aucun autre élément étranger, prend sur le cœur humain au moyen de la simple raison [...] une influence beaucoup plus grande que tous les autres mobiles que l'on peut trouver dans le champ de l'expérience, à un point tel que la conscience de la dignité lui fait mépriser ces mobiles, et rend capable de les dominer peu à peu.³⁷

Parvenir à vaincre les penchants, à vaincre la dialectique naturelle, c'est-à-dire "une tendance à sophistiquer contre les lois rigoureuses du devoir" (*FMM*, 405), qui anime notre conscience, voilà ce qu'exprime ultimement

36. Note 3, p. 42, au texte *La Religion dans les limites de la simple Raison*, présenté, traduit et annoté par A. PHILONENKO aux éditions de La Pléiade (Gallimard).

37. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 410.

l'expression du respect pour la loi morale, respect qui nous élève à nos yeux, nous réhausse dans notre dignité. Il ne faut agir que par respect pour la loi et étouffer les mobiles secrets de nos actions. Le respect pour la loi est un respect sans bornes, qui, même si on peut avoir la conviction qu'il n'y a jamais eu d'action provenant de cette source pure, n'en brille pas moins et n'en impose pas moins à la volonté. Le respect pour la loi morale n'en est que plus fort, parce qu'il est un sentiment intellectuel pur et un mobile universel, et parce que

L'homme sent dans son for intérieur, contrairement à tous les commandements du devoir que la raison lui présente comme dignes de respect, une force considérable de résistance : ce sont ses besoins et ses inclinations, dont la satisfaction complète se résume dans ce qu'il appelle le bonheur.³⁸

Le respect pour la loi s'avère être le seul mobile moral, mais aussi la seule cause de détermination universelle de la volonté (à la différence par exemple d'un mobile épicurien particulier), rattachée au seul Impératif Catégorique. Il n'y a qu'un mobile moral valable universellement pour tous les êtres raisonnables :

The *only* incentive that can motivate us to adopt and act on the motive of duty, Kant writes, is the reverence (*reverentia*) or respect (*Achtung*) we feel for the moral law.³⁹

Ou encore : agir par pur respect pour la loi morale est une nécessité universelle (et non un devoir) sous la forme d'un devoir, tandis qu'agir en cohérence avec la loi morale est une nécessité universelle sous la forme d'un impératif catégorique. Dans les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, Kant analyse la notion de bonne volonté. Elle est intimement reliée au sentiment de respect pour la loi. En quoi consiste-t-elle ? Ce n'est pas par ses productions que la bonne volonté peut être appelée bonne volonté ; si le résultat qu'elle produit est médiocre, la bonne volonté n'en existe pas moins et n'en est pas moins bonne. La véritable destination de la bonne volonté, c'est d'abord de se produire avec fidélité comme bonne volonté, d'être bonne *absolument*, et dans le domaine moral, d'effectuer ce qu'elle doit faire *avec de la bonne volonté*. Autrement dit, faire preuve d'une bonne volonté, c'est faire son devoir par devoir et parce qu'on a la volonté de s'y tenir. La bonne volonté est bonne en elle-même, "bonne indépendamment de toute intention ultérieure." (*FMM*, 397.) Elle n'est ni augmentée ni diminuée a posteriori ; "l'utilité ou l'inutilité ne peuvent ni ne doivent ni accroître ni diminuer cette valeur" (*FMM*, 394.) ; elle ne peut être que radicalement bonne. C'est dans la bonne volonté que réside la valeur morale de l'agent :

38. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 405.

39. R.J. SULLIVAN, *Kant's moral theory*, p. 133.

Où donc doit se trouver cette valeur, si elle ne peut pas se rencontrer dans le rapport de la volonté avec les résultats attendus de ces actions ? Elle ne peut se trouver nulle part ailleurs *que dans le principe de la volonté*, abstraction étant faite des fins qui peuvent être réalisées pas une telle action.⁴⁰

En effet, la volonté de tout être rationnel est tirée d'un côté par un principe *a priori*, constitué par la moralité, et représenté dans l'âme par la bonne volonté, et de l'autre côté par des mobiles *a posteriori*, qui sont matériels, et qui se rejoignent pour former l'égoïsme ; la volonté "est comme placée entre deux routes" (*FMM*, 400.) ; mais alors il faut que la volonté puisse être déterminée selon "un principe formel du vouloir en général" – c'est-à-dire, avec le langage de la deuxième section, selon un principe universel. La raison *commune* possède seulement l'intuition du concept d'une bonne volonté ; mais dans le langage de la philosophie spéculative, le mobile de la bonne volonté, thématiquement et considéré comme plus fondamental qu'elle⁴¹ ; sera appelé *respect pour la loi*. La *formule du respect* est énoncée par Kant à la suite des considérations sur la bonne volonté :

Il y a une troisième proposition, qui dérive des deux précédentes, je la formulerai ainsi : *le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*.⁴²

En quoi consiste la bonne volonté ? Elle consiste à faire son *devoir par devoir* (en quelque sorte "sans poser de questions"), et seulement parce qu'on respecte la loi dont le devoir provient. En effet, la valeur morale que la bonne volonté détient d'après sa nature, n'existe que lorsque les actions sont faites, non par inclination, mais *par devoir* ; le devoir est donc la nécessité de conférer à l'action ce que la bonne volonté peut lui conférer : une valeur indépendante de l'utilité ou de l'intention ultérieure : une valeur morale ; le devoir est la nécessité d'agir non seulement en conformité avec mais aussi par respect pour la loi morale.

Or, si une action accomplie par devoir élimine complètement l'influence de l'inclination et par conséquent tout objet de la volonté, il ne reste plus rien alors qui puisse déterminer la volonté, sinon la *loi* objectivement, et subjectivement le *pur respect* pour cette loi pratique, par suite la maxime d'obéir à cette loi, même en violentant toutes mes inclinations.⁴³

Kant, dans les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs* ne déduit pas le respect pour la loi morale de l'action douloureuse qu'elle cause sur nous

40. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 400.

41. En effet, "la raison *commune* est poussée [...] dans le champ de la *philosophie pratique*. Elle fait cela pour obtenir la source de son principe." (*FMM*, 405.) Le respect pour la loi (ou mobile pur de la volonté) est la *source* de la bonne volonté.

42. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 400.

43. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 400-401.

en réprimant notre égoïsme et en terrassant notre présomption⁴⁴. Le respect pour la loi morale est purement un respect abstrait et intellectuel pour un principe universel ; il est la conséquence du discernement dont est capable la raison entre les actions purement morales et celles qui ne le sont que sous l'apparence, discernement qui invite à témoigner de l'estime et de la considération pour la moralité seulement. Ainsi, dans l'exemple du philanthrope attristé par un chagrin personnel, Kant se demande : Qu'est-ce qui lui confèrera de la valeur morale dans une situation de malheur, d'accablement, de préoccupation ? Sera-ce de remettre ses actions de bienfaisance à plus tard, en se promettant toutefois de ne point les oublier ? Non ; comme

la valeur morale de l'agent n'existe que lorsque les actions sont faites, non par inclination, mais *par devoir*,⁴⁵

il faut supposer que le philanthrope,

dans cet état, tandis qu'aucune de ses inclinations ne l'y pousse plus, s'arrache à cette extrême insensibilité, et agisse charitablement, non sous l'influence d'une tendance, mais uniquement par devoir ; alors seulement son action a vraiment une valeur morale.⁴⁶

Quand on se trouve dans la difficulté d'agir, agir par devoir, par simple respect pour la persistance de ses devoirs, voilà qui est le révélateur de la valeur morale. Le respect pour le devoir est exprimé par la formule : "*le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*", mais loi ne signifie pas ici (dans la première section des *Fondements*) *loi morale* au sens strict, Impératif Catégorique. La loi, pour le philanthrope, est une intuition de l'obligation morale, et de la cohérence de ses devoirs, et ceci est la préformation d'une loi (car une loi, physique par exemple, légifère partout et à tout instant). Le respect pour son devoir comme cohérence de ses actions à travers les variations des conditions d'exécution est donc un moment essentiellement positif dans le processus de cautionnement de la loi morale (non pas dans le déroulement des principes de la philosophie pratique, mais au sein de la vie éthique de la raison commune) par l'ensemble des êtres raisonnables. Simplement positif, et non pas positif par retour en soi du négatif. Notre respect assure la persistance et la solidité de nos devoirs ; on parle, dans le langage courant, du "respect pour les règles de" [vie, santé], et

44. Toutefois, Kant écrit explicitement que la loi a de l'effet sur le sujet, que le respect qu'elle cause s'accompagne d'humiliation : "à dire vrai, le respect est la représentation d'une valeur qui humilie mon amour-propre." (*FMM*, 401.)

45. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 398.

46. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 398.

dans le langage spéculatif, du respect pour les règles logiques usuelles ; sans ce respect, tout s'évanouit dans les contradictions et dans l'incohérence⁴⁷.

§11. Moralité et respect pour la loi sont deux notions connexes.

L'essentiel, quant au respect pour la loi, n'est pourtant pas qu'il garantisse la cohérence de nos actions avec nos intentions et nos maximes, mais qu'il garantisse la pureté de l'intention elle-même. Or la bonne volonté ne met dans ses intentions que la moralité, c'est-à-dire qu'elle se donne la capacité d'accomplir son devoir par devoir. Aussi, la formule du respect : "*le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*" signifie ceci : "subjectivement, la moralité est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi."

Ainsi, le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile.⁴⁸

Le respect pour la loi morale provient, en tant que sentiment, du concept de moralité, et *lui reste relié* ; le concept objectif de moralité, *vu* subjectivement, est nommé *respect pour la loi*.

Moralité et respect pour la loi morale sont deux notions intimement connexes dans la philosophie de Kant.

§12. Le respect en exemple.

D'un autre côté, le respect pour la loi se donne à nos yeux comme un exemple à suivre, et représenté dans d'autres personnes que l'on respecte en conséquence :

Le respect éprouvé pour une personne n'est en réalité que le respect de la loi (d'honnêteté, etc.) dont cette personne nous donne un exemple. Puisque nous regardons comme un devoir de cultiver nos talents, nous considérons aussi une personne qui a des talents comme un *exemple d'une loi* qui nous ordonne de nous exercer à lui ressembler, et c'est ce qui constitue notre respect.⁴⁹

La présence d'autres personnes autour de nous agit sur notre raison de la façon suivante : peut-être me dis-je, ces personnes possèdent-elles une

47. Ce respect ne serait, dans le langage de la philosophie pure pratique, qu'un "respect de légalité", abstraction étant faite de la valeur morale des règles de vie. C'est pourquoi Kant se garde bien d'en jamais parler : il aurait pour conséquence de dissiper, en tant que respect pour la loi, la moralité dans la légalité. Respect pour la loi morale signifie seulement "respect de moralité."

48. *Critique de la Raison Pratique*, p. 80.

49. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 401.

valeur morale très supérieure, et gouvernent-elles leurs actions en respectant scrupuleusement leur devoir ; aussi me dois-je de les respecter profondément pour la rigueur dont elles font preuve, et leur exemple m'invite à respecter infiniment la loi morale qu'elles respectent elles-mêmes. Dans la *Critique de la Raison Pratique*, Kant écrit :

Fontenelle dit : *Devant un grand seigneur, je m'incline, mais mon esprit ne s'incline pas*. Je puis ajouter : devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je perçois une droiture de caractère portée à un degré que je ne me reconnais pas à moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et si haut que j'élève la tête pour ne pas lui laisser oublier ma supériorité. Pourquoi cela ? C'est que son exemple me présente une loi qui rabaisse ma présomption, quand je la compare avec ma conduite, c'est qu'il m'est prouvé par le fait que l'on peut obéir à cette loi, et par conséquent *la pratiquer*.⁵⁰

L'exemple d'une droiture de caractère moral agit profondément sur notre raison. Comment n'éprouverait-elle pas de sentiment, placée devant un homme qui refuse toute compromission, tout mensonge, toute tricherie, tout accommodement du principe ? Paradoxalement, l'homme en qui je vois la moralité incarnée, peu fort bien n'être ni plus ni moins que moi un être sur lequel la loi morale a de l'action.

Or je puis être conscient d'avoir en moi une égale droiture de caractère, le respect n'en subsiste pas moins.⁵¹

En effet, sous l'apparence se dissimulent les imperfections de l'homme que je prends en exemple. Salomon, Cincinnatus, m'apparaissent avoir fait preuve d'une droiture morale exceptionnelle ; néanmoins, je ne sais pas tout sur leur conscience et leur détermination à agir de telle ou telle façon. Ce qui compte, c'est l'exemple moral d'une personne qui m'incite, d'un mouvement volontaire, à respecter la loi morale universelle présente dans la raison pour lui comme pour moi-même. Le respect pour la loi morale, dans un mécanisme de double action, se répercute sur et provient du respect éprouvé pour une personne, sous l'apparence de laquelle semble s'incarner le devoir dans toute sa perfection. Toute bonté chez l'homme est toujours imparfaite, mais la loi rendue visible, loi qui elle-même est parfaite, confère à l'action de sa perfection, et rend toute bonté purement intentionnelle, pour ainsi dire, *méritoire*...

Le respect est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite.⁵²

50. *Critique de la Raison Pratique*, p. 81.

51. *Critique de la Raison Pratique*, p. 81.

52. *Critique de la Raison Pratique*, p. 81.

§13. L'évidence du respect.

A plusieurs reprises, Kant avance l'idée que le respect pour la loi morale est un sentiment qui fait évidence même chez les enfants : l'intuition de la moralité se trouvait déjà développée en nous avant que la philosophie spéculative ne systématiser les mœurs en une métaphysique, et c'est pourquoi Kant se défend d'entrée de jeu lorsqu'il introduit pour la première fois le sentiment de respect, dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* :

On pourrait m'objecter qu'en usant du mot *respect*, je fais appel à un sentiment obscur, au lieu d'éclaircir franchement la question par un concept de la raison.⁵³

Mais le respect est directement causé par la loi morale, ou du moins par l'idée d'une loi morale, qui reste informulée dans la conscience commune, et qui ne manque pas d'avoir de l'influence sur le criminel le plus hardi. L'étude des mœurs et de la conscience commune enseigne que la raison de tout être rationnel se laisse "arracher" du respect pour la moralité, par l'intuition des règles morales qu'il possède depuis l'enfance. C'est en parlant de l'enfant, et du discernement naturel qu'il est capable d'effectuer entre la moralité ou valeur morale et la légalité ou conformité dans l'action, que Kant souhaite rendre publique l'évidence du sentiment moral pur, rattaché à la moralité.

Les enfants mêmes sont capables de repérer la plus petite trace d'un mélange de motifs inauthentiques ; et d'un seul coup l'action perd pour eux toute valeur morale.⁵⁴

La pensée de l'enfant procède essentiellement au moyen d'intuitions intellectuelles qui préforment le raisonnement, mais n'en témoignent pas pourtant en cela d'insuffisance morale ; bien au contraire, l'intuition de l'enfant est ce qu'il y a de plus à même de sentir comment la moralité est repoussée au loin par la raison, qui élimine exemple sur exemple, les mobiles empiriques de l'action ; aussi, ressentir le respect pour la loi morale comme le sentiment moral pur est l'affaire d'une intuition et d'une évidence dans le cœur, qui négligent aussi les difficultés d'école de la métaphysique.

53. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 401.

54. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 65.

Si, par exemple, la vertu comme aptitude à des *actions* conformes au devoir (d'après leur légalité) est nommée *virtus phaenomenon*, tandis que la même vertu comme constante *intention* à accomplir de telles actions *par devoir* (en raison de leur moralité), est nommée *virtus noumenon*, ces expressions ne sont employées que pour l'École et la chose elle-même, il est vrai avec d'autres mots, se trouve comprise dans l'instruction la plus populaire réservée aux enfants, ou dans les sermons, et est aisément compréhensible.⁵⁵

La présentation des devoirs, accomplis par une âme courageuse, même au milieu des tentations et de la misère, abandonnée de la fortune, élève l'âme et excite le désir d'en faire autant, et par cette présentation, les enfants saisissent profondément, par l'impression que laissent les devoirs purs sur leur âme, ce qu'est la détermination de l'action par un principe rationnel, à l'exclusion de toute hypocrisie vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis de l'autorité législative des autres hommes (les adultes). Aussi, "on ne devrait jamais leur présenter les devoirs autrement." (*FMM*, 410.)

Les limites de la moralité et de l'amour de soi sont marquées avec tant de clarté et d'exactitude que la vue même la plus ordinaire ne peut manquer de distinguer si quelque chose appartient à l'un ou à l'autre.⁵⁶

§14. La religion dans les limites de la simple raison.

La primauté de la loi morale, qui est le trait caractéristique de la théorie de Kant, est illustrée dans le livre deuxième de la *Critique de la Raison Pratique : la dialectique de la raison pure pratique*. Dans le chapitre I, Kant rappelle que la loi morale est l'unique principe déterminant de la volonté pure, et comme cette loi, purement formelle et abstraite, n'admet aucun objet comme principe de détermination du vouloir, si l'on nommait Souverain Bien un *objet* de la raison pure pratique qui remplirait cette fonction, il faut que le Souverain Bien ne soit pas pris comme principe de détermination déterminant de la volonté : seule la loi morale est principe déterminant universel de la volonté, et dans ces conditions aussi, "la loi morale doit seule être considérée comme le principe qui détermine la volonté à s'en faire un objet dont elle se propose la réalisation ou la poursuite." (*CRP*, p. 117.) Si l'on plaçait un objet quelconque avant la loi morale, qui aurait pour fonction de déterminer la volonté, et dont on dériverait l'Impératif Catégorique (le "principe pratique suprême"), cela amènerait une hétéronomie et déposséderait le principe moral de sa suprématie. L'exigence de rigueur à laquelle n'a pas échappé le respect pour la loi morale est toujours la primauté et la

55. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 27.

56. *Critique de la Raison Pratique*, p. 36.

suprématie de la loi morale, exigence qui fonctionne à nouveau dans l'entreprise de détermination des *Idées* de la raison pure, ou *postulats*.

Un *postulat* de la raison pure pratique (par où j'entend une proposition *théorique*, mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi *pratique* ayant *a priori* une valeur inconditionnée).⁵⁷

Pour un être raisonnable et fini, il faut postuler l'immortalité de l'âme, en vue de suppléer à l'impuissance de la raison spéculative, et à l'insuffisance de valeur morale de chaque action de cet être. Seul un progrès à l'infini rend possible pour la raison la perfection morale, qui consiste à faire son devoir par pur respect pour la loi morale, ou à exécuter son devoir *par devoir*.

Il faut donc en premier lieu postuler l'immortalité de l'âme.

Deuxièmement, il faut à l'élément du *bonheur* proportionné à la moralité, la supposition d'une "cause adéquate à cet effet, c'est-à-dire postuler l'*existence de Dieu*, comme ayant nécessairement rapport à la possibilité du Souverain Bien." (CRP, p. 134.) Postuler l'existence de Dieu rend possible la connexion entre le bonheur et la moralité (qui, selon le livre premier de la *Critique de la Raison Pratique*, ne sont absolument pas l'un cause de l'autre : "Dans la loi morale, il n'y a pas le moindre principe pour une connexion nécessaire entre la moralité et le bonheur qui lui est proportionné." (CRP, p. 134.)). Mais dans la détermination du concept du Souverain Bien, la représentation de la loi morale introduit l'idée de l'existence d'un être, ou d'une cause suprême de la nature, qui a une causalité conforme à l'intuition morale, autrement dit, qui agit non seulement avec de la légalité, mais toujours avec de la moralité. Or cet être qui concrétise l'idée d'un Souverain Bien *primitif*, est une intelligence ; c'est Dieu. Kant rappelle qu'il s'agit d'un postulat de la raison pure pratique, qui découle d'une nécessité subjective, et qui ne peut être pris au *fondement de toute obligation en général*, "car ce fondement repose, comme cela a été suffisamment démontré, exclusivement sur l'autonomie de la raison même." (CRP, p. 135.)

Dieu, avant d'Être déterminé par la raison pratique comme une simple Idée de la raison, est un Être infini, à la fois terrifiant et plein de bonté pour les créatures sensibles. Quelles sont les différents sentiments éprouvés pour Dieu et en quoi se distinguent-ils du sentiment moral pur ? la loi morale a droit au respect sans bornes de la part de tout être fini, mais Dieu est vénéré ; mais quelles doivent être les relations entre la loi et Dieu ?

57. *Critique de la Raison Pratique*, p. 132, VI : *Sur les postulats de la raison pure pratique* : ils partent tous du principe fondamental de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi moralement pratique par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté.

Dans *La religion dans les limites de la simple Raison*, Kant définit ces rapports. La primauté et la suprématie de la loi y est longuement thématisée.

La vraie et unique religion ne contient que des lois, c'est-à-dire des principes pratiques tels que nous pouvons être conscients de leur nécessité inconditionnée, et que par suite nous pouvons les reconnaître comme révélés par la seule raison pure (non empiriquement).⁵⁸

La vraie et unique religion est ce que Kant appelle la religion de la raison. Elle dérive de la loi morale, en émerge. *L'illusion religieuse* est ce mouvement qui remplace par un rituel, par des sacrifices visant à s'acquitter envers Dieu des maux dont on est responsable, la vraie moralité du sujet. "Nous nous faisons un Dieu" (*Religion*, p. 202.) que nous cherchons à tromper, mais l'empressement que nous témoignons à le servir dans notre culte laisse sommeiller en nous la bonne volonté morale, racine de la moralité. "Ici est bien visible le penchant à user d'un procédé qui en lui-même n'a aucune valeur morale." (*Religion*, p. 203.) Le respect pour la loi morale est un sentiment qui disparaît dans la vénération, voire l'idolâtrie d'un Dieu : l'illusion religieuse occulte le sentiment moral pur. Kant résume ses idées :

J'admets premièrement la proposition suivante comme un principe qui n'a pas besoin de preuve : *Tout ce que l'homme imagine pouvoir faire de plus en dehors de la bonne conduite pour devenir agréable à Dieu n'est qu'illusion religieuse et faux culte de Dieu.*⁵⁹

La religion dans le culte trompe la raison et transforme le respect en un penchant à l'action morale. Telle est la leçon majeure de la *Religion* kantienne. Le respect pour une autorité extérieure comme mobile de l'action ? Non ! Rappelons que :

Ces lois [les lois morales], en effet, ordonnent absolument, quelque soit le résultat ; bien plus elles obligent à en faire totalement abstraction, quand il est question d'une action particulière, et ce faisant elles font du devoir l'objet du respect le plus relevé, sans par conséquent nous proposer ou nous imposer une fin (et une fin ultime), qui serait pour ainsi dire la recommandation d'elles-mêmes et qui devrait en même temps constituer le penchant nous guidant à accomplir notre devoir.⁶⁰

La réintroduction du penchant comme principe de détermination de l'action est l'écueil le plus notoire de toutes les religions qui entreprennent de

58. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 201.

59. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 204. Etre agréable à [Dieu], combien cela ressemble peu au respect [pour la loi morale] !

60. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 19.

gouverner l'esprit des fidèles avec des commandements religieux⁶¹. La révélation des mystères par l'Eglise, la profession de ces mystères excite les âmes faibles par le penchant à se rallier à la religion ; l'Eglise peut soumettre à des commandements extérieurs, en parfaite conformité avec les lois morales, les agissements des fidèles ; seulement, le principe du respect comme principe de détermination de la volonté et comme sentiment causé par la loi, et tous les éléments conscients de la moralité, disparaissent de cette façon au profit de la légalité seule.

Cependant puisque le commandement : Obéis à l'autorité ! est tout aussi bien moral et que son observation, comme celle de tous les autres devoirs, peut être reliée à la religion, il convient à un traité, consacré à la présentation du concept déterminé de celle-ci, d'offrir un exemple de cette obéissance, qui toutefois ne peut être prouvée seulement par une attention respectueuse de la loi portant sur une unique disposition dans l'Etat, tandis qu'on demeurerait aveugle envers les autres, mais seulement par un respect pour toutes les dispositions ensemble.⁶²

La religion de la Raison doit laisser à jour le respect pour la personne humaine, pour la dignité de l'homme, pour la plus haute destinée de l'humanité en l'homme : devenir membre du règne des fins, et surtout, elle doit conserver au respect pour la loi morale sa primauté comme mobile pratique, et son universalité. Le respect pour la loi morale, mais aussi pour les dispositions de l'homme, ne doit pas voir son intégrité menacée par la religion comme illusion, ou par le "sacerdoce comme ministère dans le faux culte du bon principe." (*Religion*, p. 210.) Cette exigence kantienne prend d'autant plus la forme d'un conflit entre la raison pure et la religion cultuelle, ou bien d'un conflit entre les facultés de théologie et de philosophie. Aux membres de la faculté de philosophie de faire valoir la primauté de la raison et de la loi morale !

La loi doit être objet du plus grand respect. Mais si l'on porte du respect à la loi, que porte-t'on à Dieu ? "Toute religion ne consiste qu'à ne regarder Dieu en tous nos devoirs que comme le Législateur qu'il faut universellement honorer." (*Religion*, p. 126.) Tout grand seigneur a particulièrement besoin d'être honoré par ses sujets, glorifié par des marques de soumission.

61. "Seule la recommandation d'actions déterminées par des motifs désintéressés peut inspirer aux hommes le respect de l'auteur d'une telle recommandation." *La Fin de toutes choses*, p. 324.

62. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 21.

Si la morale reconnaît dans la sainteté de sa loi un objet qui suscite le respect le plus grand, au niveau de la religion elle représente dans la Cause Suprême, exécutrice des lois, un objet d'*adoration* et paraît dans sa majesté. Mais tout, même le plus sublime, devient petit dans la main des hommes, lorsqu'ils en tournent l'Idée à leur usage. Ce qui ne peut en vérité être honoré que dans la mesure où le respect qui s'y porte doit être libre, est obligé de s'accomoder à des formes auxquelles on ne peut donner de la considération que par des lois de contrainte.⁶³

Aussi, si nous nous considérons comme citoyens d'un État divin, "la question de savoir comment Dieu veut être honoré dans une Église ne semble pas pouvoir être résolue par la simple raison." (*Religion*, p. 126.) Dieu ne peut être honoré, comme l'exige sa hauteur, que dans le cadre d'un dogme statutaire et d'une foi révélée, avec l'appui d'une Écriture, et sous la gouverne d'un culte, d'une obligation publique. Honorer Dieu est le fait de la *communauté*, et la foi religieuse est *historique*. Au contraire, le respect pour la loi morale est éprouvé par chaque être en lui-même, et constitue le moment de l'autonomie (l'obligation religieuse est fondée sur l'hétéronomie). Le respect est un sentiment de la personne ; la foi en la religion révélée est une croyance communautaire ;

Mais si nous accordons des lois statutaires de Dieu et si nous jugeons que c'est dans l'observance de celles-ci que consiste la religion, la connaissance de ces lois n'est pas possible par notre propre et simple raison, mais seulement par révélation, donnée en secret à chaque individu ou encore publiquement pour être répandue soit par la tradition, soit par l'Écriture, et alors il ne peut s'agir que d'une *foi historique*, mais non d'une *pure foi de la raison*.⁶⁴

Dans la pure foi de la Raison, en revanche, il s'agit simplement d'observer tous les devoirs comme s'ils venaient de Dieu, Dieu étant en ce sens postulat de la raison pratique. Ce qui différencie la pure foi de la raison de la foi historique, c'est que la première conserve la loi morale dans son expression formelle et garantit sa primauté, et donc n'autorise que le respect pour la loi et un honneur intellectuel pour l'idée de Dieu, alors que la seconde dénature ce respect et le remplace par des mobiles empiriques et des commandements divins, et par une *religion cultuelle*, excitant ainsi "le penchant des hommes pour une religion cultuelle (*cultus*)." (*Religion*, p. 128.) La foi d'Église (qui pourtant n'est qu'un moyen pour la pure foi de la raison) réintroduit le penchant dans les prescriptions et les observances du corps religieux. Le respect, sentiment intellectuel, disparaît dans la religion : quelque chose est perdu quand Dieu n'est plus envisagé *simplement* comme une Idée de la raison.

63. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, pp. 19-20.

64. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 126.

Il faut néanmoins que la religion révélée conserve son intégrité à travers les âges, et que soit respecté et transmis son principe originaire. L'Écriture religieuse joue ce rôle et à ce titre elle est digne de respect de la part des hommes : le principe intellectuel de la religion révélée, à savoir l'Écriture, fait réapparaître le respect occulté par l'excitation des penchants dans l'exercice du culte religieux :

Si l'on ne peut faire autrement qu'une *foi d'Église* statutaire ne s'adjoigne à la pure foi religieuse, en tant que véhicule et moyen de l'association publique des hommes pour l'exigence de réalisation de cette dernière foi, on doit cependant bien avouer que sa conservation invariable, que son extension générale uniforme, et même le respect pour la révélation qu'elle enveloppe peuvent difficilement être assurés par la *tradition* d'une manière satisfaisante, mais seulement par l'*Écriture*, qui elle-même à son tour en tant que révélation pour les contemporains et leur postérité doit devenir un objet de grand respect, car cela satisfait le besoin des hommes d'être certains de leur devoir culturel.⁶⁵

Dans l'esprit de Kant, ce respect de l'Écriture qui a pour fonction de satisfaire le besoin des hommes d'être certains de leur devoir culturel est ridicule : il est la preuve de la faiblesse de l'esprit des hommes qui se contentent de *respecter* le Livre sans le lire ; On respecte d'autant plus le livre qu'on ne le lit pas ! Ici, le texte est visiblement sarcastique :

Un livre saint acquiert chez ceux (et chez ceux-ci surtout) qui ne le lisent pas, ou du moins chez ceux qui ne parviennent pas à en dégager un concept de la religion cohérent, la plus grande vénération et tous les raisonnements, comme toutes les objections, s'effondrent devant cet arrêt souverain : "*C'est écrit*".⁶⁶

Kant se moque de ceux qui respectent l'Écriture parce qu'ils n'y comprennent rien, mais il écrit plus loin : "il n'existe aucune autre norme pour la foi religieuse que l'Écriture." (*Religion*, p. 139.) La religion de la raison et l'Écriture sont les vrais piliers de la religion révélée, et l'Écriture mérite à ce titre le respect des hommes. L'État doit confier l'étude des textes bibliques à des savants, à des hommes appréciés pour leur moralité, et c'est son devoir de le faire.

Peut-on faire appel à un *sentiment* pour connaître le vrai sens de l'Écriture et en même temps son origine ?

65. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, pp. 129-130.

66. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 130.

Il est sans doute vrai qu'on ne peut nier que "celui qui suit la doctrine de l'Écriture et *fait* ce qu'elle prescrit trouvera certainement qu'elle vient de Dieu", et que même la sollicitation aux bonnes actions et à l'honnêteté dans la conduite de l'existence que doit sentir l'homme qui la lit ou en entend l'exposition doit le convaincre de son caractère divin, parce que ce n'est là que l'action de la loi morale remplissant l'homme d'un saint respect, et qui pour cette raison mérite aussi d'être regardée comme un commandement divin.⁶⁷

Seul le sentiment de respect trouve dans la Raison une raison d'être, en tant que la loi doit exercer de la causalité sur la sensibilité ; aussi le sentiment que pourra éprouver l'homme et que lui inspirera la religion n'aura de légitimité que s'il provient du saint respect pour la loi morale. Dans la *Critique de la Raison Pratique*, Kant, au nom du rejet du *fanatisme* moral, excluait tout autre sentiment moral que le pur respect pour la loi. On ne peut s'élever par un quelconque sentiment à la connaissance des lois et au savoir que celles-ci sont morales, "pas plus et encore moins peut-on conclure par un sentiment ou découvrir grâce à lui l'indice sûr d'une influence divine immédiate." (*Religion*, p. 138.) Risquer d'introduire le sentiment religieux comme sentiment remplissant la fonction d'interprète de l'Écriture et de la religion, c'est "ouvrir à l'enthousiasme portes et fenêtres et priver de sa dignité le sentiment moral, qui est sans ambiguïté, en l'apparentant à tout autre sentiment chimérique." (*Religion*, pp. 138-139.) Le vrai sentiment moral et l'unique sentiment moral, le respect pour la loi, enseigne en effet que si l'on posait la loi comme produite par un sentiment antérieur, le sujet en serait réduit à n'être affecté que par le sentiment de plaisir ou de peine dans sa détermination à agir ; aussi le sentiment religieux inspiré par l'Écriture ou la révélation sont-ils une chimère et ne peuvent-ils pas fonder l'interprétation de la religion. Sens moral et sentiment religieux sont donc à ce même titre qu'ils prétendent suppléer à l'Impératif Catégorique dans sa suprématie, unilatéralement rejetés par la morale de la Raison. Enfin, l'humanité pourra effectuer le passage progressif de la foi d'Église à l'autorité unique de la pure foi religieuse "grâce au progrès de l'intelligence morale et de la conscience de sa liberté d'où seule peut jaillir le vrai respect pour le devoir⁶⁸ ." (*Religion*, p. 163.)

§15. Cohérence de la morale kantienne.

Kant a d'abord écrit le corps proprement spéculatif de sa doctrine morale, puis il a élaboré ce qui constitue l'"application" des principes de la théorie morale. Entre les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs* et la *Critique de la Raison Pratique*, (deux ouvrages édités à trois ans d'intervalle), aucun

67. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 138.

68. Une formule magnifique !

des principes de base n'a subi de modification. Plus remarquable encore, la cohérence de la *Métaphysique des Moeurs* avec les principes de la Raison Pure Pratique, et la soumission de la *Religion dans les limites de la simple Raison* à la primauté de la loi morale ! Comme nous venons de le voir, le respect pour la loi est thématiquement dans la *Religion* avec la même valeur que dans la *Critique* ; même : Kant, en déjouant la conduite des hommes qui imaginent pouvoir se rendre agréables à Dieu, épure encore le respect pour la loi morale d'une impureté humaine dont il ne parlait pas dans ses deux ouvrages spéculatifs : l'impureté qui consiste à croire que le "culte" rendu à la loi morale pourrait nous apporter des gratifications, en tant que nous l'identifierions à l'Idée pratique de Dieu. Kant renforce la valeur du respect pour la loi morale. Il y a là le signe d'une pensée qui se respecte en s'affirmant dans sa cohérence. Quant au rejet du concept d'un *sens moral*, Kant conserve aussi sa position originelle, et dans la *Religion* et dans la *Doctrine de la Vertu*.

Dans la *Doctrine de la Vertu*, Kant envisage les devoirs moraux pour la volonté de vertu, et classe les devoirs de vertu. Dans le paragraphe XII de la longue *Introduction* de l'ouvrage, intitulé : *Prénotions esthétiques caractérisant la réceptivité de l'âme aux concepts du devoir en général*, Kant avance que le *devoir* de posséder ou d'acquiescer un sentiment moral est une contradiction dans les termes : le sentiment moral (c'est-à-dire le respect pour la loi morale) provient en effet de la loi morale, et la loi représente des devoirs, mais ne représente pas de devoirs envers elle. La loi morale kantienne n'ordonne pas que chaque être rationnel respecte son devoir, mais seulement qu'il en respecte le principe formel, c'est-à-dire qu'il mette de la légalité dans ses actions. "Il n'est pas judicieux d'appeler ce sentiment un *sens moral*." (*Vertu*, p. 71.) En effet, le véritable sentiment moral ne procure aucune connaissance, alors que l'idée d'un *sens moral* comme intuition ou prénotion morale recouvre l'existence d'une faculté théorique de perception rapportée à un objet : le *sens moral* va de pair avec une *habileté* morale – il va sans dire qu'une telle conséquence est complètement absurde d'un point de vue pratique. Cependant, il n'est pas d'homme qui soit dépourvu de *sentiment moral* ; dans l'hypothèse du contraire, "l'humanité devrait se dissoudre dans la simple animalité." (*Vertu*, p. 72.) Le *sentiment moral* est pur : il n'est que pur respect pour la loi.

Ainsi :

Bien que l'on s'exprime souvent de cette manière, nous n'avons pas plus pour le bien et le mal (moral) un *sens* particulier que nous n'en avons pour la *vérité*; nous avons seulement la *capacité* d'être mûs dans notre libre-arbitre par la raison pure pratique (et sa loi), et c'est cela que nous appelons sentiment moral.⁶⁹

De plus

Le respect (*reverentia*) est aussi bien quelque chose de simplement subjectif; c'est un sentiment *sui generis*, ce n'est pas un jugement sur un objet qu'il serait de notre devoir de réaliser ou de favoriser. En effet, considéré comme devoir, il ne pourrait être représenté que par le *respect* que nous aurions pour lui. Avoir un devoir envers le respect signifierait donc faire du devoir lui-même un devoir.⁷⁰

Le commandement de la Bible : *Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même* n'est pas contradictoire en lui-même⁷¹. En effet, l'amour de Dieu n'est pas entendu comme amour pathologique (un amour des sens), mais comme un amour simplement intellectuel, un *amour pratique*. Il existe aussi le respect pour une loi qui *commande l'amour* de la loi et ne le laisse pas se fixer à n'importe quel objet. "Aimer Dieu signifie dans cette acception [l'amour pratique] exécuter *volontiers* ses commandements." (CRP, p. 87.) Mais

Le commandement que l'on doit faire quelque chose volontiers est en soi contradictoire.⁷²

Exécuter volontiers les commandements de la raison, comme si la loi était Dieu Lui-même, serait la solution ultime (mais facile) de la moralité. Seulement, de la même façon qu'on ne peut imposer l'amour par des obligations, il est impossible de commander la moralité dans le sujet, de lui imposer d'exécuter volontiers son devoir. En effet,

Si nous savons déjà par nous-mêmes ce que nous sommes obligés de faire, si nous avons en outre conscience de le faire volontiers, un commandement à cet égard serait tout à fait inutile, et si nous le faisons, non pas de notre plein gré, mais seulement par respect pour la loi, un commandement, qui fait justement de ce respect le mobile de la maxime, agirait précisément d'une façon contraire à l'intention ordonnée.⁷³

Cependant, nous devons nous efforcer d'approcher par un progrès ininterrompu ce point où nous accomplirions volontiers notre devoir : alors nous n'aurions même plus à lutter contre les penchants ou contre tout désir qui

69. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, p. 72.

70. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, p. 74.

71. Alors que le devoir d'aimer une personne humaine se contredit lui-même.

72. *Critique de la Raison Pratique*, p. 87.

73. *Critique de la Raison Pratique*, p. 87.

excite à négliger son devoir. Ce point est pour toute créature rationnelle finie inaccessible : “une créature ne peut jamais parvenir à ce degré d’intention morale.” (*CRP*, p. 88.) Comme les penchants et les inclinations ne s’accorderont jamais avec la loi morale, “qui a de tout autres sources” (*ibid.*), la moralité ne pourra jamais être cautionnée par la contrainte, et la causalité de la loi sur le sujet ne pourra jamais avoir que la forme d’une causalité de légalité. Un attachement empressé ne supplantera jamais le respect pour la loi morale, l’amour pour la loi ne remplacera jamais le respect pour la loi, chez un être raisonnable fini. Dans le sentiment de respect, il subsiste quelque chose de la crainte, et même si “il faut faire du simple amour de la loi le but constant, bien qu’inaccessible, de ses efforts” (*CRP*, p. 88.), le sentiment d’amour est impropre à la loi, car l’amour “ne craint aucun refus intérieur à l’égard de la loi.” (*ibid.*) Le respect pour la loi plutôt que l’amour garantit l’effort moral, et gomme les prétentions illégitimes à la sainteté dans la possession du pur mobile moral.⁷⁴

§16. L’ÉGOÏSME.

La déduction de la formule du respect a montré que le respect est le moment en retour positif de l’action et du préjudice porté aux penchants par la loi morale. Or le respect qu’éprouve la sensibilité pour un objet de la raison ou pour une personne humaine est radicalement incompatible avec tout un ensemble de valeurs humaines, qui se rattachent ensemble sous l’étiquette de l’*égoïsme*. Ce n’est pas tant contre le faux mobile basé sur le sentiment de plaisir ou de peine que contre l’*égoïsme* en tant que tel, que Kant lutte constamment dans l’entreprise de la recherche d’un mobile de la raison pure pratique. La loi morale exclut tout à fait l’*égoïsme*, car avec lui, le respect de la loi comme mobile pur serait sempiternellement déjoué⁷⁵.

L’ensemble des penchants (qui peut-être aussi peuvent être ramenés à un système supportable, et dont la satisfaction s’appelle alors le bonheur personnel) forme l’*égoïsme* (*solipsismus*).⁷⁶

Il est remarquable de penser que la lutte contre l’*égoïsme* est un moment essentiel de la déduction et de l’application de la formule du respect pour la

74. “C’est pour l’homme un devoir que de pousser la culture de sa *volonté* jusqu’à la plus vertueuse intention, jusqu’au point où la *loi* devient aussi le mobile de son action conforme au devoir et que d’obéir à la loi par devoir, ce qui constitue la perfection intérieure moralement pratique.” *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, V. B, p. 58.

75. Le propre de l’*égoïsme* étant de fournir intérieurement toutes les raisons à la mauvaise foi.

76. *Critique de la Raison Pratique*, p. 76.

loi morale⁷⁷ : dans la déduction, elle est le moment négatif qui précède le moment positif, et dans l'applicabilité, le respect à l'échelle de la subjectivité n'est possible que si le sujet réprime son désir de parvenir à ses fins et de satisfaire ses penchants, en un mot, d'alimenter son égoïsme, tout ceci le conduisant par la force des choses à *manquer de respect* (sens ouvert : à la loi, à autrui, à soi-même). Dans le chapitre III de l'*Analytique de la raison pure pratique*, celui qui traite des mobiles de la raison pure pratique, la lutte contre l'égoïsme occupe une place déductive essentielle, mais ce n'est pas le cas dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Toutefois, deux exemples majeurs apparaissent dans le premier ouvrage moral de Kant, qui représentent les écueils à la moralité à cause de l'amour de soi. Premièrement, le marchand avisé fixe ses prix et ne les laisse pas grimper démesurément ; mais il ne faut pas croire qu'il le fasse *par devoir*, ni pour respecter ses clients. Il se trouve que l'intérêt – conserver une clientèle – et l'égoïsme – faire concurrence aux autres marchands – expliquent bien mieux le mobile de sa maxime qui consiste à afficher des prix raisonnables. L'égoïsme est représenté métaphoriquement ou symboliquement par Kant sous la figure du marchand, qui veille surtout à l'intégrité de son intérêt financier, et qui, sous cette figure, est certainement regardé comme rejetant loin de lui l'imputation du devoir pur. Deuxièmement, la bienfaisance peut éveiller le penchant ou n'être mobilisée que par lui, ou encore perdre sa valeur morale du fait d'une disposition de la personnalité : "il y a certaines âmes si inclinées à la sympathie, que même sans aucun motif de vanité ou d'intérêt, elles éprouvent une vive satisfaction à répandre la joie autour d'elles, et se réjouissent du bonheur des autres, parce que c'est leur oeuvre." (*FMM*, 398.) Pour accéder au véritable concept de la moralité, il faut déjouer les mobiles secrets des âmes qui ramènent instinctivement, et sous couvert du silence, tout à leur égoïsme personnel pour en tirer de la satisfaction, intime ou publique. N'est-ce pas manquer de respect à une personne en difficulté que d'améliorer son sort, en fonction seulement du contentement qu'on en ressentira, et de l'éclat qui pourra en rejaillir sur soi-même ? C'est aussi remplacer le respect pour la loi morale par l'inclination à agir moralement ; par cette forme indigne de bienveillance, on manque donc doublement de respect. Heureusement, de telles actions ne méritent pas notre respect :

77. "Tout rapport moralement pratique envers les hommes est un rapport de ceux-ci dans la représentation de la raison pure, c'est-à-dire un rapport des actions libres suivant des maximes qui se qualifient comme susceptibles d'appartenir à une législation universelle, et qui par conséquent ne peuvent pas être égoïstes (*ex solipsismo prodeuntes*)." (*Vertu*, §27.)

Elle [l'action de "certaines âmes"] peut aller de pair avec les autres inclinations, avec un noble amour de la gloire par exemple qui, lorsqu'il a en vue un objet en harmonie avec l'intérêt public et le devoir, et par conséquent honorable, mérite des félicitations et des encouragements, mais non pas le respect ; car il manque à la maxime la valeur morale, qui n'existe que lorsque les actions sont faites, non par inclination, mais *par devoir*.⁷⁸

Dans la *Critique de la Raison Pratique*, ces deux formes récurrentes de l'égoïsme, dans l'action, reçoivent un nom : satisfaction et bienveillance, en tant qu'elles se rapportent à soi-même et qu'elles constituent les conditions proprement subjectives de la conscience égoïste.

L'égoïsme est ou l'*amour de soi*, qui consiste dans une *bienveillance* excessive pour soi-même (*philautia*), ou bien la *satisfaction* de soi-même (*arrogantia*). Le premier s'appelle spécialement *amour-propre* ; la seconde *présomption*.⁷⁹

Alors que dans les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, la satisfaction et la bienveillance sont présentées comme des manquements à l'expression véritable en nous du concept de la moralité, comme des insuffisances que la critique repousse pour en déduire avec simplicité une première idée de la valeur morale, dans la *Critique de la Raison Pratique*, l'égoïsme, ramené à l'amour-propre et à la présomption, valeurs humaines inhérentes à l'intersubjectivité, est présenté comme un obstacle à la causalité de la loi morale, contre lequel la raison doit lutter absolument : "la tendance à s'estimer soi-même appartient aux penchants auxquels porte préjudice la loi morale" ; "la loi morale terrasse la présomption." (*CRP*, p. 77.) L'amour de soi est le germe de la sûreté de soi dans l'égoïsme, qui se manifeste dans la forme la plus dangereuse en l'arrogance, en la présomption : ces obstacles, qui sont internes au sujet, sont les obstacles majeurs à l'établissement du sentiment de respect en la raison. "Le respect est *si peu* un sentiment de *plaisir* qu'on ne s'y laisse aller qu'à contre-cœur à l'égard d'un homme." (*CRP*, p. 81.) La présomption et l'amour-propre sont ce qui est à l'origine de cet "à contre-cœur", et c'est pourquoi Kant n'envisage pas l'égoïsme sous l'angle de la satisfaction de besoins de l'homme, mais il le représente d'emblée par ces deux défauts de l'homme en présence d'autres hommes, qui désignent la tendance à mépriser tout le monde et toute chose autour de soi au profit de sa seule valeur personnelle ; ces conditions sont tellement défavorables à un sentiment de respect pur ! La lutte contre l'égoïsme est donc une lutte totale, qui terrasse complètement la vanité arrogante, n'épargne rien à la conscience de soi désireuse de tout pour elle seule, et porte préjudice à l'amour-propre, parce que le respect doit émerger de cette violence faite à

78. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 398.

79. *Critique de la Raison Pratique*, pp. 76-77.

la conscience égoïste. Le respect n'émerge que de ce mouvement négatif de la loi sur l'égoïsme, il n'est pas directement attaché à la loi morale. La loi de la raison est donc rigoureuse : le respect pour la loi ne laisse subsister que le devoir et l'obligation.

Nous sommes soumis à une *discipline* de la raison et nous ne devons, dans toutes nos maximes, ni oublier la soumission à cette dernière, ni en rien retrancher, ni diminuer avec une présomption égoïste l'autorité de la loi (quoique ce soit notre propre raison qui la lui donne), en plaçant le principe déterminant de notre volonté, quoique conformément à la loi, en autre chose cependant que dans la loi elle-même et dans le respect pour cette loi. Devoir et obligation sont les dénominations que seules nous devons donner à notre rapport à la loi morale.⁸⁰

La loi ordonne d'agir moralement et lutte contre l'immoralité dans l'action ; le respect pour la loi est introduit pour lutter contre la moindre tendance (ainsi la bienveillance sympathique) qui dénature sous l'effet de l'amour de soi la pensée du devoir.

Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux [...], mais ce n'est pas là encore pour notre conduite la véritable maxime morale, qui est appropriée à notre situation parmi des êtres raisonnables, *comme hommes*, si nous nous permettons, comme des soldats volontaires, de nous mettre par un orgueil chimérique bien au-dessus de la pensée du devoir.⁸¹

L'écueil qui menace incessamment notre volonté, c'est la satisfaction de soi-même, le premier pas avant celui par lequel nous nous permettrons encore plus, comme des grands seigneurs, et qui nous conduira vers le mépris prétentieux du devoir dans toute sa rigueur. L'orgueil chimérique dont fait état Kant est directement méprisant à l'égard de la loi morale (quant à l'orgueil, il n'est qu'indirectement mépris). Il exprime la tendance à se surestimer soi-même par rapport à autrui, et le besoin dans le mépris général qui découle d'une illusoire valeur personnelle d'être reconnu comme supérieur aux autres.

L'orgueil, qui est pour ainsi dire le désir de l'ambitieux de se voir suivi d'hommes qu'il se croit autorisé à mépriser, est injuste et contraire en général au respect que l'on doit à l'homme.⁸²

L'orgueil est père du mépris : il peut donc engendrer le mépris de la contrainte, l'insolence à l'égard de la majesté de la loi morale⁸³ : cette

80. *Critique de la Raison Pratique*, pp. 86-87.

81. *Critique de la Raison Pratique*, p. 86.

82. *Doctrine de la Vertu*, §42, p. 143.

83. "On peut appeler orgueil de la vertu (*arrogantia moralis*) la persuasion d'une grandeur de sa propre valeur acquise faute de se comparer à la loi." (*Vertu*, §11.)

conséquence de l'orgueil est complètement incompatible avec l'abaissement des prétentions de l'estime morale de soi-même, c'est-à-dire l'humiliation de la partie sensible. En prévenant contre l'orgueil chimérique des âmes qui se mettent au-dessus des commandements de la loi morale, Kant souhaite ridiculiser le fanatisme moral qui "infecte beaucoup d'esprits". Le fanatisme moral est une conséquence fâcheuse et perverse de la bienveillance excessive à l'égard de soi-même, ou encore, une mauvaise conséquence de l'égoïsme camouflé. Le fanatisme moral caractérise l'état d'une âme qui ne place plus l'intention morale dans la lutte, mais se croit investie de la "sainteté dans la possession présumée d'une parfaite pureté des intentions de la volonté." (CRP, p. 89.) Aussi le fanatique moral est celui qui s'excite de façon illusoire à la moralité en se représentant des actions comme nobles, sublimes, pleines de magnanimité, et qui croit se hisser au-dessus du commun des hommes en agissant avec une certaine grandeur. Kant fustige radicalement le fanatisme moral parce qu'il ramène l'être rationnel vers l'égoïsme, vers la satisfaction de soi-même, et parce qu'il exacerbe sans vergogne un penchant extrêmement dangereux : celui contre lequel doit lutter en premier lieu la loi morale, quand elle a de la causalité sur la volonté : l'égoïste désir de tout rapporter à soi. Le fanatisme moral et l'arrogance qui l'accompagne, représentent la forme la plus ignoble de l'égoïsme en matière de morale, un égoïsme tourné vers soi, qui recherche le gain et le mérite moral, dans l'accomplissement d'actions extraordinaires. Chose inconcevable pour la morale, le fanatisme moral introduit implicitement le concept d'un mérite moral, qu'il y a à avoir de la grandeur d'âme, mérite illusoire qui n'en avive pas moins de surcroît l'amour-propre et la présomption. D'abord, Kant le rejette en bloc avec quelque raillerie :

Car non seulement, en imitant de tels actes, d'après un tel principe, ils n'auraient pas le moins du monde satisfait à l'esprit de la loi, lequel consiste dans la soumission de l'intention à la loi et non dans la conformité des actions à la loi (quel que soit le principe), mais en posant le mobile *pathologiquement* (dans la sympathie ou même dans l'amour de soi), non moralement (dans la loi), ils produisent de cette façon une manière de penser frivole, superficielle, fantastique d'après laquelle ils attribuent une bonté spontanée à leur esprit, qui n'aurait besoin ni d'aiguillon ni de frein, pour lequel aucun commandement ne serait nécessaire, et ils oublient à ce sujet leur obligation à laquelle ils devraient cependant songer avant de songer au mérite.⁸⁴

Avoir du mérite avant de supporter le joug de la contrainte, ce serait trop aisé ! Mais Kant ajoute un ton : il ne faut pas perdre les actions sublimes, parce que souvent elles remplissent mieux que d'autres la légalité de la loi :

84. *Critique de la Raison Pratique*, p. 89.

Sans doute, les actions des autres, qui ont été accomplies avec un grand esprit de sacrifice et simplement par amour du devoir, peuvent être vantées comme des faits *nobles* et *sublimes*, mais seulement autant qu'il y a encore là des traces qui permettent de conjecturer qu'elles ont été faites entièrement par respect pour le devoir et non par un mouvement du coeur.⁸⁵

Attention ! Si on veut présenter des exemples moraux qui doivent être suivis, alors il faut n'employer comme mobile que le respect pour le devoir.

Mais si on veut les présenter à quelqu'un comme des exemples à suivre, on doit alors absolument employer comme mobile le respect pour le devoir (comme le seul sentiment moral véritable), ce précepte sévère et saint qui ne permet pas à notre vain amour de nous-mêmes de se jouer avec des impulsions pathologiques (en tant qu'elles sont analogues à la moralité) et de nous enorgueillir de notre mérite.⁸⁶

L'amour de soi correspond à une exagération de l'estime de soi. Au nom de l'amour-propre, l'homme a tendance à se faire illusion sur les mobiles de ses actions. En ce que Kant déjoue les sophismes de l'amour-propre, et analyse une sorte de "*dialectique naturelle*", "c'est-à-dire une tendance à sophistiquer contre les lois rigoureuses du devoir", "et à les plier autant que faire se peut d'après nos désirs et nos inclinations" (*FMM*, 405.), il est un ennemi fervent de l'égoïsme retourné dans soi et de toutes ses manifestations dans la conscience. La loi lutte contre toutes les inclinations, notamment contre l'égoïsme de la conscience en sa tendance à se justifier toujours en faveur de sa propre valeur personnelle, et pas seulement contre l'inclination au plaisir. La leçon à tirer d'un tel "rigorisme"⁸⁷ mérite une attention infinie : le respect pour la loi, mais aussi le respect pour l'humanité dans les autres personnes, n'est possible au sujet que s'il réprime, sous l'action de la loi, la tendance égoïste à détourner les mobiles de l'action vers la satisfaction de ses désirs ou vers l'expression de sa propre valeur. Et ce mouvement par lequel il nie son inclination à se surestimer, lui confère une très haute dignité et un sentiment moral plus intense :

Même l'homme le plus borné est capable de ressentir un respect d'autant plus grand pour une action conforme au devoir, qu'il lui ôte davantage en pensée d'autres mobiles, qui par la médiation de l'amour de soi pourraient avoir une influence sur la maxime de l'action.⁸⁸

Dans la *Doctrine de la Vertu*, Kant fait de cette estime de soi (provenant de la dignité morale de l'homme) un devoir de l'homme envers lui-même ;

85. *Critique de la Raison Pratique*, p. 89.

86. *Critique de la Raison Pratique*, p. 90.

87. Cette étiquette est donnée par certains à la philosophie morale de Kant, qui sentent en elle l'égoïsme sévèrement traité.

88. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 65.

ce sentiment vient de l'être intelligible, vient de l'homme en tant qu'être raisonnable, pour réhausser l'indignité dont il fait preuve en tant qu'être sensible, en tant qu'être animal.

[du fait que] l'homme (physique) se sent contraint de respecter l'homme (moral) en sa propre personne découle le sentiment de notre *élévation* et la suprême estimation de soi.⁸⁹

L'estimation de soi-même, provenant de la dignité inaliénable de l'homme, inspire à l'homme du respect pour lui-même ; mais ne l'incite pas pour autant à développer l'amour de soi. L'estime de soi-même est différente d'une estime de soi exagérée, qui anticipe la présomption. Elle ne témoigne que du respect que l'homme, dans le royaume moral, porte à sa partie intelligible en tant qu'elle l'élève au-dessus de l'animalité sensible.

Comme cette coercition est exercée simplement par la législation de *notre propre* raison, il [le sentiment moral] contient aussi quelque chose qui *élève*, et l'effet subjectif sur le sentiment, en tant que la raison pure pratique en est la cause unique, peut donc s'appeler, relativement à cette élévation, simplement *approbation de soi-même*.⁹⁰

Comme l'estime de soi, l'approbation de soi-même ne provient que de la conscience d'avoir dépassé la causalité sensible grâce à la causalité par la loi, d'avoir évacué de ses mobiles tout intérêt. Par l'intermédiaire de l'approbation de soi-même, le sentiment moral "mérite un nom tout à fait particulier, à savoir celui de respect." (*CRP*, p. 85.) Il faut se garder, bien sûr, en introduisant l'approbation de soi-même, de placer le mobile de l'action dans le penchant aveugle et servile à accroître cette approbation de soi-même ; au respect de la loi, et non au plaisir de l'amour-propre, reste attaché l'approbation de soi-même ; elle n'est donc pas comme de la complaisance à l'égard de soi. La conscience d'avoir effectué son devoir par pur respect pour la loi morale produit dans l'âme un sentiment pour elle-même qui suit l'approbation de soi-même, et qui doit sérieusement être tenu à distance de l'égoïsme : le contentement de soi-même.

Mais n'a-t'on pas un mot qui désignerait, non une jouissance comme le mot bonheur, mais qui cependant indiquerait une satisfaction liée à son existence, un analogue du bonheur qui doit nécessairement accompagner la conscience de la vertu ? Si ! ce mot c'est *contentement de soi-même*, qui, au sens propre ne désigne jamais qu'une satisfaction négative liée à l'existence, par laquelle on a conscience de n'avoir besoin de rien.⁹¹

89. *Doctrine de la Vertu*, §11, p. 110.

90. *Critique de la Raison Pratique*, p. 85.

91. *Critique de la Raison Pratique*, pp. 126-127.

Le contentement de soi-même accompagne la vertu, comme effort vers la moralité, dans son opposition à la partie sensible de notre nature, notamment dans son opposition à l'égoïsme. L'égoïsme doit être rayé de notre personnalité morale. L'amour de soi est évacué par le contentement de soi-même. Mais ceci semble contradictoire avec le concept du contentement de soi-même, qui se fonde souvent sur un vain amour-propre, lequel contentement ne trouvant aucune justification objective dans la réalité morale. Dans les oeuvres postérieures (notamment dans la *Doctrine de la Vertu*), Kant écrira qu'il préfère ne parler ni de *mérite*, ni de *contentement de soi-même*, tant ces notions auraient rapidement ramené la morale à l'amour de soi (le contentement de soi-même peut aussi n'être qu'une satisfaction positive), et il ne conservera que l'*approbation de soi-même*, comme conscience non bienveillante à l'égard de soi d'avoir effectué ce qu'on devait faire. C'est qu'il est clair que l'approbation laisse subsister dans la conscience l'idée de contrainte, tandis que le contentement la submerge d'une joie enthousiaste.

§17. La contrainte, la vertu.

Dans l'*Introduction à la Métaphysique des Moeurs*, Kant distingue à plusieurs reprises la législation interne de la législation externe. Toute législation comporte deux parties : premièrement une *loi*, qui représente une action à accomplir comme objectivement nécessaire ; deuxièmement un *mobile* qui lie dans le sujet la représentation de la loi au principe de détermination de l'action. La législation interne (ou éthique) et la législation externe (ou juridique) se différencient sur le plan des mobiles.

La législation qui fait d'une action un devoir et de ce devoir en même temps un mobile, est *éthique*. En revanche, la législation qui n'intègre pas le mobile à la loi et qui par conséquent admet aussi un autre mobile que l'Idée même du devoir, est *juridique*.⁹²

La législation externe est ainsi nommée parce qu'elle est coercitive et provoque pathologiquement le mobile en exerçant une contrainte sur la partie sensible de l'homme : comme la contrainte n'est ressentie qu'extérieurement, l'Idée d'un mobile interne comme le respect pour la loi est évacuée : le mobile agit de l'extérieur. Selon la *Doctrine du Droit*, la contrainte réciproque des êtres rationnels entre eux s'accorde parfaitement avec la liberté de chacun suivant des lois universelles, dans l'optique du *principe universel du droit*⁹³, et en conséquence, toute législation juridique est habilitée à user

92. *Introduction à la Métaphysique des Moeurs*, III, p. 464.

93. Le voici : "Est *juste* toute action qui peut ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle." *Introduction à la Doctrine du Droit*, §C, p. 479.

de la contrainte extérieure ; réciproquement, déterminer l'arbitre d'autrui à agir suivant le principe universel du droit ne peut s'effectuer que par la contrainte extérieure, car jamais il ne sera possible de réclamer par la force de sa conscience qu'elle se propose la loi du droit pour mobile. Ainsi, "le droit et l'habilité à contraindre signifient donc une seule et même chose."

La doctrine de la vertu se distingue de la doctrine du droit en ce qu'elle ne garantit pas le mobile de la volonté par une contrainte extérieure.

L'éthique enseigne seulement que même si le mobile que la législation associe à ce devoir, c'est-à-dire la contrainte extérieure, est supprimé, la seule Idée du devoir doit déjà suffire comme mobile.⁹⁴

La doctrine de la vertu ne fait-elle pour autant intervenir aucune contrainte ? Le concept du devoir n'est-il pas déjà en lui-même le concept d'une contrainte ? Rappelons que la déduction de la formule du respect s'opère à partir de l'action négative de la loi sur la sensibilité, qui exerce une contrainte sur les inclinations, ou bien une frustration des désirs. Dans le concept d'une doctrine de la vertu est donc contenu le concept d'une contrainte, mais d'une contrainte interne. La contrainte ainsi nommée désigne l'action négative de la loi sur le sujet, préliminaire au respect pour la loi.

L'*impératif* moral indique par son décret catégorique (le "devoir" inconditionné) cette contrainte, qui ne concerne pas les êtres raisonnables en général (car il peut y en avoir de *saints*), mais seulement les *hommes* comme *êtres de la nature* raisonnables, qui manquent assez de sainteté pour avoir envie de violer la loi morale, bien qu'ils en reconnaissent l'autorité, et lorsqu'ils lui obéissent pour ne le faire que *contre leur gré* (en résistant à leur penchant), en quoi consiste précisément la contrainte.⁹⁵

Le concept du devoir, au sens de la métaphysique des moeurs, ne peut envelopper aucune contrainte autre que l'auto-contrainte, par la représentation de la loi comme devant causer du respect pour elle et ainsi constituer un mobile interne, un principe de détermination personnel. La contrainte exercée sur les inclinations pour donner au respect pour la loi la place de mobile pur de la raison élimine la liberté négative et nous fait connaître la liberté transcendente. Réciproquement, de ce que "lorsqu'il se considère subjectivement, [...], l'homme se trouve en même temps comme *être* moral assez saint pour ne violer la loi intérieure qu'à *contre-cœur*" (*Vertu*, p. 50), l'homme, si dépravé qu'il soit, ne peut manquer d'éprouver intérieurement que la loi morale exerce sur lui une contrainte, ne peut manquer de penser qu'il devrait éprouver du respect pour le principe moral. Autrement dit, lorsqu'il fait acte de la liberté négative, l'homme ne peut manquer de

94. *Introduction à la Métaphysique des Moeurs*, IV, pp. 465-466.

95. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, p. 49.

sentir qu'il fait défaut à la contrainte personnelle, contrainte qui témoigne de la liberté transcendente. Sans qu'on puisse parler d'*irrespect* pour la loi morale en ce cas, "il n'existe pas d'homme assez dépravé pour ne pas sentir en lui-même tandis qu'il viole [la loi intérieure] une résistance et un sentiment de mépris pour lui-même, qui le mène à exercer une contrainte sur lui-même." (*ibid.*) Le concept de contrainte garantit le sentiment de respect. S'il n'en vient pas jusqu'à mépriser la loi morale, l'homme, croyant passer outre la contrainte morale, ne peut toutefois s'empêcher de mépriser ses agissements, et ce mépris s'avère alors contraignant à son propre égard. La contrainte intérieure est inévitable.

Sur le concept de contrainte personnelle est bâtie la notion de vertu. Tous les devoirs enveloppent le concept d'une contrainte par la loi, que ces devoirs soient éthiques ou de droit. La vertu est une qualité morale : l'être vertueux est celui qui est capable d'exercer sur lui-même la contrainte de respecter la loi au point d'en faire le seul et unique mobile de ses actions⁹⁶. En tant que la vertu renforce la contrainte personnelle, il faut qu'elle s'accompagne d'une *force morale* dans les maximes de l'homme et dans l'accomplissement de son devoir. En effet, il n'y a de force que là où il y a des obstacles à vaincre : ces obstacles sont les penchants naturels qui entrent en conflit avec la résolution éthique. Plus exactement :

On nomme *courage* (*fortitudo*) la force et la décision réfléchie d'opposer une résistance à un adversaire puissant, mais injuste, et lorsqu'il s'agit de l'adversaire que rencontre l'intention morale *en nous*, le courage est alors nommé VERTU (*virtus, fortitudo moralis*).⁹⁷

La vertu est donc une force, un courage moral, qui s'actualise par l'effort qu'on soutient en vue d'accomplir son devoir. Il faut de la force pour se rendre maître de ses penchants, ou pour travailler à sa perfection propre (perfection simplement morale), il faut du courage pour sacrifier ses fins personnelles. La vertu se propose comme fin l'accord de la volonté avec la ferme intention du devoir : voilà pourquoi elle est l'expression d'une *force morale*. La vertu, en vérité, n'est que l'état d'esprit de l'homme qui tend vers la sainteté morale, en ce que la maxime de ses actions renferme de plus en plus en elle-même de *moralité*⁹⁸ : c'est pourquoi la vertu fonde des devoirs qui sont en même temps une fin : il faut que le concept du devoir soit lié, sans contradiction, avec le concept d'une fin de la volonté

96. C'est ce qui amène Kant à parler d'une *autocratie* de la raison pratique, "c'est-à-dire la conscience, sinon immédiatement perçue, du moins rigoureusement déduite de l'Impératif Catégorique moral, de la *faculté* de se rendre maître des penchants contraires à la loi." (*Vertu*, pp. 53-54.)

97. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, I, p. 50.

98. "La moralité humaine à son plus haut degré ne peut rien être plus que la vertu." *ibid.*, II, p. 54.

rationnelle ; car ainsi toutes les fins empiriques qui se proposent à nous pourront être déjouées ; et puisqu'il y a des actions libres, il faut aussi qu'il y ait des fins auxquelles tendent ces actions comme à leur objet ; s'il n'y avait pas de telles fins inconditionnées, toutes les fins de la raison pratique ne vaudraient que comme moyen, et par là serait écartée la possibilité d'un impératif catégorique⁹⁹. Or parmi les fins que se propose la raison pratique, fins ultimes et non conditionnées comme moyen, il faut aussi que certaines d'entre elles soient des devoirs, car c'est le concept du devoir qui appelle une fin de la raison afin d'écartier tous les mobiles empiriques. "Il ne s'agit pas ici des fins que l'homme *se fait* en suivant les penchants sensibles de sa nature, mais des objets du libre-arbitre soumis à ses lois, dont il *doit se faire* une fin." (*Vertu*, pp. 55-56.) Le concept d'une fin qui est en même temps un devoir est subordonné au devoir : toute fin de la raison pure pratique, représentée subjectivement dans un être raisonnable, s'appelle un mobile ; or l'unique mobile de la raison pratique est le respect pour la loi morale. Par là, toute fin de la raison est subordonnée au mobile moral pur.

Quels sont les fins qui sont en même temps des devoirs ? Selon Kant ce sont : *ma perfection propre*, et le *bonheur* d'autrui. Est rangé sous le concept de la perfection propre de l'homme le devoir de vertu : c'est que l'idée d'une fin de la raison pure pratique est subordonnée à la progression vers la sainteté morale.

C'est pour l'homme un devoir que de pousser la culture de sa *volonté* jusqu'à la plus vertueuse intention, jusqu'au point où la *loi* devient aussi le mobile de son action conforme au devoir et que d'obéir à la loi par devoir, ce qui constitue la perfection intérieure moralement pratique.¹⁰⁰

Parmi les fins qui sont des devoirs, fins que se propose de poursuivre la vertu, se retrouve ce qui n'est pas un devoir au sens strict, mais qui fait l'objet d'une culture de la moralité en nous, d'un travail vis-à-vis de la loi morale, et qui est situé entre une pluralité de *devoirs de vertu*. La loi ne commande pas le respect pour elle (sinon elle introduirait un devoir de devoir), elle ne commande pas la moralité, mais elle commande, par le biais de la vertu, "de travailler de tout notre pouvoir à ce que pour toutes les actions conformes au devoir l'idée du devoir considérée en elle-même soit un mobile suffisant." (*Vertu*, p. 64.) La moralité, dont est partie la vertu, est réintégrée au sein des devoirs de vertu. Le devoir strict de la moralité serait contradictoire. C'est pourquoi Kant ne parle que d'un devoir au sens *large*, en tant que le devoir de vertu se manifeste comme un effort à l'infini vers la pure mobilisation du vouloir, qui n'est jamais ni ordonnée ni atteinte par l'accomplissement d'un seul ou de plusieurs devoirs. Tous les devoirs

99. La possibilité de l'Impératif Catégorique repose sur l'existence d'une fin en soi.

100. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, V.A, p. 58.

éthiques (relatifs à la vertu) sont d'obligation large. Ce sont des devoirs *imparfaits*. La transgression de ces devoirs n'est pas encore le démerite, mais simplement l'absence de valeur morale.

Le travail de la vertu, envisagée comme force de la résolution dans le mérite qu'il *peut* y avoir à accomplir son devoir, rend la vertu méritoire ; dans l'ordre de la légalité, en revanche, le concept de mérite ne trouve aucune place.

Bien que la conformité des actions au droit (le fait d'être un homme intègre) ne soit pas quelque chose de méritoire, toutefois la conformité des maximes de telles actions, en tant que devoirs, au droit, c'est-à-dire le RESPECT pour le droit est quelque chose de *méritoire*.¹⁰¹

Fonder par son exemple la moralité dans la légalité du droit, c'est élargir son obligation, c'est respecter au plus haut point la législation, et c'est par cela même méritoire. Le respect pour la loi morale n'est qu'*obligé* (mais n'est pas *commandé*), et il est le sentiment de la raison qu'on a le plus de mérite à posséder. *Le respect est donc pour Kant un sentiment suprême*, parce qu'il exprime toute la considération que l'âme humaine peut avoir pour un principe intellectuel, considération qui confère à ce principe de la crédibilité et de la causalité morale, mais qui ne s'acquiert qu'au prix d'un travail de vertu¹⁰². Si Kant introduit l'idée d'un mérite purement pratique rattaché au respect pour la loi, c'est que l'intention morale est complètement dépendante du respect pour les principes intellectuels qui gouvernent la vie morale (sans le respect, la mauvaise conscience se dilue), et si l'on cherche à finaliser le respect, seule l'idée d'un mérite purement moral peut répondre aux attentes de la vertu. L'obligation et le travail de la vertu se soldent par un mérite rationnel et par un *dur mérite* "qui consiste à réaliser le vrai bien d'autres hommes, même s'ils ne le reconnaissent pas comme tel (donc des ingrats)." (*Vertu*, VII, p. 62.) ; la vertu exerce un travail contraignant à l'égard des penchants, et exalte l'âme à la sublimité du respect moral :

On peut donc très bien dire que l'homme est obligé à *la vertu* (en tant que force morale). Car si l'on peut et si l'on doit, pour parler absolument, *présupposer* en l'homme la faculté (*facultas*) de vaincre par sa liberté tous les penchants sensibles qui s'y opposent, toutefois considérée comme *force* (*robur*) cette faculté est quelque chose qui doit être acquis en fortifiant le *mobile* moral (la représentation de la loi) par la contemplation (*contemplatione*) de la dignité de la pure loi rationnelle en nous, mais en même temps aussi par l'*exercice* (*exercitio*).¹⁰³

101. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, VII, p. 62.

102. "Accomplir avec facilité une tâche difficile est *méritoire*." (*Anthropologie*, I, §12.)

103. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, X, p. 69.

§18. L'autonomie.

Dans la deuxième section des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Kant cherche à établir *a priori* que la volonté ne peut manquer d'avoir comme loi l'Impératif Catégorique. Cet objectif atteint, le respect pour la loi en deviendra un sentiment qui s'impose à tous, et sera la marque dans la volonté de la dignité humaine, cette volonté se proposant d'accorder du prix à la moralité que lui présente la loi morale, et *a priori*.

A. La volonté est définie comme étant la faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois* ; sur la base de la distinction entre principes formels (qui font abstraction des fins subjectives) et principes matériels (qui n'en font pas abstraction) se fonde la différence entre un moyen et une fin en soi : est moyen ce qui propose le résultat, la fin, le but, comme médiatisé par un instrument, une chose ; au contraire, une fin en soi est une fin qu'on n'atteint pas à l'aide d'une médiation et qui *jamais ne peut être employée comme un moyen pour parvenir à une fin*, une personne par exemple. La solution au problème de la possibilité de l'Impératif Catégorique sera acquise si on trouve *une fin en soi* :

Mais s'il y a quelque chose *dont l'existence en soi-même* a une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, peut devenir le fondement de certaines lois, en cela et en cela seulement pourra se trouver le principe de la possibilité d'un impératif catégorique, autrement dit, d'une loi pratique.¹⁰⁴

En effet, la loi est un principe formel qui fait abstraction de toute fin subjective comme moyen pour l'action ; elle requiert donc l'existence d'une fin en soi qui lui serve de support, à laquelle elle s'adresse nécessairement, et réciproquement, l'existence d'une fin en soi nécessite l'impératif catégorique, comme l'expression de l'indépendance de la fin en soi à l'égard du règne des moyens et des fins.

Or l'homme, et généralement tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas seulement comme moyen*, dont telle ou telle volonté puisse arbitrairement se servir.¹⁰⁵

La plus haute dignité de l'homme réside en ceci : l'homme est une fin en soi ; il n'est un moyen médiateur entre des fins ni pour Dieu ni pour d'autres hommes ; c'est sur le concept de fin en soi que se fonde la plus haute *respectabilité* de l'humain dans l'homme ; une fin en soi possède une *valeur intrinsèque* (absolue et interne) ; le respect pour l'homme non comme moyen, mais comme fin en soi est un respect absolu. Sur l'existence du respect pour l'homme en tant qu'il est dégagé des fins subjectives et des mobiles empiriques, se fonde la possibilité de l'Impératif Catégorique qui s'était donné

104. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 428.

105. *ibid.*

d'abord comme objet d'un respect sans borne. La loi morale doit donc être exprimée comme un commandement de respect sans borne pour la valeur intrinsèque de l'homme fin en soi.

Le principe : agis envers tout être raisonnable (toi-même et autrui) de façon à lui reconnaître en même temps dans ta maxime la valeur d'une fin en soi, est en somme identique au principe : agis d'après une maxime qui contienne en même temps en elle-même le principe d'une valeur universelle pour tout être raisonnable.¹⁰⁶

Aussi, Kant reformule l'Impératif Catégorique de la façon suivante :

L'impératif pratique sera donc le suivant : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen.*¹⁰⁷

B. A la dignité de l'homme envisagé comme fin en soi se rattache la classification des devoirs envers soi-même et des devoirs envers autrui. En premier lieu, l'homme doit se respecter lui-même, dans son humanité, et ceci est la traduction de ce qu'il ne doit jamais traiter l'humanité dans sa personne simplement comme un moyen. Dans toutes mes actions, je dois me respecter moi-même et ne pas m'utiliser comme moyen, ne pas me réduire à l'état de chose ; "Par suite, je ne puis pas disposer à ma guise de l'humanité en ma personne, soit pour la mutiler, soit pour la dégrader, soit pour l'anéantir." (*FMM*, 429.) Le suicide a pour effet de dévaloriser considérablement, jusqu'à sa plus complète négation, le respect qui est dû à l'homme lui-même ; en outre, il est l'expression tragique d'un égoïsme total, en quoi il s'oppose à la causalité de la loi. En second lieu, l'homme doit respecter les autres hommes dans leur humanité – et ceci est la traduction de ce que je ne dois jamais traiter l'humanité dans la personne d'autrui simplement comme un moyen ; dans mes actions, je dois aussi respecter autrui en tant que personne, fin en soi : dès que j'adhère à l'existence d'une fin en soi, je ne peux que devoir manifester pour elle du respect, en ne l'utilisant pas simplement comme un moyen, ce qui aurait pour effet de mépriser sa nature. Celui qui fait usage du mensonge viole la personne dans l'humanité de ceux à qui il ment, puisque, cherchant à les tromper, il souhaite *se servir* de leur crédulité pour parvenir à ses fins. Qui plus est, le mensonge est une fourberie, une marque d'irrespect profondément sournoise et pourtant déclarée. L'action morale doit donc ne pas être en contradiction avec l'humanité dans d'autres personnes. Mais il faut de plus "qu'elle soit d'accord avec elle." Et il existe dans l'humanité des dispositions à la perfection propres à réaliser l'homme comme fin en soi. "Négliger de telles dispositions, ce serait

106. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 437-438.

107. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 429.

bien sans doute respecter la *conservation* de l'humanité en tant que fin en soi, mais non travailler à l'*accomplissement* de cette fin." (FMM, 430.) La nécessité pratique d'agir suivant le principe du devoir de considérer tout homme comme une fin en soi ne repose pas sur des sentiments, ni sur des inclinations, mais bien sur le rapport des êtres raisonnables entre eux. La manifestation d'un *devoir parfait* à l'égard des fins en soi s'effectue dans le *royaume moral*, où chaque personne est investie d'une dignité infinie :

Par *règne* j'entends l'union systématique des divers êtres raisonnables à l'aide de lois communes. [...] Les êtres raisonnables, en effet, sont tous assujettis à la *loi* suivant laquelle chacun d'entre eux ne doit *jamais* traiter sa propre personne ni celle d'autrui *comme de simples moyens*, mais toujours *comme des fins en soi*. Ainsi se fait une liaison systématique des êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne et, puisque ces lois ont précisément pour objet le rapport de ces êtres les uns avec les autres comme fins et moyens, on peut le nommer règne des fins (règne qui n'est à la vérité qu'un idéal).¹⁰⁸

C. Dans le règne des fins, tous les êtres raisonnables entretiennent entre eux des rapports qui s'accordent parfaitement à leur nature de fin en elles-mêmes. ce principe d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable en général sont regardées comme *fin en soi* ne vient pas de l'expérience : son universalité, et la limitation qu'il impose à toutes nos fins subjectives (il ne prend l'humanité que comme fin objective), montre qu'un tel principe dérive nécessairement de la raison pure (en vérité, il dérive de la loi morale). A ce point, Kant rappelle que l'Impératif Catégorique tire sa source objectivement de la règle et de la forme de l'universalité (FMM, 420-421.), tandis que subjectivement, les impératifs hypothétiques tirent la leur d'une fin. Or, seul l'être raisonnable est capable de se proposer des fins. Mais l'être raisonnable est aussi une fin en soi : il doit donc se proposer subjectivement l'accord de ses fins avec la nature de fin en soi de tout être raisonnable, c'est-à-dire : il doit se proposer objectivement d'instituer la législation universelle pratique. Récapitulons :

108. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 433.

Le principe de toute législation pratique réside *objectivement dans la règle* et dans la forme de l'universalité, qui lui permet (d'après le premier principe) d'être une loi (une loi de la nature), tandis que *subjectivement* il réside dans la fin. Or le sujet de toutes les fins, d'après le deuxième principe, est tout être doué de raison et fin en soi. Il suit de là un troisième principe pratique de la volonté, comme condition suprême de l'accord de ladite volonté avec la raison pratique universelle, c'est à savoir, l'idée *de la volonté de chaque être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle*.¹⁰⁹

Cette idée est l'idée d'une volonté non pas seulement soumise à la loi, mais s'y soumettant et y soumettant les autres volontés : chaque volonté "doit être regardée comme *instituant elle-même la loi*", "dont elle peut se regarder elle-même comme l'auteur." (*FMM*, 431.) Or l'autonomie fait dériver la loi morale comme non plus extérieure au sujet, mais intégrée à sa propre volonté. L'autonomie est, selon Kant, "principe suprême de la moralité" (*FMM*, 440.), parce qu'elle constitue la "condition suprême de l'accord de la volonté avec la raison pratique universelle." (cf. *supra*.) L'autonomie rend moins difficile le concept d'un mobile de la raison pure pratique, en incorporant le respect pour la loi à la volonté instituant elle-même sa loi et son obligation (en tant que cette loi provient d'elle) de s'y tenir¹¹⁰.

D. Enfin, le respect entre les personnes rend tout être *digne* de devenir membre législateur dans le règne des fins :

109. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 431.

110. L'autonomie pour Kant est l'aboutissement de la recherche d'une moralité possible comme s'imposant au maximum à la volonté humaine. Le respect pour la loi ne peut être commandé ; à tout le moins, grâce à l'autonomie, il peut être souhaité par le sujet comme lien nécessaire de sa volonté à la loi qu'il institue, sans l'intervention d'un commandement extérieur. Par l'autonomie, le mobile moral est laissé à l'entière responsabilité du sujet, et les contraintes extérieures disparaissent. Victor Delbos dit au sujet de la découverte de l'autonomie de la raison pratique par Kant : "On voyait bien que l'homme était lié par son devoir à une loi ; mais on ne s'apercevait pas que cette loi, tout en étant universelle, jaillissait de sa volonté et l'on s'appliquait à rechercher par quelles contraintes et quels stimulants étrangers elle pouvait s'imposer à lui." *La philosophie pratique de Kant*, p. 376.

Cette loi : agis d'après les maximes qui conviennent à un membre qui institue une législation universelle pour un règne seulement possible des fins, garde toute sa force, parce qu'elle commande de manière catégorique. Et c'est en cela justement que consiste ce paradoxe : que la simple dignité de l'humanité, en tant que nature raisonnable, indépendamment de tout résultat à atteindre, ou de tout avantage que l'on puisse obtenir, par suite que le respect pour une simple idée n'en doive pas moins servir de règle inflexible à la volonté, et que cette indépendance de la maxime à l'égard de tous les mobiles de cette sorte soit justement ce qui en fait la sublimité, ce qui rend tout être raisonnable digne de devenir membre législateur dans le règne des fins.¹¹¹

Le respect pour la loi et pour les fins en soi rend digne de l'autonomie. Dans le règne des fins, tout être raisonnable a de la dignité, parce que la volonté se rapporte à la législation universelle sans être conditionnée par quelque avantage futur : ceci est "l'idée de la *dignité* d'un être raisonnable qui n'obéit pas à d'autre loi qu'à celle qu'il se donne en même temps lui-même." (*FMM*, 434.) La *dignité* est une valeur supérieure, intrinsèque, non interchangeable, qui n'établit pas entre différentes choses de hiérarchie, et que l'on doit distinguer pour toutes ces raisons du *prix* (qui permet d'échanger les choses qui ont la même valeur). La dignité sort de la loi de l'autonomie, mais retourne aussi vers le concept de la moralité, qui se rattache à la loi morale (forme de l'universalité des maximes) : "l'humanité, en tant que capable de moralité, est donc ce qui seulement a de la dignité." (*FMM*, 435.) L'homme qui montre de l'habileté a du prix. L'homme qui respecte ses promesses, et manifeste de la bienveillance respectueuse à l'égard d'autrui, en tant qu'il se donne à lui-même la loi morale comme maxime, a plus que du prix, il a de la dignité morale, car l'estimation du mobile de sa volonté nous fait "regarder la valeur d'une telle manière de penser comme une dignité, qui la place infiniment au-dessus de tout prix." (*FMM*, 435.) Agir par pur respect pour la loi morale, selon le principe de l'autonomie, confère une respectabilité *morale* infinie, ou dignité, rattachée aussi à une certaine sublimité du principe. D'ailleurs, Kant rappelle fréquemment que l'idée de dignité dans la personne humaine ne provient que de la moralité, c'est-à-dire : n'est produite que par l'idée que, par l'autonomie participante du vouloir, l'homme peut se proposer d'agir par pur respect pour la loi :

111. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 439.

Qui donc autorise l'intention moralement bonne ou la vertu à émettre d'aussi hautes prétentions ? Pas autre chose que le droit qu'elle attribue à l'être raisonnable de *participer à la législation universelle*, ce qui lui permet ainsi de devenir membre d'un règne possible des fins : il y était déjà prédestiné par sa propre nature, comme fin en soi [...]. De fait, une chose n'a d'autre valeur que celle que la loi lui assigne. Mais la législation même qui détermine toute valeur

doit avoir, pour cette raison, une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, pour laquelle le mot *respect* est seul capable d'exprimer le degré d'estime qu'un être raisonnable doit en faire. L'*autonomie* est donc le principe de la dignité de la nature humaine, ainsi que de toute nature raisonnable.¹¹²

La législation elle-même a de la dignité, et pour cette raison, seul le mot *respect* convient pour désigner le sentiment que doit nous inspirer cette dignité. Crainte ou vénération seraient des sentiments déplacés. La loi assigne la valeur morale aux actions, et en tant qu'elle assigne les valeurs, elle inspire très fortement du respect

Ainsi, l'autonomie et la dignité humaine ne s'établissent pas, dans la philosophie pratique de Kant, à un niveau supérieur à celui qu'occupent la moralité et le respect pour la loi¹¹³. *Il n'y a qu'un seul impératif catégorique et trois formulations différentes*, il n'y a qu'une seule loi morale : la possibilité de l'universalisation de la maxime. C'est pourquoi la forme de l'autonomie retourne dans la forme du respect pour la loi, car le respect pour la loi est la première intuition, le premier sentiment produit par la loi dans sa première expression : *“Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle devienne en même temps loi universelle.”* Kant, en concluant les lignes qu'il a consacrées à la recherche de l'autonomie, *rappelle que dignité humaine et autonomie morale ont pour principe ineffaçable le respect pour la loi, et le respect pour l'humanité dans l'homme.*

De ce que nous venons de dire, on pourra facilement s'expliquer comment il se fait que, tout en concevant sous l'idée du devoir une sujétion à la loi, nous imaginons cependant aussi simultanément une certaine sublimité et une *dignité* attachée à la personne remplissant tous ses devoirs. En effet, si elle est sublime, ce n'est pas en tant qu'elle est *soumise* à la loi morale, mais en tant qu'elle se donne cette même loi par une *législation* propre, et ne lui obéit qu'à ce titre. Nous avons montré aussi plus haut comment ce n'est ni la crainte, ni l'inclination, mais simplement le respect pour la loi qui est l'unique mobile capable de donner à l'action une vraie valeur morale. Notre volonté propre, supposé qu'elle n'agisse que sous la condition d'obéir à une législation universelle rendue possible par ses maximes, cette volonté idéalement possible, est le propre objet du respect, et la dignité de l'humanité consiste justement dans cette aptitude qu'elle possède à fonder des lois universelles, à condition cependant de se soumettre simultanément elle-même à cette législation.¹¹⁴

112. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 435-436.

113. Il n'y a qu'un seul impératif catégorique et trois formulations différentes. “Une faute courante est d'écrire : “les trois impératifs catégoriques” – Il n'y a qu'un seul impératif et trois formules.” A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Kant*, p. 95.

114. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 440.

Tout repose sur le respect du principe ! y compris la dignité qu'a l'homme de fonder des lois universelles : s'il ne se soumettait pas simultanément à la législation qu'il propose, on lui refuserait toute dignité.

Il n'est sans doute pas inutile de récapituler comment intervient le respect selon Kant dans sa démarche spéculative vers l'autonomie. En un mot : le respect, qu'il soit envisagé sous l'angle de la loi morale ou dans une perspective intersubjective, provoque et légitime toute la démarche kantienne vers l'autonomie.

A. Premièrement, le respect pour l'humanité dans l'homme, et le respect dont les hommes doivent témoigner en vertu de leur humanité les uns à l'égard des autres, fonde puis exprime l'inconditionné de l'homme comme fin en soi. Tout homme doit reconnaître à tout homme la valeur d'une fin en soi, c'est-à-dire se proposer de ne jamais l'employer seulement comme une chose. De plus, dans la doctrine kantienne, l'homme découvert comme quelque chose dont l'existence en soi-même a une valeur absolue, la *possibilité* d'un impératif catégorique inconditionné en découle : un premier inconditionné (une fin en soi) assure l'existence d'un second inconditionné (la loi morale).

B. Deuxièmement, en vertu de l'existence des fins en soi, l'impératif catégorique s'applique dans deux directions dont l'origine commune est le respect :

– première direction : il faut se respecter soi-même (devoir envers soi-même).

– deuxième direction : il faut respecter autrui (devoir strict envers autrui). (ces deux devoirs de respect doivent être remplis simultanément). En effet, l'Impératif Catégorique demande que l'on *traite* l'humanité dans sa personne et dans celle d'autrui comme une fin, c'est-à-dire que l'on respecte au plus haut point l'humanité dans ces deux directions.

C. Troisièmement, dans le règne des fins en soi, chacun se donne à soi-même sa propre loi et contribue aussi de cette façon à l'instituer pour l'ensemble des êtres rationnels : c'est l'autonomie kantienne. Le respect pour l'homme comme fin en soi engendre l'autonomie comme dégagée de l'enchaînement des moyens et des fins. Mais encore : l'autonomie incorpore le respect pour la loi morale au seul vouloir du sujet orienté vers lui-même ; ce n'est pas, naïvement parlant, parce qu'on respecte ce qui jaillit de soi, mais parce que l'autonomie synthétise l'accord de la volonté avec la raison pratique et la raison pratique elle-même. L'autonomie constitue "la condition suprême de l'accord de la volonté avec la raison pratique universelle." (*FMM*, 431.)

D. Quatrièmement, le respect qu'a l'homme pour son principe moral qu'il engendre en lui-même le rend digne *moralement* et le place au-dessus de tout prix. Le mot *respect* est seul capable d'exprimer le degré d'estime que l'homme doit faire de l'autonomie. Ce n'est pas seulement en tant qu'il est une fin en soi que l'homme est investi d'une *dignité*, mais c'est aussi en tant que la dignité de l'homme est une dignité morale attachée à la moralité que peut manifester un homme dans ses actions. "L'humanité en tant que capable de moralité est donc ce qui seulement a de la dignité." (*FMM*, 435.)

§19. Donner à la loi *libre accès* dans les coeurs.

Revenons maintenant sur les trois formules de l'Impératif Catégorique. Com-

me le dit Kant et comme le rappelle Alexis Philonenko, il n'y a qu'un impératif catégorique et trois formules différentes. Pour un principe rationnel ayant valeur de loi universelle, on peut avancer que l'expression compte peu (pour ce qu'est ce principe en lui-même). Les lois physiques ont de la causalité, provoquent universellement les phénomènes qu'elles provoquent, indépendamment de la formulation qu'en donnent les physiciens, ou *des* formulations successives qu'ils en donnent pour plus d'exactitude. Une loi naturelle peut être appelée, dit Kant, (mais seulement quant à la forme), le *type* de la loi morale (voir *CRP*, p. 71.). Elles ont toutes deux la même forme de l'universalité ; pour toutes deux la forme de l'expression, même si elle se différencie en plusieurs formes, ne fait référence qu'à un seul principe. Aussi n'est-il pas absurde de formuler de trois manières différentes une seule et même loi, qui est le fruit d'un jugement synthétique *a priori*¹¹⁵. Le moment de la formulation et de la reformulation est inessentiel à l'action de la loi, et à sa forme de loi. De plus, le passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des moeurs n'a d'autre objectif que de systématiser et d'exprimer les intuitions de la moralité qu'on trouve au sein de la raison commune ; l'essentialité, l'universalité, et la causalité de la loi morale ne subissent aucune modification suite à l'examen spéculatif de la philosophie.

Quelle est alors la visée des trois formules du devoir ?¹¹⁶ Le sentiment moral pur (le respect), la dignité de l'humanité, et l'autonomie du vouloir

115. Au cours de la déduction synthétique de l'Impératif Catégorique, Kant dissocie et pose en second le moment de la formulation du moment de l'essence du principe : "Au contraire, si c'est un impératif *catégorique* que je conçois [...] il ne reste plus rien que l'universalité d'une loi en général [...]. Il n'y a donc qu'un seul impératif catégorique. Il se formule ainsi : *Agis...*" (*FMM*, 420-421.)

116. On pourrait dire, naïvement, que les formules successives de la loi morale nous "éclaircissent" sur ce qu'elle est. Kant répond plus précisément.

(envisagée comme intuition subjective) ne sont pas équivalents ; c'est pourquoi :

Il y a cependant entre ces formules une différence, qui est à vrai dire plutôt subjectivement qu'objectivement pratique, et dont le rôle est de rapprocher de plus en plus l'idée de la raison de l'intuition (suivant une certaine analogie) et par là même du sentiment.¹¹⁷

L'unité des trois formules équivalentes du devoir est le moment où elles perdent leur détermination, et opèrent un retour en elles-mêmes vers leur essentialité : la loi elle-même, informulée ; mais chacune des trois formules a engendré une intuition ou un sentiment particulier, proprement subjectifs, qui restent en place comme éléments différenciés malgré le retour vers l'unité. L'effet de la loi sur la subjectivité s'oriente dans trois directions.

	<i>Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle devienne en même temps loi universelle.</i>	RESPECT (pour la loi morale)
LA LOI	<i>Agis de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen.</i>	DIGNITÉ (de la personne humaine)
	<i>Agis comme si tu concevais la volonté de chaque être raisonnable comme volonté instituant une législation universelle.</i>	AUTONOMIE (du vouloir)

Le respect, la dignité, et l'autonomie, ont besoin d'une formulation : par là est justifiée la triple formulation de la loi morale ; le sentiment et l'intuition ne peuvent être rapprochés du principe rationnel abstrait qu'est la loi morale qu'au moyen d'une formulation de l'Impératif Catégorique : respect, dignité, autonomie constituent l'effet dans le sujet de la loi morale, effet qui est la visée la plus importante des trois formulations. Le rôle d'une formulation est de rapprocher ce qui est abstrait de l'intuition, et tel est l'objectif final de toute la philosophie pratique kantienne : recréer spéculativement l'intuition de l'humanité morale après l'avoir assise sur des principes solides.

117. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 436.

Dès qu'il s'agit de porter un *jugement* moral, il vaut mieux suivre la stricte méthode, et prendre pour point de départ la formule universelle de l'Impératif Catégorique : *Agis selon une maxime qui puisse en même temps se transformer en loi universelle*. Mais si l'on veut en même temps donner à la loi morale *libre accès* dans les coeurs, il est bon de faire passer la même action par les trois concepts indiqués, et de la rapprocher ainsi autant que cela se peut de l'intuition.¹¹⁸

118. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 436-437. Et encore : "Kant did recognize that there is an important emotional side to human morality, and he hopes that the Formula of Respect for the Dignity of Persons, with its emphasis on people (or persons), would "bring an Idea of reason ... nearer to feeling". R.J. SULLIVAN, *Kant's moral theory*, p. 193.

II

LE RESPECT POUR LES AUTRES PERSONNES

Les femmes savent l'art de
décèler la plus légère offense,
le moindre manque d'atten-
tion, ou de respect.

Observations.

§1. Respect des personnes et respect d'autrui.

Le respect le plus fondamental, qui est aussi un sentiment dégagé de toutes contingences empiriques et qui vaut pour tout être raisonnable, est le respect pour un principe intellectuel, le respect pour la loi morale. Il engendre le respect des personnes humaines, c'est-à-dire de l'humanité dans l'homme en faisant abstraction de tel ou tel homme dans lequel sera représenté ce respect de l'humanité, puisque

Le respect éprouvé pour une personne n'est en réalité que le respect de la loi (d'honnêteté, etc.) dont cette personne nous donne un exemple.¹¹⁹

Ainsi, le respect éprouvé pour une personne morale est le sentiment que provoque dans la raison l'existence de cette personne, en tant qu'investie des commandements de la loi morale. L'homme physique respecte l'homme moral dans une autre personne¹²⁰, l'homme respecte une personne, ou être raisonnable tombant sous la législation morale, et non pas un autre homme. Le respect qu'il porte à une personne ne peut être causé par les talents, les qualités de cœur, ou les nobles actions, que l'homme incarnant cette personne réalise¹²¹. *Nous ne devons que respecter la loi morale en d'autres personnes*. Être une personne, ceci est une pure Idée de la raison, qui définit la personne d'une manière complètement formelle, impersonnelle. En ce sens, le respect des personnes ne prépare pas le terrain pour le respect des

119. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 401.

120. "The respect owed persons is owed not to the individuals as such but to the individuals as the bearers of the moral law." R.J. SULLIVAN, *Kant's moral theory*, p. 199.

121. De manière équivalente : la personne, c'est l'humanité dans l'homme, c'est l'homme nouménal, c'est la partie raisonnable de l'homme ; l'homme tout court, c'est l'homme phénoménal, c'est la partie sensible de l'homme. Ceci définit une fois pour toutes le vocabulaire dont nous ferons usage tout au long de ce deuxième chapitre.

autres hommes, considérés dans leur existence empirique avec leurs particularités naturelles. Mais heureusement, rattacher exclusivement au respect pour la loi morale le respect pour l'humanité dans l'homme confère à l'idée de personne une respectabilité pure, qui n'est ni motivée par un grade, ou un intérêt, ni commandée de l'extérieur. Le respect pour une personne dans un homme garantit au respect pour autrui, tel qu'il existe pour le sens commun, une valeur inattaquable, et c'est pourquoi le respect tourné vers l'homme n'est d'abord envisagé par Kant que comme respect *non* tourné vers l'homme, comme respect pour la loi dans l'homme et pour une personne, non comme respect pour autrui. Respect pour une personne est synonyme de respect devant l'être en tant qu'être moral. La première *liaison* entre le respect pour la loi morale et le respect pour autrui est quasiment *immédiate*, en déniait à l'être raisonnable toute particularité empirique comme fondement pour ses sentiments.

Le respect devant la loi, qui est subjectivement désigné comme sentiment moral, est une seule et même chose avec la conscience de son devoir. Pour la même raison la manifestation du respect devant l'homme en tant qu'être moral (estimant au plus haut point son devoir) est elle-même un devoir que les autres ont envers lui, et c'est un droit auquel il ne peut renoncer à prétendre.¹²²

Ce premier respect tourné vers d'autres êtres, puisqu'il dépend fondamentalement de la loi morale et du respect qui lui est dû, et qu'il lui est immédiatement relié comme conséquence, écarte toute ambiguïté morale au sujet du respect entre les hommes : pas plus qu'elle ne peut se déduire d'un sens moral interne, pas plus encore qu'elle ne peut reposer sur le bonheur, la loi morale ne peut être formulée ainsi : "Agis de telle sorte que tu respectes chaque homme." En effet, le respect des personnes est une conséquence de la loi morale qui, en tant que *sentiment*, a perdu de la nécessité objective et s'éloigne du développement spéculatif de la raison pratique. Tout sentiment est impropre à fonder une législation.

Le respect pour la personne humaine est aussi une conséquence de ce que l'homme est une fin en soi, un membre du règne des fins. Cette forme de respect, (il en a été question dans le chapitre I), est aussi indépendante à l'égard des déterminations empiriques de l'homme que la précédente. Ne pas se servir de l'homme comme d'une chose, c'est ce qui est respecter l'humanité, la personne humaine, dans l'homme. Le respect pour soi-même et pour autrui, encore attaché à l'Impératif Catégorique, reste un sentiment moral adressé à la généralité de l'homme, en tant que ce respect est un respect pour la dignité morale des personnes humaines. Or, c'est à partir de

122. *Doctrine de la Vertu*, §40, pp. 141-142.

la considération de la dignité humaine que Kant introduit, dans la *Doctrine de la Vertu*, le respect pour les hommes.

Comment Kant démontre-t'il la proposition :

Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et *réci-proquement* il est obligé au respect envers chacun d'entre eux.¹²³

En premier lieu, "l'humanité elle-même est une dignité." En effet, la dignité de l'humanité consiste en ceci que l'homme ne doit jamais être employé simplement comme un moyen, mais toujours comme une fin en soi, et ceci est en substance le contenu de l'Impératif Catégorique, donc s'impose nécessairement à la raison pratique. Ensuite, la dignité de l'humanité confère à chaque être raisonnable existant en chair et en os (il n'y a que les hommes) une personnalité, apporte à l'homme une personne humaine¹²⁴. Chaque homme ne peut ni aliéner sa dignité¹²⁵, ni l'aliéner dans autrui (car elle agirait à l'encontre de l'estimation qu'a autrui pour sa dignité), c'est-à-dire que chaque homme est "obligé de reconnaître pratiquement la dignité de l'humanité en tout autre homme" ; mais l'homme, et non pas la personne morale en lui, est seul *susceptible* de rendre effective la reconnaissance pratique de la dignité humaine ; de plus, le respect de la dignité ne peut qu'être reçu de l'homme par d'*autres hommes*, leur personne morale étant une pure idée de la raison ; par conséquent,

sur l'homme repose un devoir qui se rapporte au respect qui doit être témoigné à tout autre homme.¹²⁶

Comme illustration à cette proposition, qui établit un lien capital entre ce qui se joue au niveau de la personne humaine et ce qui se passe entre les hommes, Kant prend l'homme vicieux en exemple et pose la question : dois-je mépriser l'homme dont la bassesse est connue de tous ? Si son vice s'expose à moi-même et m'offense, je peux bien lui témoigner dans mes paroles du mépris,

123. *Doctrine de la Vertu*, §38, p. 140. Nous procédons maintenant à l'analyse du §38.

124. On dira : l'homme en tant que noumène est une personne.

125. Aliéner la dignité de l'homme peut consister à ne lui accorder qu'un *prix marchand*, ou encore un *prix de sentiment*. Car la dignité n'est pas une simple valeur relative, un prix. (cf. *FMM*, 434-435.)

126. *Doctrine de la Vertu*, §38, p. 140. La présence et la persistance de la personne humaine derrière l'homme empirique est ce qui légitime le respect de ses semblables. Ainsi relié à la dignité des êtres raisonnables, le respect tourné vers les hommes est tout sauf de la crainte ou de l'admiration ; il était essentiel de montrer que le respect pour autrui, chez Kant provient d'un sentiment pratique (le respect pour la loi), afin de prévenir une erreur, qui prendrait le respect entre les hommes pour un sentiment pathologique.

Mais il n'en reste pas moins que je ne puis refuser à l'homme vicieux lui-même tout respect en tant que personne, puisque tout au moins le respect qui lui est dû en sa qualité de personne ne peut lui être ôté, bien qu'il s'en rende indigne par ses actes.¹²⁷

Ainsi, le respect pour autrui est un sentiment indestructible (ce que n'est jamais un sentiment pathologique) qui prend racine dans la dignité inaliénable des personnes humaines. Kant le définit au début du chapitre deuxième de la section des devoirs envers les autres hommes, intitulé : *Des devoirs de vertu envers les autres hommes qui dépendent du respect qui leur est dû* :

Le respect que je porte à autrui, ou qu'un autre peut exiger de moi (*observantia aliis praestanda*), est ainsi la reconnaissance d'une dignité (*dignitas*) dans les autres hommes, c'est-à-dire d'une valeur, qui n'a pas de prix, pas d'équivalent, contre lequel l'objet de l'estimation (*aestimii*) pourrait être échangé. – Le mépris consiste à juger une chose comme n'ayant aucune valeur.¹²⁸

Devant tout homme et en toute circonstance, on conservera du respect, pour la dignité humaine qu'il représente et pour l'homme qui l'incarne. Le reproche adressé au vice "ne doit jamais être poussé jusqu'au mépris total, et à la négation de toute valeur morale de l'homme vicieux." (*Vertu*, §39, *remarque*) Tout homme, en tant qu'il représente une personne morale, est en effet perfectible ; le mépris radical du vice aurait pour conséquence de nier l'Idée de l'homme dans son intégrité en portant atteinte à la dignité humaine de certains hommes.

Le respect pour les hommes sera étudié dans les prochains paragraphes. Dès maintenant, nous sommes en possession de la logique kantienne du respect envisagé dans toutes ses orientations.

La loi morale nous arrache inévitablement du respect pour elle, d'où la formule du respect pour la loi : "le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi." La loi morale requiert quant à sa possibilité d'exister l'existence d'une fin en soi, d'où le respect pour la personne humaine. Enfin, l'homme seul est responsable de la personne en lui et du respect pour les personnes humaines en d'autres hommes, d'où la version la plus empirique du respect : le respect pour les hommes (*pour soi-même, pour autrui*). Le respect pour les hommes provient du respect pour la personne humaine, qui provient du respect pour la loi morale¹²⁹.

127. *Doctrine de la Vertu*, §39, p. 141.

128. *Doctrine de la Vertu*, §37, p. 140.

129. Si le devoir de respect pour la personne humaine et le devoir de respect pour les autres hommes se fondent dans une universalité, il est clair qu'ils ne sont que des expressions du respect dû à la loi. (Sur l'abus de langage "devoir de respect", cf. *infra*.)

RESPECT POUR LA LOI MORALE
RESPECT POUR LA PERSONNE HUMAINE
RESPECT POUR LES HOMMES

Dans la *préface* aux *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Kant divise philosophie *empirique* et philosophie *pure*, la première s'appuyant sur des principes de l'expérience, la seconde, au contraire, exposant ses doctrines en partant uniquement de principes *a priori*. L'éthique se divise, conformément à cette division, en une partie empirique, recevant le nom d'*anthropologie pratique*, et une partie rationnelle, qui est proprement la *morale*. Or donc, le respect pour les hommes dérive-t-il de l'anthropologie pratique ? Ou bien plutôt des principes *a priori* de la métaphysique des mœurs ? Le respect pour les hommes chez Kant n'a rien d'un sentiment pathologique, étudié entre les hommes dans la société des hommes ; le respect d'autrui, notion qu'a la raison commune du respect, est démontré et introduit à partir du respect des personnes, ce dernier étant une conséquence de la loi morale, et il a donc une origine essentiellement rationnelle.

§2. L'universalité du respect.

Le respect pour les personnes humaines attribue à chacune d'elles une valeur indestructible dans le sentiment, une dignité reconnue par la raison. Entre les fins en soi, le respect est universel et égal, et il n'est aucune personne qui ne soit pas respectée par les autres en vertu de ce principe. En effet,

Le principe : agis envers tout être raisonnable (toi-même et autrui) de façon à lui reconnaître en même temps dans ta maxime la valeur d'une fin en soi, est en somme identique au principe : agis d'après une maxime qui contienne en même temps en elle-même le principe d'une valeur universelle pour tout être raisonnable.¹³⁰

La valeur *universelle* que la loi nous oblige à attribuer à tout être raisonnable force le respect universel pour les membres du règne des fins en soi. Le mépris, qui consiste à juger une chose comme n'ayant aucune valeur, est dans tous les cas contraire à la loi quand il s'adresse à une personne : tout mépris offense la dignité et rabaisse exagérément la valeur d'un être, alors que le respect protège cette dignité et garantit l'estimation durable et juste de cette valeur. Aucune place n'est accordée pour que le mépris s'installe sur une personne. L'universalité du respect provient de la loi morale (première formule) comme demandant à la maxime de pouvoir s'ériger en principe universel :

¹³⁰. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 437-438.

The imperative that we should act only on maxims capable of being universal laws, Kant writes, inevitably “will lead to” our recognizing that we must respect every human person as having objective and intrinsic worth or dignity.¹³¹

L’homme empirique possède une personne humaine qui tombe sous l’obligation de respecter universellement les êtres raisonnables du règne des fins en soi. Mais l’homme empirique a-t’il droit *universellement* au respect de ses semblables ?

Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables...¹³²

et ce parce que sur l’homme repose le respect universel des personnes humaines entre elles ; l’homme empirique, déterminé par ses actions, son physique, ses comportements, ses paroles, est responsable dans toutes ses manifestations de la sauvegarde de l’idée de la personne humaine, incarnée en chaque être raisonnable existant. L’universalité du respect des personnes devient dans la réalité universalité du respect d’autrui. Et cette dernière universalité protège la légitime prétention de chaque homme :

L’omission des simples devoirs d’amour est *manque de vertu (peccatum)*. Mais celle du devoir, qui procède du respect dû à chaque homme en général, est un *vice (vitium)*. En effet, en négligeant les premiers, on n’offense personne ; mais en manquant au respect on lèse l’homme en ce qui touche sa légitime prétention.¹³³

L’homme auquel on refuse le respect est fondamentalement lésé ; plus encore, pourrait-on ajouter : il est *nié* en sa qualité de personne humaine ; or le vice qui provoque l’omission du simple devoir de respect universel pour tout homme se retrouve chez les hommes qui condamnent catégoriquement un homme vicieux qui s’est singularisé par ses mauvaises actions : en effet, ceux qui se placent dans la position de juge impitoyable, sont poussés par le vice de mépris à *dénier* toute respectabilité à un malfaiteur ; ainsi une nation qui inflige la torture jusqu’à ce que mort s’ensuive, comme peine capitale, ou tout autre peine infâmante, est *vicieuse* en ce qu’elle promeut l’animalité de l’homme au-dessus de son humanité.

L’universalité du respect pour les hommes interdit aussi toute hiérarchie raciale, fondée sur des théories biologiques ou sur des a priori politiques.

Dans l’univers anthropologique kantien, il n’existe pas d’Untermenschen.¹³⁴

131. R.J. SULLIVAN, *Kant’s moral theory*, p. 193.

132. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 438.

133. *Doctrine de la Vertu*, §41, p. 142.

134. A. PHILONENKO, *L’oeuvre de Kant*, t.II, p. 67.

Buffon avait jugé que l'égalité des hommes n'est pas totale ; elle n'est que biologique, et certains hommes méritent seulement le mépris ; Ainsi les "sauvages du Nord", les Lapons :

Ils n'ont pour ainsi dire, aucune idée de religion ni d'un Etre suprême ; la plupart sont idolâtres, et tous sont très superstitieux ; ils sont plus grossiers que sauvages, sans courage, sans *respect* pour soi-même, sans pudeur : ce peuple abject n'a de moeurs qu'assez pour être méprisé.¹³⁵

"Le mot *respect* est mal venu", commente Philonenko. Le jugement porté sur les Lapons peut entraîner toutes sortes de mépris.

Si je refuse au Lapon le *respect*, je le refuserai au gré de mes convenances, à toute autre variété dans l'espèce humaine : aux tziganes, aux noirs, aux allemands, aux arabes, aux chinois...que sais-je encore ?¹³⁶

Kant concèdera que Buffon, si on se limite au plan biologique, peut émettre des jugements doués de raison. L'inégalité biologique des hommes est concevable, sans que soit menacée leur égalité morale, leur égale dignité morale. Mais Kant ne *peut pas* adhérer au mépris exprimé par Buffon à l'égard de certains hommes, car nous sommes moralement obligés d'accorder universellement notre respect à tout homme, de quelque origine qu'il soit.

On peut dire que Kant a appliqué la meilleure de toutes les stratégies : emporter de haute lutte la décision sur un point capital et qui entraîne tous les autres : il a affirmé l'universalité du respect. Assurément, il regrettait que *l'insulaire de la mer du Sud* ne développe pas ses talents. Mais était-ce là une raison pour ne point le respecter ?¹³⁷

En affirmant que la loi morale est un projet d'universalisation (de la maxime), Kant avait déjà préformé l'universelle nécessité d'un sentiment moral qui garantisse les rapports des hommes entre eux et des nations entre elles : le sentiment de respect¹³⁸. Avant de connaître les moeurs des Lapons, je me dois de les respecter profondément, en tant qu'ils sont hommes comme moi-même ; sinon toute licence est accordée à l'exploitation, à la conquête, à l'esclavage. L'universalité du respect, obligatoire envers l'homme, et auquel tout homme peut prétendre, est purement *a priori*. Faut-il s'étonner de son extension ?

135. BUFFON. Cité par Philonenko, p. 68.

136. A. PHILONENKO, *l'oeuvre de Kant*, t.II, p. 68.

137. *ibid.*

138. Tel est le sens rigoureux que l'on peut accorder à l'idée que ce "point capital entraîne tous les autres" : l'universalité du respect ne fonde pas, *logiquement* et antérieurement, la loi morale, mais elle en est la préformation, la raison de se développer comme valeur humaine au-dessus de tout prix, quoiqu'elle n'apparaisse qu'après un examen de la loi morale (apparition de la seconde formule de l'Impératif Catégorique).

§3. Égalité humaine.

La philosophie de Kant peut être comprise comme une protestation adressée à l'encontre des distinctions qui reposent sur des critères de rang, de privilège et maintenus par le pouvoir politique et religieux. Il se moque avec ironie de la révérence et des compliments pointilleux auxquels l'usage de l'écriture oblige les correspondants, et qu'il interprète comme un penchant à la fausse humilité "très répandu entre les hommes." (*Vertu*, §12.) L'abaissement de sa propre personne devant le Vous, le Très-haut n'expriment-ils pas plutôt l'inverse : de la présomption ? Au contraire, la personne morale en nous s'est débarrassée de l'amour-propre et de la présomption, sous l'effet dans notre raison de la loi morale, et le respect que nous inspirent les personnes humaines comme soumises en même temps que nous à la législation morale situe tout homme sur un pied d'égalité avec tout homme. L'assertion : "tout homme est une fin en soi" place tout homme au même niveau ; respecter autrui c'est le respecter au même titre que tout le monde (universalité du respect), mais aussi comme égal à soi-même. L'idée de personne humaine introduit un égalitarisme moral entre les hommes, par lequel chacun estime à sa juste valeur la valeur morale de tout homme comme noumène, et comme phénomène.

Kant's is an ethics of the people, of moral egalitarianism. Nowhere is this more clearly evident in his second formula. "Respect" is radically different from the notion of "honor", which rests only on societal roles and prudential distinctions. *Respect* is an attitude due equally to every person, simply because each is a person, a rational being capable of moral self-determination, regardless of social position, occupational role, learning, wealth, or any other special qualities or talents he or she may or may not possess.¹³⁹

Nous pensons souvent au sujet des hommes en termes de talent, de capacité et de travail ; et nous leur accordons plus ou moins de notre considération suivant que l'effet de leurs actions sur notre esprit est impression positive ou médiocre. Kant ne semble pas penser que ceci soit moralement contraire à la loi du devoir, mais à tout le moins on ne peut réduire le respect moral à la considération de la force, du rang, ou du savoir des hommes. Le respect universel pour autrui rétablit le déséquilibre auquel est soumis l'homme dans son inégalité empirique avec les autres hommes. C'est ce qu'on pourrait nommer respect pour l'égalité nouménale de l'homme, ou respect pour l'égalité des personnes.

§4. LE RESPECT POUR SOI-MÊME.

139. R.J. SULLIVAN, *Kant's moral theory*, p. 197.

Le respect pour soi-même est longuement thématiqué dans la première partie de la *doctrine élémentaire de l'éthique*. En effet, Kant développe le concept d'un devoir envers soi-même, résout les difficultés auxquelles ce concept semble amener (contradiction, dissolution du concept), et classe rigoureusement ces devoirs, parce que

Aucune partie de la morale n'a été traitée d'une manière plus défectueuse que celle qui concerne les devoirs envers soi-même. Personne ne s'est fait une juste idée des devoirs envers soi ; on les a considérés comme chose de peu d'importance [...] Tout ceci provient de ce que l'on ne possède pas un juste concept de ce sur quoi reposent les devoirs envers soi-même. On pensait que le devoir envers soi consiste à assurer notre propre bonheur et c'est ainsi que Wolff le définissait... Mais ce n'est pas là... le principe des devoirs envers soi, ils ne concernent pas notre bien-être et notre bonheur temporel. Bien loin que les devoirs envers soi soient les moins élevés, ce sont eux qui au contraire possèdent le premier rang... Celui qui néglige le devoir envers soi rejette aussi l'humanité.¹⁴⁰

Kant introduit dans les devoirs envers soi-même l'idée que l'humanité en nous doit être respectée, et cette idée constitue en vérité toute la raison d'être des devoirs envers soi-même. Il n'est pas étonnant alors que Kant, qui accorde une si grande valeur au sentiment de respect dans sa théorie morale, traite essentiellement des devoirs envers soi-même comme devoirs de se respecter soi-même ; il n'est pas étonnant non plus que chez les eudoménistes (Wolff), ou chez les théoriciens du sens moral (Hutcheson), Kant n'ait trouvé qu'une ébauche défectueuse du concept de devoir envers soi-même, puisqu'en effet l'empirisme moral ne thématise pas le sentiment pur de respect et l'inaliénable dignité humaine. La possibilité d'un concept d'obligation envers soi-même repose sur l'existence en nous d'une personne nouménale, et sur la clarification du sentiment de notre propre estimation morale. Le respect de sa personne, n'est-ce pas logiquement le préliminaire à un règne intersubjectif des fins en soi ?

Le respect pour soi-même apparaît logiquement contradictoire, car ce concept relie immédiatement ce qui est respecté et ce qui respecte. Plus généralement : *“le concept d'un devoir envers soi-même enveloppe (à première vue) une contradiction.”* (Vertu, §1.) En effet, l'obligeant-obligé peut dissoudre à tout instant l'obligation,

l'obligeant (*auctor obligationis*) peut toujours délier l'obligé (*subjectum obligationis*) de l'obligation (*terminus obligationis*).¹⁴¹

140. *Eine Vorlesung Ueber Ethik*. Berlin 1924. pp. 146-147. Cité et traduit par A. PHILONENKO dans la note 142 au texte *réflexions sur l'éducation*. Vrin 1987.

141. *Doctrine de la Vertu*, §1, p. 89.

Mais si l'on considère l'homme suivant ses deux natures, la contradiction d'un devoir envers soi-même peut être résolue : tout d'abord comme *être sensible* ; ensuite comme *être raisonnable*. Comme être doué de raison *appartenant à la nature*, l'homme est susceptible de subir la causalité de sa raison sur ses actions dans le monde sensible, "et à ce niveau le concept d'une obligation n'a pas encore à être considéré." (*Vertu*, §3.) Mais comme être raisonnable doué de *liberté* intérieure (*homo noumenon*), il est susceptible d'être obligé à *l'égard de l'humanité dans sa personne*, donc de contracter des devoirs envers soi-même.

Si bien que l'homme (considéré en deux sens) peut reconnaître un devoir envers soi sans se contredire (puisque le concept de l'homme n'est pas pris dans un seul et même sens).¹⁴²

La possibilité d'un devoir envers soi de respecter dans soi-même l'humanité repose donc sur l'existence de la personne en l'homme, et la manifestation sensible de ce devoir ne fera qu'exprimer qu'en l'homme existe un être raisonnable qui *s'oblige* à l'égard de l'humanité dans sa personne.

a. La division des devoirs envers soi-même.

Il y a une division *objective* des devoirs envers soi-même en devoirs *restrictifs* (négatifs, parfaits) qui sont relatifs à la santé morale de l'homme, et en devoirs *extensifs* (positifs, imparfaits) qui concernent le perfectionnement moral de la personne. En second lieu, il y a aussi une division *subjective* des devoirs de l'homme envers lui-même : suivant que l'homme se considère comme un être ANIMAL (physique) ou SIMPLEMENT COMME UN ÊTRE MORAL. La division subjective divise chaque terme de la division objective. Ainsi, les devoirs de l'homme envers lui-même se distribuent en quatre catégories, et sont respectivement les

DEVOIRS PARFAITS DE L'HOMME ENVERS LUI-MEME

EN TANT QU'ANIMAL

EN TANT QU'ÊTRE MORAL

DEVOIRS IMPARFAITS DE L'HOMME ENVERS LUI-MEME

PERFECTION NATURELLE

PERFECTION MORALE

Les devoirs restrictifs commandent de vivre conformément à la nature (de ne pas porter atteinte à l'intégrité de sa vie animale ou morale) et concernent directement le respect de soi-même. Les devoirs extensifs commandent quant à eux de se rendre plus parfait que la seule nature nous a créés. Considérés dans leur ensemble, ils ont trait au respect et à la promotion de la dignité humaine :

142. *Doctrine de la vertu*, §3, p. 91.

En ce qui touche les devoirs de l'homme envers lui-même, considéré comme un être *seulement* moral (abstraction faite de son animalité), ils consistent dans la *forme* de l'accord des maximes de sa volonté avec la *dignité* de l'humanité dans sa personne ; c'est-à-dire dans l'interdiction de se dépouiller soi-même du *privilege* d'un être moral, qui est d'agir d'après des principes, c'est-à-dire de la liberté intérieure, et de se rendre ce faisant le jouet de simples penchants, donc de faire de soi une chose.¹⁴³

Les devoirs stricts de l'homme envers lui-même reçoivent tous une formulation négative : ils sont opposés à des vices qui abaissent l'homme au rang de l'animalité ou de l'immoralité, et qui tous proviennent du manque de respect accordé à des principes de vie, et qui tous affaiblissent le respect *de* soi-même (partie animale) ou le respect *pour* soi-même (partie morale).

b. Du respect de la partie sensible de l'homme.

Tous les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être animal sont essentiellement négatifs et concernent *le respect de l'homme lui-même* A) dans la conservation de soi (à laquelle s'oppose le suicide), B) dans la conservation de l'espèce (à laquelle s'oppose l'usage contre nature de la faculté sexuelle), C) dans la conservation de la faculté de jouir (à laquelle s'oppose l'intempérance).

L'homme possède essentiellement un devoir en tant qu'être animal de ne pas porter atteinte à son intégrité physique, de ne pas se mutiler, moins encore de se détruire, car

*le premier, sinon le plus important, devoir de l'homme envers lui-même, est la conservation de sa nature animale.*¹⁴⁴

Ce devoir est donc négatif en ce qu'il représente pour la raison l'interdiction de nier le physique, et qu'il fait consister le respect de l'animalité de l'homme dans une restriction à toutes les formes de dégradation de l'homme. Le devoir envers l'animalité de l'homme est parfait, aussi, en ce

143. *Doctrine de la Vertu*, §4, p. 92. Dans son texte *Réflexions sur l'Éducation*, Kant redéfinit les devoirs envers soi-même de la façon suivante : "Ils ne consistent pas à se procurer un vêtement magnifique, à donner des repas somptueux, etc., bien qu'en toutes choses on doive observer la propreté ; ils ne consistent pas à chercher à satisfaire ses désirs et ses penchants, car l'on doit tout au contraire être très réservé et très mesuré ; ils consistent à posséder intérieurement une certaine dignité, qui rend l'homme plus noble que toutes les autres créatures et il est du devoir de l'homme de ne pas renoncer en sa propre personne à cette dignité de l'humanité." (*Éducation*, p. 136.) Les devoirs envers soi consistent à respecter sa propre dignité.

144. *Doctrine de la Vertu*, §5, p. 95

qu'il protège dans l'homme la finalité de la nature : la conservation de lui-même dans son intégrité physique, et la conservation de l'espèce dans sa faculté de procréer¹⁴⁵.

Le *suicide* désigne l'homicide volontaire dirigé contre soi-même ; il est un crime (meurtre) et le plus grand crime qu'un homme puisse perpétrer contre lui-même dans son animalité. La maxime du suicide : "Je me suiciderai, car la vie m'apporte trop de souffrances" est immorale, parce qu'elle ne passe pas le test d'universalisation à travers l'Impératif Catégorique. En effet, érigée en loi universelle de la nature, cette maxime aboutirait à la destruction claire et nette de l'espèce humaine. Mais outre que le suicide soit radicalement un acte immoral, outre qu'il anéantisse dans le sujet la moralité qui est en lui, il est radicalement une dégradation de l'humanité de la personne :

Aussi bien, disposer de soi en vue d'une certaine fin comme d'un simple moyen, signifie dégrader l'humanité en sa personne (*homo noumenon*), à laquelle cependant était confiée la conservation de l'homme (*homo phaenomenon*).¹⁴⁶

Le stoïcien, qui prétendait pouvoir sortir de la vie à son gré, quand elle ne lui paraissait plus digne d'être vécue, ne se méprenait-il pas sur la dignité humaine ? Non seulement le suicide rend l'homme définitivement inutile à la nature, mais encore le stoïcien ne devrait estimer que la vie et la respecter en sa personne.

Mais justement ce courage, cette force d'âme, permettant de ne point craindre la mort et de connaître quelque chose que l'homme peut estimer plus encore que sa vie, aurait dû être un mobile d'autant plus puissant de ne pas se détruire, lui un être doué d'une si grande puissance, d'une puissance si supérieure aux plus forts penchants sensibles, et par conséquent de ne point s'ôter la vie.¹⁴⁷

L'homme en effet ne peut aliéner en lui sa personnalité et c'est la plus grande marque de respect qu'il peut lui témoigner, ni non plus la grèver, se sacrifier ou encore se mutiler pour vendre ses organes. L'animalité en lui doit être conservée, le corps doit être préservé ; notre pouvoir sur notre partie sensible ne s'étend pas jusqu'à en faire un usage instrumental, à lui ôter sa digne *intégrité* pour ne lui laisser qu'un prix. Dans les *questions casuistiques*, Kant s'interroge sur le sacrifice héroïque, sur la mort préventive que se donne l'homme qui craint d'entraîner autrui à la mort dans les transports de sa rage, sur le suicide du monarque emprisonné au cours d'une guerre,

145. "Se soumettre à la castration pour poursuivre une vie de chanteur plus aisée [...] relève du suicide partiel." (*Vertu*, §6.)

146. *Doctrine de la Vertu*, §6, p. 97.

147. *Doctrine de la Vertu*, §6, pp. 96-97.

pour savoir quand est-ce que le suicide va encore à l'encontre du devoir strict envers soi-même. Il est certain que lorsqu'un homme ne se suicide pas par pur égoïsme, ni par orgueil, mais se sacrifie pour sauver sa patrie, on ne peut lui imputer de manquer de respect pour sa propre personne humaine, encore moins pour son devoir. Le suicide est un *vice* qui s'oppose au devoir envers soi-même dans la mesure où il anéantit le respect pour la nature animale, et le respect pour notre personne morale. Mais essentiellement, le suicide est un vice opposé au respect *de* soi-même (de sa partie sensible).

L'usage contre nature de la faculté sexuelle dégrade en nous l'humanité ; c'est un *vice* opposé au devoir de procréer, en vue de la conservation de l'*espèce*, qui est une *fin naturelle*, vice qui fait de cet usage dénué de finalité une "violation (et dans le premier cas suprêmement grave) du devoir envers soi." (*Vertu*, §7.) Et la violation de l'humanité dans notre personne en ce vice contre nature paraît encore plus forte que dans le cas du suicide. En effet, l'usage contre nature des facultés sexuelles provoque en l'homme le dégoût de lui-même, et lui enlève le respect qu'il se doit à lui-même dans sa conscience.

Sans doute est-ce que rejeter sa vie comme un fardeau exige à tout le moins du courage et n'est pas un lâche abandon à l'attrait de l'animalité, et qu'en ce courage, l'homme trouve encore du respect pour l'humanité en sa propre personne ; mais ce vice, où l'on cède entièrement au penchant animal, fait de l'homme un objet de jouissance, en même temps qu'une chose contre nature, c'est-à-dire suscitant le *dégoût*, lui ôtant tout respect pour lui-même.¹⁴⁸

L'homme qui se dégoûte lui-même est incapable d'éprouver du respect et de la considération pour sa partie sensible, il se dégoûte encore plus que celui à qui la vie pèse à ce point qu'il la quitte courageusement. Si la violation du devoir envers soi qu'est l'usage contre nature de la faculté sexuelle est qualifiée par Kant de "suprêmement grave", c'est qu'elle ôte à l'homme, non seulement le respect *de* soi-même (dans l'exercice d'une activité qui détourne la finalité de son corps), mais aussi le respect *pour* soi-même (en ce qu'il s'abaisse à l'animalité sexuelle et se dégoûte lui-même). Le suicide, n'étant dirigé que contre le corps, ôte surtout à l'homme le respect de soi-même (de sa partie sensible), mais ne lui ôte le respect pour lui-même qu'indirectement, en tant qu'il anéantit la personne morale en lui.

L'homme aliène aussi sa dignité par l'usage sans mesure de la boisson ou de la nourriture. L'*ivrognerie* et la *gourmandise* sont les vices qui se rangent sous l'intempérance animale dans la jouissance de la nourriture.

148. *Doctrine de la Vertu*, §7, pp. 99-100.

Nous renonçons à la dignité de l'humanité, quand par exemple nous nous adonnons à la boisson, commettons des péchés contre nature et pratiquons toutes les sortes de dérèglement, etc., toutes choses qui abaissent l'homme bien au-dessous de l'animal.¹⁴⁹

Parmi les dérèglements que l'on peut pratiquer, "l'usage de l'opium et de l'eau-de-vie comme moyens de jouissance se rapproche plus de l'abjection, parce que dans le bien-être imaginaire, ils rendent le sujet muet, replié sur lui-même, non communicatif." (*Vertu*, §8.) Lorsque l'être humain est gorgé de nourriture, ou étourdi par la drogue, ou encore ivre sous l'effet du vin¹⁵⁰, il est ensuite abattu, faible, et on peut faire de lui ce qu'on fait d'une chose, le manipuler. Voilà un exemple pittoresque :

La ligne frontière de la sobriété suppose de la bienveillance ; la politique en vogue voici un demi siècle, quand des cours du Nord envoyaient des ambassadeurs capables de boire beaucoup sans s'enivrer, mais qui enviraient les autres afin de les scruter ou de les persuader, était pleine de perfidie.¹⁵¹

L'homme ne doit pas se ravalier au rang de chose par l'intempérance, car il manquerait de respect pour ses organes et pour ses facultés intellectuelles. La santé physique est touchée par l'usage immodéré de la boisson ; le respect de l'homme pour son corps en est d'autant touché.

Se tenir propre appartient aussi aux devoirs envers soi, et cette hygiène doit être très tôt enseignée aux enfants, en tant qu'elle garantit la dignité du corps dans la maintenance de sa propreté.

On devrait pouvoir rendre sensible cette dignité de l'homme à l'enfant lui-même en sa propre personne, par exemple dans le cas de la malpropreté, qui à tout le moins n'est pas convenable à l'humanité.¹⁵²

La malpropreté rabaisse l'homme à l'animalité, dans l'installation dans la saleté.

C'est aussi un devoir de se respecter, dans sa partie physique ou dans sa partie rationnelle, par la culture de ses talents naturels. On peut imaginer qu'un homme, doué pour beaucoup de choses, se trouve dans une situation aisée matériellement et qui le dispense d'exercer à des fins utilitaires (subsistance financière) ses talents, et qu'il "aime mieux mener une vie de

149. *Réflexions sur l'Éducation*, p. 136.

150. "Pousser, dans le boire convivial, l'intempérance jusqu'au brouillage des sens, est assurément une manière répréhensible de l'homme, non seulement envers la société avec laquelle il s'entretient, mais aussi eu égard à l'estime de soi-même, lorsqu'il s'éloigne en titubant, ou du moins d'un pas incertain, et en ne proférant que des bredouillements." (*Anthropologie*, I, §29.)

151. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, §29, p. 989.

152. *Réflexions sur l'Éducation*, p. 136.

plaisir que de s'efforcer d'étendre et de perfectionner ses heureuses dispositions naturelles." (*FMM*, 423.) Heureusement, sa maxime de négliger ses dons naturels pour préférer l'oisiveté, il ne peut en aucune façon VOULOIR qu'elle devienne une loi universelle de la nature. En ce qui regarde le devoir méritoire envers soi-même,

Négliger de telles dispositions, ce serait sans doute respecter la *conservation* de l'humanité, en tant que fin en soi, mais non travailler à l'*accomplissement* de cette fin.¹⁵³

Tous les devoirs envers soi-même qu'a l'homme en tant qu'animal sont donc, comme l'avait annoncé Kant, des devoirs restrictifs qui commandent négativement de ne pas agir à l'encontre du respect *de* soi-même ; *se* respecter est un devoir qui se développe dans l'ordre du négatif : accorder de la considération à son corps et à ses capacités intellectuelles demande à l'homme de se préserver des vices que l'égoïsme ou le penchant à la facilité, à la jouissance ont tôt fait d'installer dans l'habitude, *car* ce sont des vices qui représentent l'homme comme indigne de l'humanité, et ravalent au rang de l'animalité. *L'animalité respectée de l'homme est une animalité humaine*. L'homme, dans l'exercice de ses facultés sensibles, doit le respect pour l'humanité en sa propre personne.

c. Du respect de la partie raisonnable de l'homme.

Tous les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être *seulement* moral touchent à la forme de "l'accord des maximes de sa volonté avec la *dignité* de l'humanité en sa personne." (*Vertu*, §4.) Les vices qui contredisent ce type de devoirs dépouillent l'homme du *privilège* d'un être moral, qui est d'agir selon le principe de la liberté intérieure, et enfreignent sa *dignité innée*,

et c'est dire que celui qui s'y adonne prend pour principe de n'avoir point de dignité, et partant point de caractère, soit de s'avilir et de faire de soi un objet de mépris.¹⁵⁴

Ces vices conduisent à s'avilir moralement, et à ne plus se considérer que comme un objet¹⁵⁵, et conduisent l'homme à se mépriser lui-même. Au contraire, les refouler est la marque du respect pour soi-même en tant qu'être uniquement moral (et non *aussi* gouverné par des fins empiriques), et "la vertu qui s'oppose à tous ces vices pourrait s'appeler *honneur* (*honestas interna justum sui aestimii*)." (*Vertu*, §4.)

Ces vices sont : le MENSONGE, l'AVARICE, et la FAUSSE HUMILITÉ. Le vice qui entraîne la plus grande transgression du devoir envers soi en tant

153. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, 430.

154. *Doctrine de la Vertu*, §4, pp. 92-93.

155. Notamment pour ce qui est du mensonge.

qu'être uniquement moral est le mensonge ; celui qui porte atteinte le plus gravement à l'estimation morale de soi-même (respect pour sa propre personne morale) est la *fausse humilité morale* (*humilitas spuria*).

Le mensonge est la fausseté décidée dans l'expression de ses pensées, mais ne cause aucun dommage évident à l'intégrité ou aux possessions d'autrui. Cependant le mensonge est considéré comme la plus grande transgression du devoir de l'homme *envers lui même* en tant qu'être moral, parce que

Pour être jugé condamnable, il n'est pas nécessaire que le mensonge (au sens éthique du terme), en tant que fausseté préméditée, soit *nuisible* à autrui.¹⁵⁶

En effet, le mensonge n'intéresse pas tant le droit d'autrui que la conscience du menteur. Le dommage qui peut s'ensuivre du mensonge ne constitue pas l'élément propre de ce vice, qui est plutôt dans le fait de tromper volontairement et d'infléchir ses paroles dans une direction contraire à la vérité. Or ceci est contraire à la finalité naturelle de la faculté de *communication*, la parole. La communication entre les hommes se fie à la *vérité* dans les déclarations, qu'on appelle en général *bonne foi*. C'est donc en tant qu'il est contraire à la possibilité de la communication des pensées, finalité de la parole, que le mensonge est un vice opposé à un devoir envers soi-même, et non pas envers autrui¹⁵⁷. Au premier abord, le mensonge, en tant qu'il lèse autrui ou le trompe, semble essentiellement transgresser la forme d'un devoir envers les autres hommes d'exprimer avec vérité ses pensées. Mais l'acte du mensonge concerne principalement le retournement en soi-même du sens de ses pensées propres et l'inversion de la finalité de l'être raisonnable en nous.

Comme être moral (*homo noumenon*) l'homme ne peut se servir de soi en tant qu'être physique (*homo phaenomenon*) comme simple moyen physique (machine à paroles), non lié à la fin interne (la communication des pensées), mais il est soumis au contraire à la condition de s'accorder avec lui-même dans la déclaration (*declaratio*) de celle-ci et il est obligé envers lui-même à la *vérité*.¹⁵⁸

Aussi, le mensonge est-il d'abord abandon de la dignité humaine (en tant que l'homme se sert de soi comme d'un simple moyen physique, comme

156. *Doctrine de la Vertu*, §9, p. 104.

157. "Ne pas mentir" entre dans la catégorie des devoirs envers soi-même que l'on tient pour des devoirs envers les autres hommes. Voir le *chapitre épisodique* du Livre I de la Première partie de la *Doctrine de la Vertu : De l'amphibolie des concepts de la réflexion moraux : tenir pour un devoir envers les autres hommes ce qui est un devoir de l'homme envers soi*.

158. *Doctrine de la Vertu*, §9, p. 104.

d'une machine à paroles) et ensuite (ce qui est plus grave) *négarion* de celle-ci. En effet,

Un homme qui ne croit pas à ce qu'il dit à un autre (même s'il s'agit d'une personne idéale) a encore moins de valeur que s'il n'était qu'une simple chose.¹⁵⁹

La chose est quelque chose de réel et de donné, on peut en faire usage ; or le mensonge dissout complètement l'usage de la parole et la confiance dans la communication. C'est pourquoi il anéantit l'usage de l'interhumain, et avec lui la dignité humaine du menteur. Ceci montre clairement que le mensonge est une affaire intérieure de l'homme avec lui-même, avant de porter atteinte au droit d'autrui, conséquence secondaire. Et tendre à une fin par le biais du mensonge¹⁶⁰ "est un crime de l'homme envers sa propre personne et une indignité qui le rend méprisable à ses propres yeux." (*Vertu*, §9.) Ce qui se passe à l'intérieur du menteur le rend lui-même méprisable à ses propres yeux ! Voilà qui est contraire au respect de soi-même, en tant qu'être *simplement* moral. Ce qui porte encore plus atteinte au respect de soi-même, c'est le mensonge que l'on dirige contre soi-même, le MENSONGE INTÉRIEUR. Quoiqu'il soit impossible et contradictoire (il semblerait qu'il faille supposer en nous-même une seconde personne que l'on ait l'intention de tromper) il n'en existe pas moins. Par exemple :

L'homme se ment à lui-même lorsqu'il feint de croire à un futur juge du monde, [...], afin d'obtenir en tout cas sa faveur. Il se ment encore à lui-même lorsque, sans douter de ce juge, il se flatte d'obéir à sa loi par respect intérieur, alors qu'il ne sent en lui d'autre mobile que la crainte devant le châtement.¹⁶¹

Le mensonge intérieur prend la forme d'une tromperie sur les mobiles de l'action, et dénature complètement jusqu'au *respect générateur*, le respect pour la loi. D'autre part, il favorise l'indulgence à l'égard de soi-même, et protège l'amour-propre dans la confession de la conscience devant son juge intérieur.

Ce manque de pureté dans les jugements que l'on porte immoralement sur soi mérite le blâme le plus rigoureux.¹⁶²

159. *ibid.*, pp. 103-104. "Au point de vue ontologique, l'homme qui ment a moins de valeur que l'animal, que la chose même ; les choses *sont* ce qu'elles *sont*. L'homme qui ment est moins qu'une chose ; il n'est pas – il *apparaît* seulement." (Commentaire d'A. Philonenko de cette assertion (étonnante !) de Kant. *Réflexions sur l'Éducation*, note 141).

160. Kant écrit que "l'on peut même en mentant se proposer une fin bonne" pour insister sur cette idée que le mensonge viole surtout le respect de l'homme pour lui-même.

161. *Doctrine de la Vertu*, §9, p. 104.

162. *Doctrine de la Vertu*, §9, p. 105.

C'est à partir d'une telle corruption dans le jugement que s'étend le fléau du défaut de véracité. Ne pourrait-on pas ajouter que cette corruption du jugement engendre aussi la présomption, en même temps qu'elle gâte l'amour-propre¹⁶³ ? Le vice du mensonge intérieur mérite donc à ce titre l'appellation de "plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même considéré comme être *simplement* moral", puisqu'il favorise aussi l'immoralité, potentiellement le non-respect de la loi (*présomption morale*). Finalement, le mensonge porte atteinte au respect d'autrui (ce qui est inessentiel), porte atteinte au respect envers soi-même (il est la "négation de la dignité humaine") et porte atteinte (potentiellement) au respect pour la loi. Le mensonge attire le mépris sur deux tableaux : de la part des autres hommes et de la part de son auteur lui-même :

Le mensonge fait de l'homme un objet de mépris général et est le moyen par lequel il s'ôte à ses propres yeux le respect et la confiance que chacun devrait avoir pour soi-même.¹⁶⁴

Le menteur est méprisé ?

C'est que le déshonneur (être un objet de mépris moral) qui l'accompagne, accompagne aussi le menteur comme son ombre.¹⁶⁵

La fausse humilité morale est ce vice par lequel on renonce à toute prétention morale de son être ; Kant l'appelle aussi *bassesse morale*. Quelle est la vertu qui est détournée par ce vice ? Est-ce l'HUMILITÉ dans la comparaison de soi avec d'autres hommes ? Dire que l'humilité consiste à moins s'apprécier qu'autrui est absurde. Car cette dépréciation de sa valeur en comparaison de celle d'autrui est bien plutôt de l'*ambition* (*ambitio*), "et l'ambition est tout à fait contraire au devoir envers les autres hommes." (*Vertu*, §11.) Plus grave, une telle humilité entraîne avec elle un rabaissement de sa propre valeur morale (afin d'acquiescer d'autrui des faveurs par la flatterie ou l'hypocrisie) ; elle est donc, en tant que négation de la dignité de sa personne, contraire au devoir envers soi-même.

On éveille l'envie en conduisant un enfant à s'estimer d'après la valeur des autres [...]. Dire que l'humilité consiste à moins s'apprécier qu'autrui est très absurde. – Vois comme tel ou tel enfant se conduit ! etc. ; de tels propos n'engendrent qu'une manière de penser très dépourvue de noblesse. Si l'homme estime sa valeur d'après les autres il cherche ou bien à s'élever au-dessus d'eux, ou bien à rabaisser la valeur d'autrui.¹⁶⁶

163. L'amour-propre et la présomption sont les deux penchants auxquels porte préjudice la loi morale. Voir I, §5.

164. *Réflexions sur l'Éducation*, p. 137.

165. *Doctrine de la Vertu*, §9, p. 103.

166. *Réflexions sur l'Éducation*, pp. 139-140.

Le respect d'autrui est clairement atteint et menacé, si l'homme s'estime hypocritement en dessous des autres. Mais aussi, ce vice de fausse humilité atteint l'homme dans sa dignité morale, et contredit le devoir parfait qu'il a envers lui-même de s'estimer sans fausseté à la mesure de son élévation morale. Comme le mensonge, la fausse humilité morale concerne surtout l'agent qui en fait acte, et le rabaisse en tant qu'être purement moral. Dans tous les cas, il semble indigne d'un homme de s'humilier et de se courber devant un autre homme, *parce qu'il renonce par là à l'estimation morale de soi-même.*

Les hautes marques de respect dans les paroles et dans les manières, même à l'égard d'un homme qui n'a pas d'autorité dans la constitution civile, – les révérences, les compliments, les phrases de cour qui indiquent avec une pointilleuse exactitude la différence des états, mais qui n'ont rien à voir avec la politesse (qui est nécessaire même entre des personnes qui s'estiment également) – le Toi, le Lui, le Vous, le Très-Noble, le Très-Haut, le Très noble et Très haut, l'Excellence (*ohe jam satis est !*) dans la manière de s'adresser aux gens, – pédanterie en laquelle les Allemands ont été plus loin que tous

les autres peuples (exception faite peut-être des castes indiennes) – est-ce que tout cela n'est pas la preuve d'un penchant à la fausse humilité très répandu entre les hommes ?¹⁶⁷

En vérité, puisque la servilité caractérise toute attitude par laquelle nous traitons notre propre personne simplement comme un moyen pour gagner la faveur d'autrui, elle désavoue en conséquence le respect que nous devrions avoir pour nous-mêmes¹⁶⁸. Cette servilité mérite bien le nom de *bassesse morale*. Préserver le respect pour soi-même en tant qu'être simplement moral demande de ne jamais se laisser utiliser (à l'extrême limite de devenir l'esclave de quelqu'un) par les autres hommes, ni de tolérer que son droit soit foulé aux pieds, ni encore d'être parasite ou flatteur. *S'abaisser dans ses rapports avec les autres hommes est principalement une transgression du devoir de se respecter soi-même en tant qu'être investi d'une dignité morale.*

En quoi consiste l'humilité morale ? L'homme, considéré comme *personne*, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, est élevé au-dessus de tout prix : comme fin en soi, il possède une *dignité*, valeur intrinsèquement *morale*,

par laquelle il force au *respect* de lui-même toutes les autres créatures raisonnables et qui lui permet de se mesurer avec toute créature de cette espèce et de s'estimer sur le pied d'égalité. L'humanité qui réside en sa personne est l'objet d'un respect qu'il peut exiger de tout autre homme ; mais il ne doit pas non plus s'en priver.¹⁶⁹

L'homme peut donc et DOIT S'ESTIMER quant à sa dignité morale (ceci est un devoir de vertu) et cette *estime de soi* est un devoir de l'homme envers lui-même. Telle est l'expression du respect pour soi-même en tant qu'être seulement moral, et la seule humilité qui s'accorde vraiment avec cette estimation de soi-même, à la différence de la fausse humilité morale qui engendre plutôt le mépris moral de soi-même, c'est la conscience de son peu de valeur morale *en comparaison avec la loi*, ou *humilité morale*¹⁷⁰. C'est pourquoi,

167. *Doctrine de la Vertu*, §12, p. 111.

168. "Kant's discussion of servility reflects again his protest against the class consciousness of eighteenth-century Germany." R.J. SULLIVAN, *Kant's moral theory*, p. 201.

169. *Doctrine de la Vertu*, §11, p. 109.

170. On comprend maintenant que la *bassesse morale* soit un vice qui déplace le contenu de l'humilité véritablement morale ; elle fait de l'humilité intelligible de la raison devant la personne d'autrui, et du respect pour la loi, une humilité comparative fondée sur des caractères sensibles de l'homme, et un respect de façade devant les autres hommes. Le respect n'est-il pas un sentiment moral pur ? La *bassesse morale* provoque une double dégradation du sentiment de respect.

D'une comparaison sincère et exacte de soi avec la loi morale (dans sa sainteté et sa rigueur) doit découler immanquablement la véritable humilité, mais du fait que nous sommes capables d'une telle législation intérieure, de telle sorte que l'homme (physique) se sent contraint de respecter l'homme (moral) en sa propre personne, découle aussi le sentiment de notre *élévation* et la suprême estimation de soi comme sentiment de notre valeur interne (*valor*), qui met l'homme au-dessus de tout prix, parce qu'il possède une dignité inaliénable (*dignitas interna*), qui inspire à l'homme du respect (*reverentia*) envers lui-même.¹⁷¹

Opposée à notre valeur empirique jugée en fonction de celle des autres, et à notre fausse humilité dans l'appréciation de nous-mêmes en comparaison avec autrui, qui n'engendre qu'ambition et hypocrisie, la valeur que nous possédons en tant qu'être *simplement* moral est une valeur interne sans différences de degré, qui élève tout homme au-dessus de sa détermination empirique, et le sentiment de notre valeur morale, ou humilité morale, est pur de comparaison et de fausseté, est simple et universel sentiment de respect moral de soi-même¹⁷².

d. Le tribunal intérieur (LA CONSCIENCE).

L'homme est tenu en respect par sa conscience, qui lui représente toujours la contrainte du devoir. Il est investi du devoir de se juger lui-même comme ayant ou non agi comme l'ordonnait son devoir, c'est pourquoi la conscience humaine conçoit un *autre* qu'elle-même, en l'homme même, un *tribunal intérieur*. Ai-je menti ? Ai-je été faussement humble devant autrui ? La justice intérieure dans ma conscience morale en décidera. C'est l'homme nouménal qui est l'accusateur de l'homme phénoménal. Je ne peux me concevoir comme double moi qu'en raison de ma double nature d'être raisonnable et d'être sensible, et la partie de ce moi qui m'accuse et me juge me tient dans la crainte de sa sentence.

Tout homme a une conscience et se trouve observé, menacé, de manière générale tenu en respect (respect lié à la crainte) par un juge intérieur et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose de forgé (arbitrairement) par lui-même, mais elle est inhérente à son être.¹⁷³

A l'inverse du respect pour moi-même comme être simplement moral, qui m'apporte le sentiment de mon élévation et cautionne ma dignité morale, le

171. *Doctrine de la Vertu*, §11, p. 110.

172. Kant a très bien compris que la comparaison avec autrui vicie toutes nos estimations ; tels sont les "sophismes de l'amour-propre" et la "dialectique naturelle" qu'ils font de toute humilité une fausse humilité camouflée, de tout respect un respect hypocrite. La véritable humilité morale nous *débarasse* de ces vices ; une *estimation non comparative* éclaire nos rapports avec les autres hommes d'une *lumière morale*.

173. *Doctrine de la Vertu*, §13, pp. 112-113

respect pour moi-même comme juge naturel de mes actions me représente le danger de m'abaisser à mes propres yeux. Et le jugement de ma raison, bien qu'il n'ait aucune causalité sur mes actions futures, n'en poursuit pas moins à jamais ma conscience morale.

Une fois la cause entendue, le juge intérieur, comme personne *détenant la puissance*, prononce la sentence sur le bonheur ou la misère, comme conséquences morales de l'action ; mais en cette qualité nous ne pouvons par notre raison poursuivre la puissance de ce juge interne (comme maître du monde), et nous ne pouvons que respecter son *jubeo* ou *veto* inconditionné.¹⁷⁴

La sentence ne produit jamais dans la conscience de l'homme quelque chose de positif ; qu'elle l'absolve ou qu'elle le condamne (dans le premier cas elle ne peut jamais décréter une récompense, mais seulement procurer le *contentement de soi-même* (cf I.) : la sentence n'est qu'un apaisement négatif ; dans le second cas la sentence produit dans l'homme la *mauvaise conscience*), elle agit négativement sur sa conscience¹⁷⁵. Ainsi, la conscience morale nous tient en respect par la peur de "cette humiliation devant le tribunal intérieur" (*CRP*, p. 162.), car

Avec tous nos efforts, nous ne pouvons cependant, dans notre jugement nous dégager totalement de la raison.¹⁷⁶

Et si nous agissons contrairement au respect de la moralité en nous, elle nous fera comprendre que "nous devrions paraître inévitablement à nos propres yeux comme des hommes sans valeur, abjects." (*ibid.*) Le tribunal intérieur prononce toujours les sentences négatives qui nous conduisent à nous *mépriser* nous-mêmes. La conscience morale décide donc du respect ou du mépris que nous nous vouons à nous-mêmes ; nous ne nous respectons nous-mêmes que si le tribunal intérieur n'émet pas de condamnation à l'égard de nos actions.

e. Se connaître et se respecter.

Qu'est-ce qu'apporte la connaissance en soi-même d'une conscience morale, comme juge naturel de soi-même ? S'il y a commandement concernant *tous* les devoirs envers soi-même, dit Kant, ce commandement est le suivant : *connais-toi toi-même*, c'est-à-dire analyse-toi, sonde-toi, mais non quant à tes aptitudes physiques : quant à ta perfection morale. Sache qui tu

174. *Doctrine de la Vertu*, §13, p. 113.

175. Les devoirs envers soi-même sont généralement négatifs : ne pas céder à l'intempérance, ne pas mentir, etc. Il en est de même pour le devoir de l'homme envers lui-même comme juge naturel de lui-même.

176. *Critique de la Raison Pratique*, p. 162.

es moralement, quels sont tes mobiles, pour apprendre à mieux te respecter toi-même en respectant la personne humaine en toi, tel est le premier commandement du devoir envers soi-même. La connaissance de soi-même est le chemin qui mène à la sagesse humaine, comme reconnaissance de la moralité en soi-même.

En effet la sagesse qui consiste dans l'accord de la volonté d'un être avec sa fin ultime, exige de l'homme tout d'abord qu'il balaye ces obstacles intérieurs (ceux de la mauvaise volonté qu'il porte en lui) et qu'ensuite il travaille au développement des dispositions originelles inaliénables d'une bonne volonté cachée en lui.¹⁷⁷

C'est pourquoi cette connaissance morale de soi nous apportera l'impartialité dans l'appréciation de nous-mêmes en comparaison avec la loi morale, et la sincérité dans l'aveu que l'on fait de sa valeur, en quoi consiste la véritable *humilité morale*. Se connaître, c'est s'estimer, et s'estimer avec sagesse en banissant d'abord "le mépris *fanatique* de soi-même comme homme (de toute l'espèce) en général." (*Vertu*, §15.) La sagesse kantienne n'obscurcit pas l'homme d'un misérabilisme cosmique ; selon la connaissance qu'a l'homme de lui-même, il doit considérer avec admiration la sublimité de sa destination morale¹⁷⁸. *L'humanité est en lui principe de respect*, pour lui-même et pour la personne morale d'autrui. Aussi la connaissance des sentences et des jugements prononcés par le tribunal intérieur, ou encore la connaissance de soi et de ses défauts, de tous ses manquements au devoir, ne peut et ne doit porter de l'ombre sur le respect des personnes humaines, ou respect de l'humanité dans l'homme.

Il peut bien se faire qu'en raison de l'excellente disposition au bien qui se trouve en l'homme et qui rend l'homme digne de respect, se juge lui-même méprisable l'homme qui agit contrairement à cette disposition, mais ce mépris ne peut porter que sur tel ou tel homme et jamais sur l'humanité.¹⁷⁹

Je ne puis refuser à l'homme fondamentalement vicieux ce respect pour l'humanité dans sa personne. Sur ce respect inamovible et la connaissance qu'en ont en eux les hommes sont basées les lois qui promulguent des châtiments qui ne rabaissent pas l'homme à l'état de chose ou de bête sauvage, châtiments dont on a évincé toute barbarie cruelle¹⁸⁰. (Voir : *Vertu*, §39.)

177. *Doctrine de la Vertu*, §14, p. 116.

178. La *conclusion* de la *Critique de la Raison Pratique* commence par cette phrase : "Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi*."

179. *Doctrine de la Vertu*, §15, p. 116.

180. "En tout châtiment, il y a quelque chose qui blesse (à bon droit) le sentiment qu'a l'inculpé de son honneur." *Doctrine du Droit*, §62, 6, p. 638.

§5. DEVOIRS IMPARFAITS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

Les devoirs imparfaits de l'homme envers lui-même sont d'obligation *large*. Ils viennent en seconde position, après les devoirs parfaits de l'homme envers lui-même, qui sont, eux restrictifs, négatifs. Ils se divisent en devoirs imparfaits de l'homme envers lui-même en tant qu'être naturel et en tant qu'être simplement moral.

Le développement et l'augmentation de sa *perfection naturelle* entre dans la catégorie des fins qui sont en même temps des devoirs, c'est-à-dire : travailler à la culture de ses facultés est un devoir de vertu. Il n'est point question de l'*avantage*, que peut procurer à l'homme la culture de ses facultés,

mais c'est un *commandement* de la raison moralement pratique et c'est un *devoir* de l'homme envers lui-même que de cultiver ses facultés et que d'être au point de vue pragmatique un homme propre à la fin de son existence.¹⁸¹

Autrement dit, l'homme peut préférer cultiver en lui les facultés corporelles ou les facultés spirituelles, mais ce qui compte, c'est que cette culture le rende apte à sa nature d'être moral. L'attention durable consacrée à l'animal en l'homme, ou à la spiritualité en lui, n'est un devoir de l'homme envers lui-même qu'en tant que ce devoir propose en même temps une fin : actualiser dans l'homme la dignité de l'humanité.

C'est un devoir de l'homme envers lui-même que d'être un membre utile du monde, car cela appartient aussi à la dignité de l'humanité dans sa personne propre à laquelle il ne doit pas déroger.¹⁸²

Renoncer à la culture de ses facultés corporelles et spirituelles, de même que renoncer à exercer un travail, abaisse l'homme dans sa dignité. Exercer, c'est se rendre digne. Mais aussi : se cultiver, c'est respecter ses facultés naturelles et le besoin qu'elles ont d'un développement et d'un entretien constant, en les conduisant vers la perfection¹⁸³ qui leur est propre. Toutefois, le devoir large quant à l'augmentation de sa *perfection naturelle*, au point de vue simplement pragmatique, n'est pas *motivé* par l'attention que l'on porte à l'être sensible en soi, ou par le respect de ses facultés naturelles, mais par le besoin d'exprimer en soi la dignité de l'humanité et de la préserver. Cultiver ses facultés rationnelles prépare et favorise l'accroissement de sa perfection morale, dans une perspective simplement morale.

181. *Doctrine de la Vertu*, §19, p. 121.

182. *Doctrine de la Vertu*, §20, p. 122.

183. C'est un devoir strict envers soi-même que de ne pas laisser en friche ses talents naturels, *large* que de les porter à leur degré de perfection propre. En effet, personne ne peut *vouloir* que la maxime de la négligence du travail dans l'aisance matérielle soit universalisée : c'est le troisième exemple d'application de l'Impératif Catégorique, dans la deuxième section des *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*.

La *pureté* de l'intention morale constitue la fin ultime des devoirs de vertu envers nous-mêmes. Le respect pour soi-même revient dans le respect pour la loi : notre perfection morale sera réalisée quand nous aurons accueilli définitivement la loi morale comme unique mobile pour notre raison, sans mélange avec les intérêts et les fins du monde sensible. Nous y parviendrons par la *culture de la moralité en nous*, car la plus grande perfection de l'homme est sa perfection morale, qui consiste à faire son devoir et à le faire *par devoir*, c'est-à-dire à placer dans la loi seule le mobile de l'action.

La loi ne commande pas cette action intérieure à l'âme humaine elle-même, mais simplement la maxime de l'action, de travailler de tout notre pouvoir à ce que pour toutes les actions conformes au devoir l'idée du devoir considérée en elle-même soit un mobile suffisant.¹⁸⁴

Mais les profondeurs du cœur humain sont insondables. Qui se connaît assez pour savoir, quand il ressent une tendance à observer le devoir, si cette tendance procède toute entière de la représentation de la loi ? Il ne peut y avoir, en ce qui concerne la perfection morale, qu'une foule de vertus de nature différente qui se proposent de réaliser cette fin (la perfection morale).

Or une somme de vertus dont la connaissance de nous-mêmes ne nous permet pas d'apercevoir la perfection ou le défaut, ne peut rien fonder d'autre que le devoir imparfait d'être parfait.¹⁸⁵

Le devoir de se rendre moralement parfait, dont la formule, attenante aux fins que peut proposer la loi morale, s'exprime simplement par ce commandement d'obligation large : "Soyez parfaits", n'offre à l'homme que la possibilité de progresser d'une perfection à une autre.

"Mais il y a toutefois quelque vertu et quelque mérite en celui qui y tend".¹⁸⁶

Quel mérite ? L'homme qui tend vers la perfection morale *se soucie peu* de son mérite¹⁸⁷. Son mérite est *virtuel*¹⁸⁸.

§6. *Remarque spéculative.*

184. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*. VIII. b. p. 64.

185. *Doctrine de la Vertu*, §22, p. 123.

186. *Doctrine de la Vertu*, §21, p. 122.

187. On peut rapprocher cette *noblesse morale* de la véritable humilité morale. L'homme qui est humble au fond de lui-même est moralement humble en ce sens : il *se soucie guère* de la comparaison avec autrui.

188. C'est pour cette raison que Kant écrit entre guillemets qu'il y a en celui qui tend vers la perfection morale quelque mérite. Le respect pour la loi ne s'apparente absolument pas au respect pour un maître ou pour une autorité supérieure qui délivre des appréciations, et décerne des honneurs méritoires. Le "mérite" ici est complètement inessentiel. Il n'est que *virtuel*.

Tous les devoirs envers soi-même ont-ils pour générateur ce qu'on placerait en premier et qu'on appellerait *respect pour soi-même*, estimation de soi-même ? D'après l'étude que nous venons de mener, tous les vices qui sont opposés au devoir parfait que l'homme a envers lui-même en tant qu'être animal (parmi lesquels le suicide est le plus grave, la souillure de soi-même par la volupté contre nature le plus dégradant) et ceux qui sont opposés au devoir parfait que l'homme a envers lui-même en tant qu'être *simplement* moral (le mensonge constituant la plus grave transgression du devoir parfait de l'homme envers lui-même, la fausse humilité étant le vice qui dénature la juste estimation morale de soi-même) sont tous des vices qui développent le culte d'un mauvais principe à l'égard du respect que l'homme *devrait* porter à sa nature corporelle et à sa nature rationnelle ; l'intuition spéculative qui sous-tend l'exposition des devoirs parfaits envers soi-même serait donc la suivante : "l'homme a le devoir de se respecter lui-même, en tant qu'être naturel et en tant qu'être *simplement* moral" ; de cette proposition (que Kant n'énonce pas) découleraient comme corollaires : "le mensonge est un vice, car par le mensonge, l'homme se rend méprisable à ses propres yeux", "le suicide est un crime, parce que...", etc. "*Mais l'on ne peut dire que l'homme possède un devoir de respect envers lui-même*"¹⁸⁹. Le concept d'un devoir de respect, d'un point de vue purement spéculatif, est contradictoire en lui-même¹⁹⁰ :

Le respect [...] n'est pas un jugement sur un objet qu'il serait de notre devoir de réaliser ou de favoriser. En effet, considéré comme devoir, il ne pourrait être représenté que par le *respect* que nous aurions pour lui. Avoir un devoir envers le respect signifierait donc faire du devoir lui-même un devoir.¹⁹¹

On ne peut pas faire ricocher à l'infini le respect sur le devoir. Si j'admettais qu'il existe un *devoir de respect*, alors je dirais : "Je dois respecter mon devoir."¹⁹² Un tel "*je dois*" étant un devoir (en l'occurrence, ce malencontreux *devoir de respect* que l'on vient d'admettre) et le respect s'appliquant à mon devoir (c'est l'acquis du chapitre III de l'*Analytique de la Raison Pure Pratique*), j'en viendrais à dire : "Je dois respecter mon devoir de respecter mon devoir" ; et ainsi de suite à l'infini. Que deviendrait le devoir ?

189. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, XII. d. p. 74. L'alinéa est intitulé "Du respect".

190. Appartiennent donc aux concepts contradictoires en eux-mêmes : le devoir de faire quelque chose *volontiers* sous l'effet du commandement moral (analysé dans le chapitre 1, §14), le devoir de respect, et le devoir d'amour (cf *infra*).

191. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, XII. d. p. 74.

192. Dire : "*je dois* respecter mon *devoir*" signifie donc faire du devoir lui-même un devoir, comme le remarque Kant, qui s'en tient à cette première conséquence absurde pour évacuer le concept d'un *devoir de respect*.

Que deviendrait le respect ? Cette conséquence est complètement absurde. Donc le devoir ne s'applique pas au respect.

C'est pourquoi en disant que l'homme a pour *devoir de s'estimer lui-même*, on s'exprime improprement et l'on devrait bien plutôt dire que la loi qui est en lui lui arrache inévitablement du *respect* pour son propre être, et ce sentiment (qui est *sui generis*) est le fondement de certains devoirs, c'est-à-dire de certaines actions, qui peuvent s'accorder avec le devoir envers soi-même.¹⁹³

L'homme n'a pas le devoir de se respecter lui-même, au sens strict du terme devoir. Ce n'est que la loi morale qui lui arrache du respect pour lui-même : la loi morale est première et engendre aussi bien le respect pour elle que le respect de l'homme pour lui-même. Ou plutôt, comme

[Le respect] est un sentiment *sui generis*,¹⁹⁴

il ne naît pas de la loi morale (ce sentiment est présent dans notre faculté sensible) mais se découvre un nouvel objet : l'homme lui-même, à la lumière de la loi morale. La loi morale arrache le respect pour l'humanité, le force à jour. Alors, en second lieu, le respect de soi-même comme résultat de l'action de la loi sur notre raison, sur notre conscience humaine, peut être pris comme fondement (non comme principe, c'est-à-dire : pas sous la forme d'une nécessité propositionnelle) de certains devoirs qui peuvent s'accorder avec le devoir envers soi-même. La bonne intuition spéculative est donc : *les devoirs parfaits de l'homme envers lui-même s'accordent avec le fait de prendre pour leur fondement le respect de soi-même.*

§7. *Le respect pour autrui.* La division des devoirs envers autrui.

Nos devoirs envers les autres hommes *simplement considérés comme hommes* se divisent en devoirs envers autrui, où l'on oblige autrui par le fait de les remplir, et en devoirs dont l'exécution n'a pas pour conséquence une obligation pour autrui. L'accomplissement des premiers devoirs est *méritoire* relativement à autrui, celui des seconds est *obligatoire*. L'*amour* est le sentiment qui accompagne la pratique du devoir méritoire, le *respect* est le sentiment qui accompagne la pratique du devoir obligatoire. L'un et l'autre sentiment peuvent accompagner simultanément la pratique de nos devoirs envers autrui, à un degré différent. Quand l'accomplissement d'un devoir est strictement obligatoire, il ne reste plus rien que le respect d'autrui dans notre sentiment, et qui nous tient à distance d'autrui.

Illustration : le devoir de droit.

193. *Introduction à la Doctrine de la Vertu*, XII. d, p. 74.

194. *ibid.*

Dans la *Doctrine du Droit*, Kant lie le droit à l'habilité à contraindre :

le droit strict peut être représenté comme la possibilité d'une contrainte réciproque parfaite s'accordant avec la liberté de chacun suivant des lois universelles.¹⁹⁵

La liaison identifie rigoureusement le droit à la contrainte ; le respect d'autrui, de ses biens extérieurs, est immédiatement garanti par l'équivalence du droit à la contrainte exercée en acte :

Cette proposition revient à dire que le droit ne peut pas être conçu comme composé de deux éléments, à savoir l'obligation suivant une loi et l'habilité, pour celui qui oblige autrui par son arbitre, à contraindre ce dernier à respecter cette obligation, mais qu'on peut au contraire faire consister le concept de droit dans la possibilité de lier immédiatement la contrainte réciproque universelle à la liberté de chacun.¹⁹⁶

Ainsi, je ne suis obligé de laisser intact le sien extérieur d'autrui que si chacun des autres m'assure en retour que relativement au mien, il se conduira selon le même principe : c'est ce qui émane d'un concept juridique d'obligation extérieure et réciproque des hommes à l'égard de leur sien extérieur. “*Entre dans un état tel que pour chacun, le sien puisse être garanti à l'égard de chaque autre*” (*lex justitiae*)¹⁹⁷.” Les devoirs de droit commandent extérieurement de respecter la propriété d'autrui, dans le sens d'une intégrité non menacée des biens. L'accomplissement d'un tel devoir de droit s'accompagne nécessairement d'un sentiment de respect tout extérieur pour autrui, qui s'applique universellement à tout homme en tant qu'il possède des droits et des biens que personne ne doit fouler aux pieds. Ce respect est immédiatement lié à la contrainte législatrice, c'est pourquoi il est un sentiment qui accompagne la distance nécessaire d'avec les autres hommes, qu'on ne côtoie qu'en tant qu'on ne doit pas porter atteinte à leur intégrité matérielle. Un devoir qui n'est représenté que par des lois, dans un État de Droit, repose pour cette raison sur la réciprocité de la garantie que chacun offre à l'autre : “Personne n'est obligé de se retenir de porter atteinte à la possession d'un autre si celui-ci ne lui donne pas également l'assurance qu'il observera la même retenue à son égard¹⁹⁸.” La doctrine du droit fait intervenir le sentiment de respect d'homme à homme dans la forme la plus extérieure et ambivalente de la réciprocité, au sein des devoirs d'obligation envers la légalité des lois de l'État. Ce n'est qu'à ce stade (la doctrine du droit) et qu'au chapitre du respect pour autrui, qu'on voit émerger chez Kant

195. *Introduction à la Doctrine du Droit*. Titre du §E. p. 480.

196. *ibid.*

197. *Introduction à la Doctrine du Droit*. Division de la doctrine du droit, A, p. 487.

198. *Doctrine du Droit*, §42, p. 574.

un pur respect de légalité, en lequel ni le concept de moralité ni celui de dignité humaine ne viennent conférer à ce sentiment l'intériorité subjective qu'il possède ailleurs¹⁹⁹.

§8. Amour et respect.

Quand nous nous considérons comme membres d'un monde moral, d'un règne des fins en soi, nous sommes soumis aux lois de ce monde (c'est-à-dire : la seule et unique loi morale) un peu comme les corps célestes du monde sensible sont soumis aux lois physiques (c'est-à-dire surtout : la loi de la gravitation universelle). "Suivant l'analogie avec le monde physique, la liaison des êtres raisonnables (sur la Terre) se fait par *attraction* et *répulsion*." (*Vertu*, §24.) Quels sont les principes d'attraction et de répulsion entre les êtres ?

Grâce au principe de l'AMOUR RÉCIPROQUE, les hommes sont portés à se *rapprocher* continuellement les uns des autres ; et grâce à celui du RESPECT, qu'ils se doivent les uns aux autres, à se *tenir à distance* les uns des autres.²⁰⁰

Ainsi l'amour est-il un principe positif, qui ne fonde que des devoirs *larges* envers autrui (travailler au bonheur d'autrui, cultiver la maxime de la bienveillance), tandis que le respect est un principe négatif²⁰¹, qui fonde des devoirs stricts envers autrui (le devoir de ne ravalier aucun homme à être simplement un moyen). Amour et respect sont les deux forces qui équilibrent nos rapports avec les autres hommes.

Si l'une de ces grandes forces morales venait à décliner, alors, si je puis me servir ici des mots de Haller sous un autre rapport, "le néant (de l'immoralité) engloutirait dans son gouffre tout le règne des êtres (moraux) comme une goutte d'eau".²⁰²

Mais cependant, le respect occupe un rôle plus nécessaire dans nos liaisons que l'amour ; de même que la vitesse naturelle dont sont mûs les astres les tient à une distance raisonnable du Soleil, au lieu qu'ils se précipitent sur lui par l'effet de l'attraction gravitationnelle, le respect nous tient dans une

199. Ce respect extérieur donne les hommes comme déjà éloignés les uns des autres. On ne peut pas dire que "grâce au principe du RESPECT qu'ils se doivent les uns aux autres" ils soient portés à "se tenir à distance les uns des autres" (*Vertu*, §24.), puisque le respect de droit ne prend pas sa source du rapprochement des hommes.

200. *Doctrine de la Vertu*, §24, p. 126.

201. Récapitulons : le respect pour la loi morale est le moment positif de l'action de la loi sur le sentiment, qui est d'abord action négative ; le respect pour soi-même fonde négativement les devoirs parfaits envers soi-même ; le respect d'autrui est un principe négatif.

202. *Doctrine de la Vertu*, §24, p. 126.

liaison raisonnable avec l'ensemble de tous les hommes ; “en rapport au devoir d'amour” le respect doit être tenu pour “un devoir *strict*”, tandis que le devoir d'amour “doit être considéré comme un devoir *large*.” (*Vertu*, §25.) L'amour ne doit pas être entendu ici comme un sentiment pathologique, c'est-à-dire comme un amour de la *satisfaction* procurée par la perfection des autres hommes, mais doit être considéré (en tant qu'il est un devoir large) comme une maxime de la *bienveillance* pratique, qui a pour suite la bienfaisance. L'amour ici doit être entendu comme amour *pratique*. Par conséquent, il n'y a pas d'amour que ne précède d'abord un respect inébranlable, dans les rapports pratiques entre les hommes. L'amour pratique *étend* le sentiment de respect.

§9. Du devoir d'amour en particulier.

La maxime de la bienveillance (l'amour pratique de l'homme) est un devoir de tout homme envers les autres. (Voir : *Vertu*, §27.) Kant démontre cette proposition en appelant à la loi morale comme test d'universalisation possible de la maxime. En effet, le rapport moralement pratique envers les hommes est un rapport de ceux-ci dans la représentation de la raison pure, c'est-à-dire un rapport des actions libres suivant des maximes qui se qualifient comme susceptibles d'appartenir à une législation universelle ; ces maximes ne peuvent par conséquent pas être égoïstes²⁰³.

Je veux que chacun montre de la bienveillance (*benevolentiam*) envers moi ; je dois donc moi aussi être bienveillant envers tout autre.²⁰⁴

On souhaiterait bien que tout le monde nous témoigne de l'amour, sans pour autant se forcer à en témoigner à tout le monde (telle est la nature humaine...) ; cependant la seule attitude cohérente avec ce désir c'est d'être bienveillant envers tout autre homme, et cela je *puis* en même temps vouloir que cela devienne une loi universelle de la nature.

[La raison législative] t'*autorise* donc à te montrer bienveillant envers toi-même, sous la condition que tu veuilles aussi le bien de tout autre ; c'est, en effet, ainsi seulement que ta maxime (de la bienveillance) se qualifie comme susceptible d'appartenir à une législation universelle.²⁰⁵

La bienveillance ne doit pas se limiter à être un simple *voeu*, qui est à proprement parler le simple fait de prendre plaisir au bien de tout autre, sans devoir y contribuer soi-même, mais il s'agit “d'une bienveillance active,

203. L'égoïsme est refoulé pour que puisse s'installer dans la raison le sentiment moral pur (le respect pour la loi). Il est tout aussi intempestif dans nos rapports avec les autres hommes, pour que s'établisse la bienveillance réciproque. (*Vertu*, §27.)

204. *Doctrine de la Vertu*, §27, p. 128.

205. *ibid.*

pratique, qui consiste à se proposer comme *fin* le bien et le salut d'autrui (c'est la bienfaisance)." (*Vertu*, §28.) Rappelons que dans l'*Introduction à la Doctrine de la Vertu*, Kant explicite le concept d'une fin qui est en même temps un devoir, sous lequel se rangent *ma perfection propre*, et le *bonheur d'autrui*. Quant à la fin de la bienveillance, il existe un second devoir d'amour envers les autres hommes : "*C'est le devoir de tout homme d'être bienfaisant, c'est-à-dire d'aider selon ses moyens, sans rien espérer pour cela, ceux qui sont dans la misère à retrouver le bonheur.*" (*Vertu*, §30.)²⁰⁶ Cette proposition se démontre aussi en appelant à l'universalisation possible du vouloir. En effet, tout homme qui se trouve dans la misère souhaite d'être aidé par d'autres hommes. Mais s'il déclarait comme sa maxime de ne point vouloir prêter à son tour assistance aux autres lorsqu'ils seront dans la misère, chacun lui refuserait également son assistance ou serait du moins en droit de la lui refuser.

Ainsi la maxime de l'intérêt personnel se contredit elle-même, si on la transforme en loi universelle.²⁰⁷

Seule la maxime de l'intérêt commun, qui consiste à être bienfaisant envers ceux qui sont dans le besoin, est un devoir universel pour les hommes "parce que ceux-ci en tant qu'humains doivent être considérés comme des êtres raisonnables sujets à des besoins et réunis dans une même demeure par la nature afin de s'aider réciproquement." (*Vertu*, §31, p. 131.) La bienfaisance peut-elle passer pour un devoir *méritoire* ?

La faculté d'être bienfaisant, qui dépend des biens de la fortune, est en grande partie la conséquence de la faveur dont jouissent certains hommes, grâce à l'injustice du gouvernement, qui introduit une inégalité des conditions d'existence, qui rend pour les autres la bienveillance nécessaire. Dans de telles circonstances, l'assistance que le riche donne au miséreux mérite-t'elle bien en général le nom de bienfaisance, dont on se rengorge si volontiers en tant que mérite ?²⁰⁸

Le bienfait envers autrui oblige autrui au plus haut point (aussi la bienfaisance entre-t'elle naturellement dans la catégorie des devoirs envers autrui où l'on oblige autrui par le fait de les remplir, suivant le principe de la *division* des devoirs de vertu envers les autres hommes), et c'est à ce niveau

206. Kant se garde bien de faire un devoir pour soi-même de retrouver le bonheur. "Le bonheur personnel, en effet, est une fin propre à tous les hommes (en raison de leur nature), mais cette fin ne peut jamais être regardée comme un devoir, sans que l'on se contredise." Encore une fois, Kant réprime l'égoïsme dans sa démarche spéculative. Ce n'est pas un hasard, lorsqu'il s'agit de la bienfaisance. Cette répression s'impose dans le cas présent, car : "Je ne peux être bienfaisant envers personne si je suis *mes propres concepts* du bonheur." (*Vertu*, §31, *questions casuistiques*.)

207. *Doctrine de la Vertu*, §30, p. 130.

208. *Doctrine de la Vertu*, §31, *questions casuistiques*, p. 131.

que surgissent des difficultés quant au respect réciproque entre l'obligeant et l'obligé. La bienfaisance est un devoir de vertu qu'il est très malaisé de pratiquer.

L'obligé est soumis au devoir de reconnaissance envers son bienfaiteur :

La *reconnaissance* consiste à *honorer* une personne à cause d'un bienfait qu'on en a reçu. Le sentiment, qui est lié à ce jugement, est celui du respect envers le bienfaiteur (celui qui oblige), tandis que le sentiment du bienfaiteur envers celui qui accepte ne peut être considéré que sous le rapport de l'amour.²⁰⁹

La *reconnaissance* est un devoir. "La reconnaissance n'est pas proprement de l'amour de l'obligé en réponse au bienfaiteur, mais du *respect* envers celui-ci." (*Vertu*, §35.) La reconnaissance n'est donc pas simplement une maxime de prudence, qui vise à s'assurer des faveurs régulières de la part du bienfaiteur. Quelle est la difficulté à laquelle s'expose la bienfaisance ? C'est que l'obligé se trouve placé à un degré plus bas que son bienfaiteur. Pourquoi l'*ingratitude* ?

Ne serait-ce pas l'orgueil de ne souffrir personne au-dessus de soi, le déplaisir qui vient de ce que l'on ne peut se mettre sur un pied d'égalité parfait avec le bienfaiteur (en ce qui touche les rapports de devoir), qui est la cause de tant d'ingratitude ?²¹⁰

L'amour-propre de l'obligé est blessé lorsqu'il reçoit un bienfait de la part d'un autre homme ; son orgueil en est exalté, et il fait preuve d'*ingratitude* envers son bienfaiteur. Sous le rapport de la bienfaisance, l'homme a si mauvaise réputation "qu'on ne tient pas pour invraisemblable qu'il soit possible de se faire un ennemi par des bienfaits marqués" (*Vertu*, §36, b.). Comme nous craignons toujours de tomber au rang du protégé par rapport au protecteur, nous nous montrons avarés de reconnaissance envers nos contemporains. Est-ce à dire qu'il existe un droit de haïr le bienfaiteur ? Pour Kant, l'ingratitude est

un vice révoltant l'humanité, non à cause du *dommage* qu'un tel exemple doit en général créer aux autres hommes en les détournant de toute autre bienveillance (car ceux-ci peuvent encore dans une intention purement morale placer dans le dédain de toute récompense pour leur bienfait une valeur interne morale d'autant plus grande), mais parce que l'amour des hommes est ici pour ainsi dire renversé et que le défaut d'amour est transformé de vile façon en droit de haïr celui qui aime.²¹¹

209. *Doctrine de la Vertu*, B, §32, p.132.

210. *Doctrine de la Vertu*, §35, *questions casuistiques*, pp.135-136.

211. *Doctrine de la Vertu*, §36, b, p. 137.

Ce point de vue révèle deux choses : la valeur morale du bienfaiteur sera d'autant plus grande qu'il n'attend aucune récompense (divine, honorifique, ou matérielle) de son bienfait (c'est ce que représente la *moralité* dans le *devoir* de bienfaisance ; il est utile de le remarquer, car ce dénuement dans l'espoir d'une retombée méritoire est l'un des termes à la solution de la difficulté de la bienfaisance) d'une part, et d'autre part, il serait extrêmement détestable de la part de l'obligé d'enfreindre sa dignité humaine et le respect qu'il doit porter à son bienfaiteur, par fierté ou par orgueil, en refusant d'accomplir le plus simplement du monde son devoir de reconnaissance. Les rapports de bienfaisance ont si mauvaise réputation, qu'il paraît difficile d'y apporter une solution morale. Kant l'apporte. C'est le *respect* réciproque des parties engagées qui peut garantir contre les vices prenant racine dans l'amour-propre de chacun. La bienfaisance est un devoir d'amour envers autrui, mais le bienfaiteur se doit de ne pas se laisser aller à oublier que le respect est une condition nécessaire de l'amour. Respecter, dans la position du bienfaiteur, celui qu'on oblige, c'est agir en sa faveur sans le prendre pour moyen (d'augmenter sa vanité, de mériter des honneurs (cf. *FMM*, 398.)), dans la plus grande *simplicité* morale. Alors les conditions sont favorables pour que l'obligé manifeste à l'égard de l'obligeant la *reconnaissance* morale qui est son devoir, et qu'il le respecte sans que l'influence malfaisante de l'amour-propre l'investisse d'un prétendu droit de haïr par ingratitude.

Kant s'exprime admirablement, pour conclure, quant à la réussite qu'offre la solution qu'il apporte à la difficulté de la bienfaisance :

En ce qui concerne *l'intensité* [de la reconnaissance], c'est-à-dire le degré de l'obligation propre à cette vertu, il faut l'estimer d'après l'utilité que l'obligé a retiré du bienfait, et d'après le désintéressement avec lequel ce bienfait lui a été prodigué. Le moindre degré est de rendre au bienfaiteur des services *identiques*, s'il peut les recevoir (s'il est encore vivant), ou, s'il ne le peut, à d'autres hommes. C'est aussi de ne pas considérer un bienfait reçu comme un fardeau dont on aimerait bien être soulagé (parce que celui qui a joui d'une faveur est un degré plus bas que celui qui la lui a accordée et que cela blesse son orgueil), mais d'accepter au contraire l'occasion d'être reconnaissant comme un bienfait moral, c'est-à-dire comme une possibilité donnée de pratiquer cette vertu qui à la *profondeur intime* de l'intention bienveillante lie aussi la *tendresse* de la bienveillance (l'attention portée au moindre degré de celle-ci dans la représentation du devoir) et de cultiver ainsi l'amour de l'humanité.²¹²

“Ne vaudrait-il pas mieux pour le bien du monde en général que toute la moralité des hommes fût limitée aux devoirs de droit, observés cependant avec la plus extrême scrupulosité, et que la bienveillance, en revanche, fût

212. *Doctrine de la Vertu*, §33, p. 133.

comptée parmi les *adiaphora* (choses indifférentes) ?”, se demande Kant dans les questions casuistiques (*Vertu*, §35.). En se limitant aux devoirs de droit, les hommes limiteraient l’extension du respect qu’ils doivent manifester les uns pour les autres à un respect de légalité (respect du *tien* et du *mien* extérieur, respect du bien public). Il n’est pas nécessaire d’évincer de la bienveillance toute forme d’amour, du moment qu’elle est assurée par le respect profond des parties engagées. Si la bienveillance, si le sentiment d’humanité que l’on nomme sympathie, disparaissaient de la vie des hommes, quelles conséquences cela aurait-il sur le bonheur des hommes ? Kant dit qu’on aurait du mal à le prévoir.

Mais à tout le moins en ce cas il manquerait au monde un grand ornement moral, je veux dire l’amour des hommes, qui en lui-même, sans même faire rentrer en ligne de compte les avantages (du bonheur), est nécessaire pour représenter le monde comme un beau tout moral dans sa perfection.²¹³

L’amour pratique est un respect porté à son accomplissement, et passé dans un autre, qui le dépasse *sans* le nier mais en l’incorporant. L’amour de la loi, dit Kant, consiste à accomplir tout à fait *volontiers* son devoir, mais est un degré d’intention morale auquel aucune créature ne peut jamais parvenir ; il faut faire cependant de ce dernier le but constant, bien qu’inaccessible de ses efforts, c’est-à-dire tenter de faire du respect pour la loi un amour de la loi. (Voir *CRP*, p. 88.) Quant au devoir de reconnaissance, Kant affirme encore qu’il ne s’étend pas seulement aux contemporains, mais aux ancêtres aussi, y compris à ceux que l’on peut désigner avec certitude. La reconnaissance se rapproche plus du respect que de l’amour, comme nous l’avons vu à propos de la bienfaisance. Nos ancêtres, nous les respectons d’autant plus qu’ils ont disparu de l’existence,

C’est aussi la raison pour laquelle on tient pour peu convenable de ne pas défendre, autant que possible, les anciens qui peuvent être considérés comme nos maîtres, contre toutes les attaques, les accusations, et le mépris qu’on leur porte ; mais à ce propos c’est pure erreur que de les placer en raison de leur antiquité au-dessus des modernes quant au talent et à la bonne volonté et de mépriser par comparaison tout ce qui est nouveau, comme si le monde s’éloignait toujours davantage de sa perfection originelle suivant des lois de la nature.²¹⁴

La mésestime du talent des modernes entre dans la catégorie du penchant à la fausse humilité ; c’est un vice contraire au respect des autres hommes qui sont nos contemporains, un vice qui porte atteinte à la dignité de l’humanité en général. Défendre les anciens pour forcer l’opinion d’autrui à les

213. *Doctrine de la Vertu*, §35, p. 135.

214. *Doctrine de la Vertu*, §33, p. 133.

respecter, et à s'emplir d'une vénération profonde pour leur vie ou pour leur oeuvre, voilà qui est plus aisé que de s'astreindre à estimer sans bassesse morale le monde contemporain et l'humanité. Il faut lutter contre le vice de la misanthropie directement contraire au respect des hommes.

Le vice le plus directement contraire au devoir d'amour envers les autres hommes est ce que Kant appelle *la joie prise au malheur d'autrui*²¹⁵ ; elle rend manifeste la haine de l'homme et apparaît dans toute sa laideur.

Se réjouir immédiatement de l'existence d'*énormités* qui détruisent le bien du monde universel, voire même souhaiter par conséquent de tels événements, est une haine secrète de l'homme et l'exact contraire de l'amour du prochain, qui nous oblige comme devoir.²¹⁶

De cette joie prise au malheur d'autrui, la plus douce est le *désir de vengeance* ; mais il consiste pour celui qui se croit offensé à se proposer comme fin, avec l'apparence d'un droit, la lésion d'autrui ou sa destruction (meurtre). L'offensé a tellement le sentiment que l'offensant lui manque infiniment de respect, porte infiniment atteinte à ses droits, qu'il croit que le châtement devra être infligé par lui. "Toute action qui lèse le droit d'un homme mérite un châtement, par lequel le crime est *vengé* dans la personne du coupable [...]. Mais le châtement n'est pas un acte de l'autorité privée de l'offensé, mais celui d'un tribunal distinct de lui, qui donne effet aux lois d'un pouvoir supérieur à tous ceux qui y sont soumis." (*Vertu*, §36.) Comment réparer l'offense ? Que doit faire l'autorité civile pour que ne soit pas seulement réparé le *dommage* causé ? "Quel mode et quel degré de châtement la justice publique doit-elle prendre pour principe et pour mesure ?" (*Droit*, 49 E.) Seule la *loi du talion* (*jus talionis*) bien comprise, mais à la barre du tribunal, peut fournir avec précision la qualité et la quantité de la peine.

215. "Celui qui n'est heureux que lorsque cela va mal pour les autres est un *ennemi de l'homme* (un misanthrope au sens pratique)." (*Vertu*, §26.)

216. *Doctrine de la Vertu*, §36, pp. 137-138.

Ainsi par exemple, une amende pour injure verbale n'a aucun rapport avec l'offense, car celui qui a beaucoup d'argent peut bien parfois se permettre cela par plaisir ; mais l'humiliation infligée à l'amour-propre de l'un peut pourtant bien équivaloir à la blessure faite à l'orgueil de l'autre : pourvu par exemple que ce dernier ne soit pas seulement contraint, aux termes du verdict et du droit, de présenter publiquement ses excuses, mais encore de baiser également la main du premier, bien qu'il soit de condition inférieure. Il en serait de même si, pour avoir frappé un citoyen de rang inférieur mais innocent, un privilégié au caractère violent était condamné, outre la réparation d'honneur, à une détention solitaire et pénible ; attendu que par là, outre son confort, c'est encore la vanité du coupable qui serait douloureusement affectée, et ainsi, grâce à cette humiliation, on lui aurait dûment rendu la pareille.²¹⁷

L'offensant doit d'une certaine manière se sentir offensé par la justice civile, pour que l'offense qui porte atteinte à autrui soit réparée en tant que telle. Les enfants jouent assez souvent à s'humilier les uns les autres, à se moquer sérieusement du voisin, et ce jeu peut aller jusqu'à en offenser quelques uns²¹⁸. Dans ses *Réflexions sur l'Éducation*, Kant écrit :

On ne doit permettre en aucune manière qu'un enfant en humilie un autre.²¹⁹

Car c'est en réprimant son penchant à humilier autrui dans sa jeunesse qu'on éduquera l'enfant à ne point commettre d'offenses dans son âge adulte. L'offense est non seulement contraire au devoir de respect envers les autres hommes²²⁰, mais elle pulvérise aussi la bienveillance, qui est un-devoir (*large*) d'amour envers les autres hommes. C'est pourquoi elle est profondément *laide*.²²¹ Ce n'est pas tout. Dans l'éducation pratique des enfants,

On doit chercher à éviter tout orgueil seulement fondé sur les privilèges de la fortune.²²²

Quant à l'enseignement des devoirs envers autrui,

217. *Doctrine du Droit*, 49 E, pp. 602-603.

218. "D'une manière générale Kant écarte de l'éthique tout ce qui peut dépendre de la spontanéité naturelle, "du penchant". A. PHILONENKO. *Introduction critique à la Doctrine de la Vertu*, p. 35.

219. *Réflexions sur l'Éducation*, p. 140.

220. Ceci est un abus de langage...

221. Kant conserve *esthétiquement* l'amour des hommes dans sa doctrine, qu'il qualifie d'"ornement moral", lorsqu'il s'interroge sur la possibilité de compter la bienveillance parmi les *adiaphora*. (cf. *supra*).

222. *Réflexions sur l'Éducation*, p. 140.

On doit inculquer de très bonne heure à l'enfant la vénération et le respect qu'il doit avoir pour le droit des autres et l'on doit veiller à ce qu'il le pratique ; si par exemple un enfant rencontre un autre enfant, qui est pauvre, et l'écarte fièrement du chemin ou de lui-même, lui porte un coup, etc., on ne doit pas lui dire : "Ne fait pas cela, cela fait mal à l'autre ; ait pitié ! c'est un pauvre enfant, etc.", – il faut au contraire le traiter lui-même d'une manière aussi sensible et aussi fière, parce que sa conduite était contraire aux droits de l'humanité.²²³

§10. Des devoirs de vertu envers les autres hommes qui dépendent du respect qui leur est dû.

La délimitation entre les devoirs d'amour et les devoirs de respect n'est pas aussi nette que Kant semble l'affirmer dans les §23 à 25 de la doctrine de la vertu (cf *supra*...). "Il n'est pas douteux que dans une logique éthique kantienne la réduction des devoirs d'amour aux devoirs de respect serait pleinement admissible et bien peu choquante²²⁴." Indispensable à l'amour, le respect fonde d'autant plus un devoir appuyé qu'il doit culminer éthiquement dans l'amour. La distinction entre les devoirs d'amour et de respect est extrêmement mince ; aussi dans l'analyse de la bienveillance, dans la résolution de la difficulté interhumaine de la bienfaisance, et enfin dans la détermination d'un châtement proportionné à l'offense, le respect a toujours été un principe régulateur ou correctif, en vue de la protection des devoirs d'amour. La détermination des devoirs de respect est aisée : elle se fonde essentiellement sur la dignité, conçue comme une qualité dont les hommes se doivent la reconnaissance réciproque ; ce devoir est *strict* ; l'écarter revient à offenser moralement autrui en lui refusant la considération pour sa légitime prétention à la dignité humaine. C'est pourquoi le respect doit se conserver dans l'amour.

Dans le §1, nous avons montré que Kant déduit du respect pour la dignité humaine, acquis de la partie proprement théorique de sa philosophie morale, le respect intersubjectif des hommes entre eux (ce qui éclaire les relations qu'entretiennent entre elles les notions de respect, chez Kant). La proposition la plus importante de la *Doctrine de la Vertu*,

Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et *réci-
proquement* il est obligé au respect envers chacun d'entre eux.²²⁵

aurait du être énoncée dans les premières lignes de la deuxième partie de la *doctrine élémentaire de l'éthique*, puisqu'elle sous-tend toute l'argumentation de Kant sur l'amour.

223. *Réflexions sur l'Éducation*, p. 137.

224. *Introduction critique à la doctrine de la vertu*. A. PHILONENKO. p. 24.

225. *Doctrine de la Vertu*, §38, p. 140.

Ceci dit, quelles sont les obligations qui se rattachent au devoir envers les autres hommes qui dépendent du respect qui leur est dû ? Comment s'introduit *subjectivement* le respect pour autrui ? Quels sont les vices qui sont contraires au respect que l'on doit manifester pour autrui ?

Le respect pour autrui ne va pas sans une certaine *modestie* ou "modération dans ses prétentions en général" (*Vertu*, §37.), et ce au sein seulement des rapports empiriques des hommes entre eux, "c'est-à-dire la limitation volontaire chez un homme de l'amour de soi-même en fonction de l'amour de soi que se portent les hommes." (*ibid.*) Le respect, qu'il soit tourné vers autrui ou déferé à la loi morale, ne peut se déployer dans les sentiments de l'homme que si la forme la plus subjective, orientée vers soi, de légoïsme, est réprimée par la raison, que si toute prétention est durement étouffée.

L'absence de cette *modération*, ou le manque de modestie, est, dans la prétention d'être *aimé* des autres *l'amour-propre* (*philautia*), et dans celle d'en être RESPECTÉ, *l'arrogance* (*arrogantia*).²²⁶

Pour être respecté des autres hommes, il faut se placer à un niveau commun à toute l'humanité, non au-dessus d'eux par la prétention à en être reconnu, respecté, sans manifester *reciproquement* la même reconnaissance, le même respect. *L'orgueil* est la figure caricaturale de la prétention à sens unique, et un vice qui porte infiniment atteinte au devoir de respect envers les autres hommes, car l'orgueilleux tient pour impensable d'estimer autrui (ceci n'entre pas dans la catégorie des choses possibles de son point de vue).

L'orgueil (*superbia* et, comme ce mot l'exprime, la tendance à s'élever toujours plus haut) est une sorte d'ambition (*ambitio*) par laquelle nous demandons des autres hommes qu'en comparaison avec nous ils s'estiment peu eux-mêmes et c'est par conséquent un vice qui contredit le respect auquel chaque homme peut légitimement prétendre.²²⁷

L'orgueilleux exige des autres un respect qu'il leur refuse néanmoins ! On est aux antipodes de la *reciprocité* sur laquelle se fonde la proposition du respect ! Heureusement, l'orgueil est tenu pour une *folie* :

C'est même de l'extravagance, c'est-à-dire un défaut d'intelligence offensant, qui consiste à se servir de moyens, qui doivent produire chez les autres exactement le contraire du but que l'on poursuit (car on retire d'autant plus à l'orgueilleux son respect qu'il se montre plus acharné à l'obtenir).²²⁸

Heureusement pour la reciprocité, les autres hommes refuseront instinctivement d'entrer dans le jeu de l'orgueilleux ! Kant, impitoyable pour ce vice

226. *Doctrine de la Vertu*, §37, p. 140.

227. *Doctrine de la Vertu*, §42, p. 143.

228. *Doctrine de la Vertu*, §42, p. 143.

d'orgueil, aurait encore de la considération pour la fierté, qui est *noble* en tant qu'*amour de l'honneur*, parce qu'elle s'orne de la conviction qu'il ne faut rien abandonner de sa dignité d'homme en comparaison avec les autres, "mais", ajoute-t'il, "on a cependant moins remarqué que l'orgueilleux est toujours au fond de son âme un être ignoble"

car il n'exigerait pas des autres, qu'ils se rabaissent en comparaison avec lui, s'il ne trouvait pas en lui-même qu'il ne lui paraîtrait pas trop dur de ramper à son tour et de renoncer à tout respect d'autrui, au cas où la fortune viendrait à changer pour lui.²²⁹

L'orgueilleux dissout complètement la dignité humaine, car il s'aveugle de sophismes et d'amour-propre, il ne possède aucune logique de réciprocité, et donc aucune intuition du respect pour autrui, et se conduit finalement lui-même à la contradiction acceptée lâchement.

L'analyse que Kant fait de l'orgueil permet de comprendre mieux pourquoi le respect pour autrui est thématiquement autour de la *prétention*. En effet, l'orgueil (ou encore la médisance, la raillerie, cf *infra*) constitue un vice en regard duquel le respect pour autrui est défini comme un devoir négatif, comme un devoir qui inscrira dans la prétention à être estimé des autres la modération indispensable à l'élévation de cette prétention à l'universel. Aussi l'estimation d'autrui que revendique le sujet sera-t'elle tempérée, puis entièrement transformée dans la forme non particularisante du respect des hommes comme découlant d'un principe rationnel universel. Kant, à aucun moment de l'exposition de sa doctrine, n'accepte de traiter d'un respect interhumain fondé sur ce que sont les hommes, sur leur état, sur ce qu'ils font, sur l'impression qu'ils exercent les uns sur les autres. Jamais un tel respect, qu'on pourrait dire "de crainte instinctive", et de "besoin d'être estimé d'autrui", un respect qui se fonde sur le rôle social de chacun, ne pourrait conférer la valeur morale qui se rattache à la dignité humaine, car il est purement pathologique. Le principe rationnel universel dont il est question, et qui engendre le devoir de respecter les autres hommes, c'est le suivant : "l'humanité elle-même est une dignité". Et non une valeur douée de talents infini, estimable pour ses immenses capacités.

229. *ibid.* Il faut comprendre : renoncer à tout respect de la part d'autrui. (Cf traduction Joëlle et Olivier Masson, éditions de La Pléiade).

Kant cite ses sources dans son *Anthropologie* : "Un honnête commerçant, fort raisonnable, me demandait un jour : "Pourquoi l'orgueilleux est-il toujours marqué de bassesse ?" (il avait fait l'expérience que l'homme qui se vantait de sa richesse, gage de sa puissance souveraine dans le monde du commerce, n'avait, dans le déclin ultérieur de sa fortune, aucun scrupule à se faire rampant)." (*Anthropologie*, §85.)

Le *respect* que je porte à autrui, ou qu'un autre peut exiger de moi (*observantia aliis praestanda*), est ainsi la reconnaissance d'une *dignité* (*dignitas*) dans les autres hommes, c'est-à-dire d'une valeur, qui n'a pas de prix, pas d'équivalent, contre lequel l'objet de l'estimation (*aestimii*) pourrait être échangé. – Le mépris consiste à juger une chose comme n'ayant aucune valeur.²³⁰

Le mépris, comme antécédant au respect pour les autres hommes, ne réside pas dans la dénégation à autrui d'une valeur empirique, d'un talent en général, d'expériences profondes, mépris superficiel que celui qui est fondé sur ces appréciations, et qu'on confond souvent, en tant qu'il est un terme de façade, avec le mépris le plus grave qui retire à autrui toute dignité humaine. Il est bien souvent facile d'atténuer ce dernier en le faisant passer hypocritement pour le premier. Mais notre devoir nous ordonne de respecter autrui dans sa partie sensible *uniquement* parce que sa partie rationnelle, la personne humaine en lui, possède de l'humanité, et par cela de la dignité. Nous devons reconnaître pratiquement la dignité de l'humanité en tout autre homme ; et par conséquent, sur nous-mêmes repose un devoir qui se rapporte au respect qui doit être témoigné à tout autre homme.

Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et *reciproquement* il est obligé au respect envers chacun d'entre eux.²³¹

C'est pourquoi "Mépriser les autres (*contemnere*), c'est-à-dire leur refuser le respect dû à tout homme en général, est dans tous les cas contraire au devoir ; en effet ce sont des hommes." (*Vertu*, §39.)

Les devoirs de vertu envers les autres hommes qui dépendent du respect qui leur est dû s'organisent négativement en exprimant qu'on ne doit pas porter atteinte au respect pour autrui en se conduisant de telle ou telle façon.

Les devoirs envers le prochain qui concernent le respect qui lui est dû ne sont exprimés que négativement, c'est-à-dire que ce devoir de vertu n'est exprimé qu'indirectement (par la défense du contraire).²³²

Quelle en est la raison ? L'omission du devoir qui dépend du respect dû aux autres hommes est un *vice* qui offense tout homme, un vice qui lèse tout homme en ce qui touche sa légitime prétention. Cette omission menace toujours le respect dû aux autres hommes, c'est donc qu'il faut s'en prémunir négativement en étouffant les vices qui lui portent atteinte, à savoir l'orgueil, la médisance, et la raillerie²³³. Les devoirs d'amour envers

230. *Doctrine de la Vertu*, §37, p. 140.

231. *Doctrine de la Vertu*, §39, p. 140. C'est la *proposition du respect pour autrui*.

232. *Doctrine de la Vertu*, §41, p. 142.

233. Dans une remarque au §44 de la *Doctrine de la Vertu*, consacré à l'analyse de la *raillerie* (cf *infra*), Kant commence par : "on observera que, sous le titre précédent, on a moins vanté les vertus que blâmé les vices qui leur sont opposés. Cela tient au concept du respect, tel que nous sommes obligés de le témoigner à d'autres hommes, et qui n'est

les autres hommes sont-ils vraiment réductibles aux devoirs de respect ? L'omission d'un devoir (*large*) d'amour est moins grave que l'omission d'un devoir (*strict*) : la calomnie n'est-elle pas beaucoup plus condamnable que l'égoïste richesse ? Entre les devoirs d'amour et les devoirs de respect, même si les premiers ne sont qu'un élargissement du respect porté à autrui, il subsiste une différence dans la gravité dont s'accompagne leur omission.

Ce n'est pas le vice d'orgueil qui porte atteinte à autrui et le blesse moralement. Ce vice est plutôt une incompréhension fondamentale de la prétention universelle et réciproque des hommes au respect se la part des autres hommes. La médisance et la raillerie portent objectivement atteinte au devoir de respect envers les autres hommes : tels sont les deux vices thématés par Kant, qui menacent la dignité de nos rapports avec les autres hommes.

Les propos malveillants (*obstreptatio*) ou la *médisance*, par lesquels Kant entend seulement la tendance immédiate à divulguer, sans dessein particulier, ce qui porte préjudice à la considération d'autrui sont

quelque chose de contraire au respect dû à l'humanité en général, puisque tout scandale donné affaiblit ce respect sur lequel repose le mobile au bien moral et rend autant que possible incrédule à ce sujet.²³⁴

Le penchant à dire du mal d'autrui excite l'incrédulité en la valeur morale de tout autre homme, et finalement, en la valeur morale de l'humanité :

Répandre (propalatio) de propos délibéré une chose qui attaque l'honneur d'autrui [...] revient à diminuer le respect pour l'humanité en général, pour jeter enfin sur notre espèce elle-même les ombres de l'indignité et faire de la misanthropie (dégoût de l'homme) ou du mépris la manière de penser dominante, ou à éteindre son sentiment moral par le spectacle fréquent du vice et par finir à s'y habituer.²³⁵

La médiocrité humaine s'abîme dans la curiosité, l'épiement d'autrui, et finit dans ce gouffre par s'habituer à chercher le mal dans les moeurs de l'humanité. Heureusement,

l'espionnage des moeurs d'autrui (*allotrioepiscopia*) est en lui-même déjà une curiosité offensante de l'humanité, à laquelle chacun a le droit de s'opposer comme à une violation du respect qui lui est dû.²³⁶

Ainsi donc, pour ne pas violer la personne d'autrui, on doit, ajoute Kant, jeter le voile de l'amour des hommes sur les fautes d'autrui, en les adoucissant, en les taisant ; cette retenue dans nos jugements (qui s'exposent, lorsqu'ils sont formulés trop rapidement, à être inconsistants puis niés par

qu'un devoir *négatif*. Je ne suis pas obligé d'*honorer* autrui (simplement considéré comme homme), c'est-à-dire de lui témoigner une haute estime positive."

234. *Doctrine de la Vertu*, §43, p. 144.

235. *ibid.*

236. *ibid.*

des informations nouvelles) peut inciter, par les exemples de respect qu'elle donne, autrui à devenir digne de ce respect.

La raillerie, quand elle n'est que *manie de blâmer superficiellement*, ou *moquerie*, avec cette familiarité entre amis qui consiste à rire de certaines particularités d'un individu, est de la *méchanceté* ou de la *plaisanterie*, qui n'indiquent au fond qu'une règle dictée par la mode.

Mais tourner en ridicule des fautes réelles ou imaginaires, mais comme si elles étaient réelles, dans l'intention de ravir à la personne le respect qui lui est dû, et le penchant à cela, l'esprit *caustique* (*spiritus causticus*), possède en soi quelque chose d'une joie diabolique et est pour cette raison une violation d'autant plus grave du devoir de respect envers les autres hommes.²³⁷

Si l'objet de la raillerie est un objet auquel la raison prend nécessairement un intérêt moral, il serait malvenu de repousser les attaques offensantes en tournant le moqueur en objet de moquerie par légitime défense, mais

il est plus conforme à la dignité de l'objet et au respect pour l'humanité de ne rien opposer à l'attaque ou alors d'opposer une défense menée avec dignité et sérieux.²³⁸

Si la raillerie porte sur le physique d'un être humain, seule une argumentation imprégnée de dignité morale aura le pouvoir d'opposer une résistance au moqueur, qui doit prendre conscience que ses paroles, non contentes d'atteindre lâchement l'intégrité d'un être, portent ombrage à toute l'humanité dans sa relation à son physique.

237. *Doctrine de la Vertu*, §44, p. 145.

238. *Doctrine de la Vertu*, §44, p. 145.

III

LA SUBLIMITÉ DU SENTIMENT MORAL PUR

Seule la descente aux enfers
qu'est la connaissance de soi
ouvre la voie de l'apothéose.

Vertu.

§1. Introduction.

Le respect pour la loi morale n'est pas seulement un sentiment négatif, et selon Kant,

Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.*²³⁹

Cette admiration et cette vénération, à quel objet se vouent-elles ? A la loi morale elle-même ? En termes de *spectacle*, l'espace immense comme ma personnalité morale me tirent dans deux directions opposées quant à l'appréciation de ma valeur. Si le premier spectacle d'une multitude de mondes anéantit mon importance en tant que je suis une *créature animale*, le second, au contraire,

élève infiniment ma valeur, comme celle d'une *intelligence*, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me manifeste une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible.²⁴⁰

et l'objet de ma vénération n'est alors autre que la personnalité morale en moi-même, c'est-à-dire la personne humaine, à la fois principe de respect (pour la loi) et cause de respect (pour l'humanité dans l'homme). La finitude sensible, me représentant dans la connexion avec l'espace et la durée sans limites, me fait porter la vénération et l'admiration sur l'univers infini qui se développe devant ma connaissance ... "à mesure que la réflexion s'y attache", dit Kant, à mesure que la pensée mathématique des Lumières et que la pensée pratique de l'idéalisme transcendantal, font découvrir à l'homme tout l'élargissement de sa condition d'elle, d'être à la fois sensible et raisonnable. Ici, quand les principes ont suivi leur cours rationnel, le sublime

239. *Critique de la Raison Pratique*, p. 173.

240. *ibid.*

entre en scène dans la pensée kantienne, qui invite à la vénération des objets qu'elle analyse.

§2. La personnalité.

Mais pourquoi, au juste, la loi morale en nous nous élève à nos propres yeux, à l'inverse du ciel étoilé, dont l'étendue infinie nous invite à nous rabaisser à nos propres yeux ?

Kant donne le nom de personnalité à la disposition à la moralité.

La disposition à la *personnalité* est l'aptitude à ressentir le respect pour *la loi morale comme mobile suffisant en soi pour l'arbitre*. [...] L'idée de la loi morale seule, avec le respect qui en est inséparable, ne peut être dite convenablement une *disposition* pour la *personnalité* ; elle est la personnalité même (l'Idée de l'humanité considérée de manière toute intellectuelle). Mais le fondement subjectif, pour donner notre adhésion à ce respect comme mobile en nos maximes, semble être une addition à la personnalité et mérite pour cela le nom de disposition au profit de celle-ci.²⁴¹

Aussi la *personnalité* est-elle la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature, et c'est un *pouvoir* pour l'homme qui est en même temps soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personnalité soumet l'homme à une causalité intelligible.

Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis, qu'avec le plus grand respect.²⁴²

Mais alors ce qui élève l'homme à ses propres yeux, et qui relativement à sa plus haute détermination lui fait ressentir une causalité raisonnable, subsiste dans l'idée d'une délivrance à l'égard de toutes les diverses formes de mécontentement qui résultent pour lui de tous ses besoins sensibles, et

Le coeur est soulagé et délivré d'un poids qui l'opprime toujours en secret, quand, par des résolutions pures morales dont on lui présente des exemples, on fait découvrir à l'homme une puissance intérieure qu'il ne connaissait pas bien jusque là, *la liberté intérieure*, c'est-à-dire le pouvoir de se débarrasser de l'importunité violente des penchants de telle façon qu'aucun d'eux, pas même celui qui nous est le plus cher, n'ait d'influence sur une détermination pour laquelle nous devons maintenant employer notre raison.²⁴³

241. *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 39.

242. *Critique de la Raison Pratique*, p. 91.

243. *Critique de la Raison Pratique*, p. 171.

Une *force* est communiquée à l'âme, qu'elle n'espérait pas elle-même, pour s'affranchir de toute dépendance sensible

et pour trouver dans l'indépendance de sa nature intelligible et dans la grandeur d'âme à laquelle elle se voit destinée, une riche compensation pour les sacrifices qu'elle fait.²⁴⁴

Ce n'est donc qu'en tant qu'elle s'affranchit de toute causalité naturelle pour ne laisser influencer sur elle que la causalité de la loi morale que la personnalité humaine mérite d'être dite sublime, et de faire l'objet d'une vénération et d'une admiration toujours nouvelles et toujours croissantes. Le devoir, lui aussi, *n'est sublime qu'à ce titre*. Tel est le sens de la remarquable prosopopée kantienne :

Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même malgré nous la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ?²⁴⁵

Cette origine, ajoute Kant, dont est digne le devoir, ce n'est pas autre chose que la *personnalité*, c'est-à-dire la disposition à éprouver du respect pour la moralité dans la loi, mais qui cependant "ne menace de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et épouvante." Vénération, il n'y a que pour la *destination pratique* de l'homme, qu'en ce qu'elle nous élève à nos propres yeux, en nous forçant à prendre sur nous comme êtres sensibles pour mieux nous affirmer comme êtres raisonnables. Aussi,

La sagesse impénétrable par laquelle nous existons, n'est pas moins digne de vénération pour ce qu'elle nous a refusé que pour ce qu'elle nous a donné en partage.²⁴⁶

Dieu, ou tout être *seulement* raisonnable, en lequel la loi déterminerait *immédiatement* la volonté, n'aurait pas reçu en partage de la nature²⁴⁷ ce

244. *Critique de la Raison Pratique*, p. 162.

245. *Critique de la Raison Pratique*, p. 91.

246. *Critique de la Raison Pratique*, p. 157.

247. "La nature paraît donc ici nous avoir traités seulement à la façon d'une *marâtre*, en nous fournissant une faculté nécessaire à notre but." (*CRP*, p. 156.)

qui fait la sublimité de celle de l'homme, à savoir toute la difficulté pour la raison d'écarter l'influence des penchants sensibles.

Ce thème kantien de la sublimité de notre destination morale, uniquement rattachée à la force de la partie raisonnable pour écarter les inclinations de la partie sensible de l'homme, se retrouve encore dans les propos qu'il tient en qualité d'éducateur moral, quand il traite de l'admirable noblesse des hommes qui se sont manifestés, malgré toutes les circonstances, dignement à la hauteur de leur devoir. Kant écrit d'abord :

Il est fort utile de louer des actions où brillent une intention grande, désintéressée, sympathique et un sentiment d'humanité. Mais il faut moins attirer l'attention sur *l'élévation de l'âme*, qui est très fugitive et passagère, que sur la *soumission du coeur au devoir*, dont on peut attendre une impression plus durable parce qu'elle comporte des principes (tandis que l'élévation de l'âme ne comporte que des agitations).²⁴⁸

Toutefois, dans la présentation à des enfants du caractère d'un homme honnête qui, parmi les calomnieurs, et sans céder ni à la persécution ni à la tentation pécunière, même dans le malheur, refuse d'engager aucun propos malveillant, – Kant ajoute : “sans même avoir un doute !” –, il est certain, en vertu de “cette tendance qu'a la raison d'entrer avec plaisir dans l'examen le plus subtil des questions pratiques qu'on lui propose” (*CRP*, p. 164.), dit Kant en la personne d'éducateur de la jeunesse, que

mon jeune auditeur s'élèvera par degré de la simple approbation à l'admiration, de l'admiration à l'étonnement et enfin à la plus grande vénération et à un vif désir de pouvoir être lui-même un tel homme.²⁴⁹

Quoique

Proposer pour modèles aux enfants des actions nobles, magnanimes, méritoires, avec l'idée de les intéresser à ces actions en leur inspirant de l'enthousiasme, c'est manquer complètement son but.²⁵⁰

,à une époque “où l'on croit, avec des sentiment qui amolissent et gonflent le coeur ou avec des prétentions ambitieuses et orgueilleuses qui flétrissent le coeur plutôt qu'elles ne le fortifient, agir sur l'esprit plus fortement que par la représentation sévère et pure du devoir” (*CRP*, p. 167.), il n'en reste pas moins que, selon Kant, une certaine forme d'*exaltation* morale découle de ce que le devoir, représenté comme sublime et grand, a besoin d'une conviction et d'une certitude subjectives pour s'affirmer définitivement comme vainqueur des inclinations naturelles. Cette exaltation, qui n'est pas de l'enthousiasme, ni encore une agitation de l'âme, transparait quelquefois dans

248. *Critique de la Raison Pratique*, p. 165. (Note de Kant).

249. *Critique de la Raison Pratique*, p. 166.

250. *Critique de la Raison Pratique*, p. 167.

l'écriture kantienne²⁵¹, mais toujours en tant que la seule soumission du coeur au devoir requiert de l'homme un effort suprême de sa volonté. Aussi, Kant, dans la *typique du jugement pur pratique* préfère-t'il le *mysticisme* de la raison pratique, "lequel prend pour *schème* ce qui ne servait que de *symbole*, c'est-à-dire fait reposer l'application des concepts moraux sur des intuitions réelles et cependant non sensibles (d'un royaume invisible de Dieu), et s'égarer dans le transcendant" (CRP, p. 73.), à l'*empirisme* de la raison pratique,

et on doit bien plus recommander de se préserver de l'*empirisme* de la raison pratique, parce que le *mysticisme* se concilie encore avec la pureté et l'élévation de la loi morale.²⁵²

En effet, sur l'origine du devoir, qui est la *personnalité*, se fondent quelques expressions qui fixent la valeur des objets d'après des idées morales. Kant, qui aime donner de dignes dénominations aux objets qu'il considère, qualifie ainsi la loi morale :

La loi morale est *sainte* (inviolable). L'homme sans doute est assez profane, mais l'*humanité*, dans sa personne, doit être sainte pour lui.²⁵³

Et si la loi morale est sainte, mais pour la raison pratique seulement, elle peut faire l'objet d'une vénération profonde de la part de l'homme, qui la sent en lui comme principe d'une valeur intrinsèque inaliénable l'élevant au-dessus de tout prix et l'exaltant dans son effort vers la sainte moralité représentée dans la loi, et lui fait sentir au niveau du mobile (le respect *comme* mobile) une certaine sublimité rattachée à son existence raisonnable.

Tel est le véritable mobile de la raison pure pratique ; il n'est autre que la pure loi morale elle-même, en tant qu'elle nous fait sentir la sublimité de notre propre existence supra-sensible et que subjectivement, dans des hommes qui ont conscience en même temps de leur existence supra-sensible et de la dépendance qui en résulte pour eux relativement à leur nature, en tant qu'elle est pathologiquement affectée, elle produit du respect pour leur plus haute détermination.²⁵⁴

§3. Analytique du sublime.

Dans les *observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant, au sujet des qualités humaines, écrit :

251. Par exemple, "Avec tout cela s'accordent parfaitement aussi les sentences de ce merveilleux pouvoir qui est en nous et que nous nommons conscience." (CRP, p. 104.)

252. *Critique de la Raison Pratique*, p. 73.

253. *Critique de la Raison Pratique*, p. 92.

254. *Critique de la Raison Pratique*, p. 93. (C'est la conclusion du chapitre III de l'*Analytique*.)

Les qualités sublimes inspirent le respect, les belles qualités, l'amour.²⁵⁵

Pour comprendre comment la destination morale de l'homme peut éveiller le sentiment d'une certaine sublimité rattachée au respect qu'il se doit pour lui-même, il faut aller chercher dans la *Critique de la faculté de juger* les éléments esthétiques propres au sublime dans sa relation au beau, et les éléments d'une *satisfaction* prise au jugement de goût dans l'imagination.

D'un côté, le beau entraîne directement un sentiment d'épanouissement de la vie, car ce qui est *beau* plaît universellement et s'offre à l'imagination dans le libre jeu des formes agencées *sans fin*, mais toutefois avec une finalité subjective dans la simple représentation de l'entendement (cf. *Analytique du beau*), et autorise tout épanchement des facultés sensibles, mais d'un autre côté,

Le sentiment du sublime est un plaisir, qui ne jaillit qu'indirectement, étant produit par le sentiment d'un arrêt des forces vitales durant un bref instant immédiatement suivi par un *épanchement* de celles-ci d'autant plus fort ; et par conséquent en tant qu'émotion, il ne semble pas être un jeu, mais une chose sérieuse dans l'occupation de l'imagination.²⁵⁶

Le sublime authentique n'est pas à proprement parler contenu dans l'objet qui excite nos sens, mais

il ne concerne que les Idées de la raison, qui, bien qu'aucune présentation adéquate n'en soit possible, sont néanmoins rappelées en l'esprit et ravivées de par cette inadéquation même, dont une présentation sensible est possible.²⁵⁷

Ce point est capital. Ce qui est absolument grand, ce que nous nommons sublime, provoque en nous un principe comme principe de la manière de penser qui introduit le sublime dans la représentation de la nature. Il s'ensuit que le sublime ne doit pas être cherché dans les choses de la nature, mais seulement en nos Idées.

Nous voyons par là que le concept du sublime de la nature est bien moins important et riche en conséquences que celui du beau dans la nature et qu'il n'indique en général rien de final dans la nature elle-même, mais seulement dans l'usage possible de ses intuitions, afin de rendre, en nous-mêmes, sensible une finalité tout à fait indépendante de la nature.²⁵⁸

255. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, p. 21.

256. *Critique de la faculté de juger*, §23, p. 85.

257. *Critique de la faculté de juger*, §23, pp. 85-86.

258. *Critique de la faculté de juger*, §23, p. 86.

Ainsi, ce n'est pas l'objet que l'on peut nommer sublime, mais la disposition de l'esprit suscitée par une certaine représentation qui occupe la faculté de juger. Kant donne enfin du sublime la définition suivante :

*Est sublime ce qui, par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme, qui dépasse toute mesure des sens.*²⁵⁹

Ce n'est pas tant le *sublime mathématique*, qui suscite dans l'intuition l'Idée de l'infinité, en nous représentant l'impuissance de l'effort de l'imagination pour l'évaluation de la grandeur d'un objet, que le *sublime dynamique* de la nature, en lequel la *force*, considérée comme pouvoir supérieur à de grands obstacles, nous représente la nature comme suscitant la peur, mais en tant qu'elle ne nous menace pas, suscitant une élévation de l'âme, qui provoque véritablement une *satisfaction* prise au sublime de nos Idées morales. Toutefois, la *satisfaction* dans le jugement du sublime mathématique exprime au mieux le sentiment pour notre propre destination, qui est d'abord respect, et en ceci sublime. En effet,

Le sentiment de l'impuissance de notre faculté à atteindre une Idée, *qui pour nous est loi*, est RESPECT.²⁶⁰

Or, notre imagination, même en sa suprême tension, prouve toujours ses bornes et son impuissance, pour parvenir à la représentation compréhensive d'un objet, mais en même temps, dans cette tension, elle prouve que sa destination est la réalisation de son accord avec une Idée qui nous est imposée par la loi de la raison (par exemple Dieu, et la loi morale).

Ainsi le sentiment du sublime dans la nature est le respect pour notre propre destination, que par une certaine subreption (substitution du respect pour l'objet au respect pour l'Idée de l'humanité en nous comme sujets) nous témoignons à l'objet, qui nous rend pour ainsi dire intuitionnable la supériorité de la destination rationnelle de notre faculté de connaître sur le pouvoir le plus grand de la sensibilité.²⁶¹

Le sentiment du sublime est enfin *une peine suivie d'une certaine exaltation*. (Rappelons que le respect pour la loi morale est une douleur suivie du

259. *Critique de la faculté de juger*, §25, p. 90.

260. *Critique de la faculté de juger*, §27, p. 96. RESPECT, comme dans le texte.

261. *Critique de la faculté de juger*, §27, p. 96. Alors le *respect* ne concerne pas tant l'objet que seulement nos Idées. Ainsi s'explique encore que le respect pour Kant n'est pas mêlé de répulsion ni encore de crainte, pas plus encore moins d'admiration, en clair, que Kant n'a qu'une intention : dépathologiser radicalement le respect, pour l'élever définitivement au rang de sentiment intellectuel pur.

sentiment positif d'être vainqueur des obstacles de l'amour-propre). Exaltation qui retourne du respect pour notre propre destination d'êtres raisonnables. Tout ceci peut être rendu plus clair si on pense en terme de destination pratique l'analyse kantienne de la *satisfaction* dans le jugement du sublime.

Enfin, Kant considère que l'insuffisance de l'imagination, qui éveille une peine, puis le sentiment de notre destination supra-sensible, a quelque chose de *final*, ce qui *justifie* le plaisir ou la satisfaction prise aux Idées de la raison.

En ceci cette même violence, qui est faite au sujet par l'imagination est considérée comme finale *pour la destination de l'esprit tout entière*.²⁶²

Ainsi,

La *qualité* du sentiment du sublime est donc la suivante : il s'agit d'un sentiment de peine qui concerne la faculté esthétique de juger en rapport à un objet, et qui est toutefois en cela en même temps représenté comme final ; ceci est possible par le fait que l'impuissance propre du sujet dévoile la conscience d'une faculté sans bornes du même sujet et que l'esprit ne peut juger esthétiquement cette faculté que par son impuissance.²⁶³

Dans ces conditions s'explique parfaitement en quoi la loi morale nous fait sentir la *sublimité* de notre propre existence supra-sensible, comme l'écrit Kant dans la *Critique de la Raison Pratique* (voir le §. précédent), en ce que le sublime de la nature, que nous éprouvons lorsque, toutefois en sécurité, nous sommes placés devant un spectacle terrifiant et grandiose (par exemple, des rochers se détachant audacieusement d'une paroi montagneuse lointaine), nous donne le sentiment de pouvoir *résister* à tout obstacle sensible, notamment dans l'effectuation de notre devoir.

Et nous nommons volontiers ces objets sublimes, parce qu'ils élèvent les forces de l'âme au-dessus de l'habituelle moyenne et nous font découvrir en nous un pouvoir de résistance d'un tout autre genre, qui nous donne le courage de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature.²⁶⁴

Le sentiment de notre élévation, comme joie ou comme exaltation qui prolongent d'une satisfaction toute prudente la simple *approbation de soi-même* dans l'accomplissement de ses devoirs, n'est pas du contentement pris à notre valeur d'homme possédant ou de l'habileté ou du mérite à se montrer capable d'opposer de la puissance à toute forme d'opposition, mais est un plaisir de la raison pris à la découverte en elle de forces considérables, en tant que *virtuelles* pour le monde sensible, d'opposer de la résistance à

262. *Critique de la faculté de juger*, §27, p. 97.

263. *ibid.*, pp. 97-98.

264. *Critique de la faculté de juger*, §28, p. 99.

des phénomènes sensibles qu'elle *domine*, comme l'on domine du regard une vaste étendue sauvage et sublime du haut d'un point de vue.

La nature est donc dite en ceci sublime, uniquement parce qu'elle élève l'imagination à la présentation de ces situations, en lesquelles l'esprit peut se rendre sensible ce qui est proprement sublime en sa destination et supérieur même à la nature.²⁶⁵

Qu'est-ce qui est proprement sublime en la destination de l'homme ? En vérité, la satisfaction prise au sublime de la nature ne concerne que la *destination* de notre faculté rationnelle, qui se découvre en une situation une force considérable et dominante de résistance. C'est pourquoi

L'estime que nous nous portons n'est en rien diminuée, par le fait que nous devons nous voir en sécurité, afin d'éprouver cette satisfaction exaltante.²⁶⁶

Au contraire ! cette estime n'en est qu'augmentée ! Et quand il s'agit d'estime,

L'humilité elle-même, jugement sans indulgence sur nos défauts, qui d'ailleurs dans une conscience aux intentions bonnes peuvent facilement être compris dans la fragilité de la nature humaine, est une disposition d'esprit sublime, en laquelle on se soumet spontanément à la douleur des reproches intérieurs, afin d'en éliminer peu à peu les causes.²⁶⁷

La véritable humilité morale, la transparence de ses intentions au tribunal intérieur, voilà qui est sublime, dit Kant ! Mais l'Idée d'un Être d'une nature sublime, devant lequel notre conscience morale serait jugée en permanence, est éveillée aussi en l'homme qui soumet ses intentions, qui ont elles aussi quelque chose de sublime, conformément à la volonté de cet Être, dont la colère et la terrible puissance manifestée dans de tels déchaînements naturels, inspirent à l'homme une peur alimentée de sublime. Et Kant d'ajouter :

C'est ainsi seulement que la religion se distingue de la superstition ; celle-ci ne fonde pas dans l'esprit la crainte respectueuse pour ce qui est sublime, mais seulement la peur et l'angoisse devant l'Être tout-puissant, à la volonté duquel l'homme terrifié se voit soumis, sans pourtant l'honorer ; il ne peut en résulter que la recherche de la faveur et la flatterie, au lieu d'une religion d'une vie suivant le bon chemin.²⁶⁸

C'est bel et bien le RESPECT pour cette Idée d'un Être divin qui s'allie au sublime de notre *destination*.

265. *Critique de la faculté de juger*, §28, p. 100.

266. *ibid.*

267. *ibid.*, pp. 101-102.

268. *Critique de la faculté de juger*, §28, p. 102.

Et c'est seulement sous la présupposition de cette Idée en nous et en relation à celle-ci que nous sommes capables de parvenir à l'Idée de la nature sublime de cet Etre, qui fait naître en nous un respect profond non seulement par la force qu'il manifeste en la nature, mais encore et surtout par la faculté, qui est en nous, de juger celle-ci sans peur et de penser que notre destination est encore plus sublime.²⁶⁹

Mais en vérité, ce qui est proprement sublime en la destination de l'homme, et qui produit en lui ce sentiment du sublime à la vue des manifestations sensibles, c'est sa *destination morale*.

Le plaisir pris à la sensation, n'est communicable que si on suppose dans d'autres hommes la même faculté de perception, et ce n'est pas tout : nous devons nous représenter les hommes comme bien différents encore en ce qui touche le *caractère agréable* ou *désagréable* de la sensation d'un seul et même objet des sens. (*Jugement*, §39.) Aussi, le plaisir retiré de la jouissance des sens n'est-il doté que d'une faible communicabilité (voir encore, sur la communication, les développements de l'*Analytique du beau*). En revanche, dit Kant, il y a dans le sentiment éthique une satisfaction retirée d'une action pour sa nature morale, qui, supposant la finalité (objective) d'une conformité à la loi (morale), peut être communiquée universellement, par la raison seulement, et en conséquence, le plaisir doit être le même en chacun pris aux concepts de la morale. Aussi,

Le plaisir pris au sublime de la nature, comme plaisir de la contemplation, en laquelle on raisonne, prétend également il est vrai à être partagé universellement, mais il suppose toutefois encore un autre sentiment, qui est celui de sa destination supra-sensible et, si obscur qu'il puisse être, ce dernier possède un fondement moral.²⁷⁰

C'est donc bien notre destination morale qui donne aux Idées de la raison le caractère du sublime, et éveille, même insoupçonnablement, en nous le respect profond pour notre principe nouménal : la loi morale. Car, selon Kant,

Je puis attribuer cette satisfaction à chacun, mais seulement par la médiation de la loi morale, qui pour sa part se fonde à son tour sur des concepts de la raison.²⁷¹

Plus clairement encore :

L'objet d'une satisfaction intellectuelle pure et inconditionnée est la loi morale dans la puissance qu'elle exerce en nous sur tous les mobiles de l'âme et sur chaque mobile qui la *précède*.²⁷²

269. *ibid.*

270. *Critique de la faculté de juger*, §39, p. 126.

271. *ibid.*

272. *Critique de la faculté de juger*, §29, *remarque générale*, p. 108.

Nous revenons dans le principe de la sublimité de la loi morale, tel qu'il est thématiqué dans la *Critique de la Raison Pratique* : encore une fois, la puissance de la loi morale se fait sentir sur nous, *esthétiquement* dit Kant (*Jugement*, p. 108), par des sacrifices, des privations, qui révèlent en nous l'insondable profondeur de la liberté transcendente, sacrifices qui nous font sentir l'incomparable et la sublime *force morale* de notre raison, et ainsi,

La satisfaction est négative au point de vue esthétique (en relation à la sensibilité), c'est-à-dire contraire à cet intérêt-là, tandis que considérée au point de vue intellectuel elle est positive et liée à un intérêt.²⁷³

et de même que la loi morale assure sa suprématie invariable dans toutes les démarches de la critique transcendente (détermination du concept du Bien et du Mal, détermination des Idées de la raison pure pratique), la sublimité de la raison ne consiste qu'en ceci qu'elle peut être pure *pratiquement*. C'est pourquoi, en cohérence avec ce principe invariable de la sublimité de la raison pratique,

Il s'ensuit que le bien (moral) intellectuel, en lui-même final, considéré esthétiquement ne doit pas tellement être représenté comme beau que comme sublime, de telle sorte qu'il éveille plutôt le sentiment de respect (qui méprise l'attrait) que l'amour ou l'inclination familière ; c'est que ce n'est pas par elle-même, mais seulement par la violence faite par la raison à la sensibilité, que la nature humaine s'accorde avec ce bien. Inversement, ce que nous nommons sublime dans la nature hors de nous ou aussi en nous (par exemple certaines affections) ne peut être représenté et, ce faisant, devenir intéressant, que comme une force de l'esprit capable de s'élever, grâce à des principes moraux, au-dessus de certains obstacles de la sensibilité.²⁷⁴

Le sublime, pour Kant, est essentiellement le sublime de la puissance de notre raison, capable de faire violence à la sensibilité. N'est-ce pas là la représentation la plus juste du *pouvoir* de la faculté intellectuelle ? En tant qu'elle peut se dire à elle-même que les restrictions les plus douloureuses expriment son rang le plus dignement élevé, la raison est dite sublime *esthétiquement*. Et surtout en tant qu'elle est *pratique*. Aussi,

Toute affection du *genre vigoureux* (celui qui éveille la conscience de nos forces, de vaincre toute résistance) (*animus strenui*) est *esthétiquement sublime*, par exemple la colère, ou même le désespoir (le désespoir *révolté*, non pas le désespoir *découragé*).²⁷⁵

et de même

273. *ibid.*

274. *ibid.*

275. *ibid.*, p. 109.

esthétiquement l'enthousiasme est sublime, parce qu'il est une extension des forces par les Idées, qui donnent à l'âme un élan qui agit de manière bien plus durable et puissante que l'impulsion par des représentations sensibles.²⁷⁶

mais toutes ces *affections*, en tant qu'elles sont tumultueuses et irréfléchies, ne peuvent d'aucune manière servir à une satisfaction de la raison (pour autant qu'elles n'influent pas indirectement sur la conscience pour lui montrer qu'elle peut avoir des forces et de la résolution pour ce qui possède une finalité intellectuelle pure). Conclusion :

Ainsi le sublime doit toujours avoir un rapport à *la manière de penser*, c'est-à-dire à des maximes qui visent à procurer à ce qui est intellectuel et aux Idées de la raison la domination sur la sensibilité.²⁷⁷

On peut donc dire, avec G. Krüger, que "la sublimité du sentiment moral remplace le bonheur et c'est *elle*, non pas la béatitude de la bonne conscience, qui est le sentiment spécifiquement *humain* de la moralité, sentiment conforme à la vertu. Le sentiment du sublime est "respect pour notre propre destination" et *en tant* qu'elle est la nôtre propre."²⁷⁸

§4. Le beau comme symbole du bien moral.

Dans sa *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, F. Hutcheson, ayant établi qu'en dehors de toute considération d'avantage, d'intérêt, de bien ou de mal naturel, nous percevons un bien et un mal spécifiquement moraux, ce qui justifie l'idée que nous possédons un *sens moral*, par lequel nous approuvons ou désapprouvons la vertu ou le vice chez autrui (*Deuxième traité*, Section I), relie ce sens moral à notre faculté d'éprouver la beauté des formes sensibles et des créations de l'art :

Les beautés les plus émouvantes sont en rapport avec notre sens moral et nous affectent avec plus de véhémence que la représentation des objets naturels dans les descriptions les plus vives. La poésie dramatique et épique s'adresse entièrement à ce sens, et suscite nos passions par les fortunes des caractères distinctement représentés comme moralement bons ou mauvais – comme on le verrait plus pleinement si on considérait les passions séparément.²⁷⁹

Aussi, le beau sera en relation directe avec le bien moral, dans la représentation par l'art des actions elles-mêmes, si bien que cette représentation nous fera admirer le bon, et détester le vicieux, l'inhumain, le traître,

276. *ibid.*

277. *ibid.* p. 110.

278. G. KRÜGER, *Critique et morale chez Kant*, §30, p. 260.

279. *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu, deuxième traité*, section VI, VII, p. 232.

le cruel, du fait de notre sens moral. La poésie joint la contemplation des circonstances et des qualités morales à celles des objets naturels pour en augmenter la beauté ou la laideur, de façon à ce que les affections décrites touchent l'auditeur d'une façon plus vivante.

Chez Kant, la liaison entre le beau et la moralité ne peut être aussi simple que cette liaison hutchesonienne entre le sens du beau et le sens du bien moral. Tout d'abord parce que, lorsqu'il se fait que l'on trouve seulement du plaisir au jugement qui nous fait sentir nos propres facultés de connaître,

et qu'on donne à la vertu ou à la manière de penser d'après des lois morales, une forme de beauté que l'on admire,²⁸⁰

on ne recherche pas encore pour cela la pureté dans l'intention morale. Aussi faut-il faire plus de cas de la *recherche*, ou de l'*exercice* de la moralité en nous, que des jugements de goût qui nous feraient considérer la bienveillance active et toute noblesse dans la manifestation de la vertu, comme des objets *beaux* moralement. Ceci est une première remarque.

Kant s'est posé la question (peut-être parce qu'il avait lu Hutcheson) de savoir quelle est la relation que peut établir la philosophie (transcendentale) entre le concept du beau et le concept du bien moral, tel qu'il est déterminé par la loi morale. Il existe une différence essentielle – quoique ceci ait été bien peu analysé avant Kant – entre le mode de représentation *schématique* et le mode de représentation *symbolique*. Selon Kant,

Afin d'exposer la réalité de nos concepts des intuitions sont toujours nécessaires. S'il s'agit de concepts empiriques, les intuitions s'appellent *exemples*. S'il s'agit des concepts purs de l'entendement on les nomme *schèmes*.²⁸¹

C'est par une *hypotypose*, ou *présentation*, c'est-à-dire par un acte consistant à rendre sensibles des concepts purs de l'entendement (ce qui est impossible pour les Idées de la raison), que l'on pourra se ramener à l'intuition. Or

Toute *hypotypose* [...] est double : *ou bien* elle est *schématique* lorsqu'*a priori* l'intuition correspondante est donnée à un concept que l'entendement saisit ; *ou bien* elle est *symbolique* lorsqu'à un concept que la raison seule peut penser et auquel aucune intuition sensible ne peut convenir, on soumet une intuition telle, qu'en rapport à celle-ci le procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe quand elle schématise, c'est-à-dire qui s'accorde simplement avec celui-ci par la règle et non par l'intuition même, par conséquent simplement avec la forme de la réflexion et non avec le contenu.²⁸²

280. *Critique de la Raison Pratique*, p. 170.

281. *Critique de la faculté de juger*, §59, p. 173.

282. *ibid.*, pp. 173-174.

Ainsi, ce qu'il faut retenir de la présentation intuitive *symbolique*, c'est que, à la différence des *schèmes*, qui effectuent la présentation démonstrativement (ainsi des figures géométriques sont un support empirique à la démonstration mathématique), elle effectue la présentation par la médiation d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques),

en laquelle la faculté de juger effectue une double opération, qui consiste à appliquer en premier lieu le concept à l'objet d'une intuition sensible et en second lieu à appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet, dont le premier n'est que le symbole.²⁸³

Ainsi, le symbole, effectuant un mode de présentation selon une analogie avec un objet sensible, ou avec un autre concept de l'entendement, *transfère* symboliquement les catégories de pensée de ce dernier sur le premier, sans pourtant que cette opération puisse faire correspondre *directement* à une intuition. Ces préliminaires étant achevés, Kant écrit :

Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral.²⁸⁴

Il serait étonnant de lire que le beau est le *schème* (c'est-à-dire une figure, un dessin) du bien moral. L'analogie entre le beau et le bien moral du point de vue de la raison, c'est que tous deux, regardant vers l'*intelligible*, peuvent être par rapport aux objets le principe d'une satisfaction *pure*, en rapport à une loi qui ne soumet pas la faculté de sentir à une hétéronomie du jugement.

Et c'est à ce point de vue (relation qui est naturelle à chacun et que chacun attend des autres comme un devoir) que [le beau] plaît et prétend à l'assentiment de tous les autres et en ceci l'esprit est conscient d'être en quelque sorte ennobli et d'être élevé au-dessus de la simple aptitude à éprouver un plaisir par les impressions des sens et il estime la valeur des autres par une maxime semblable de sa faculté de juger.²⁸⁵

L'analogie la plus importante, du point de vue de l'entendement, entre le beau et le bien moral, c'est que l'*universalité subjective* fonde leur existence dans les deux cas.

Le principe subjectif du jugement sur le beau est représenté comme *universel*, c'est-à-dire valable pour chacun, sans être représenté comme connaissance par un concept universel. [...] Aussi bien le jugement moral n'est pas seulement susceptible de principes déterminés constitutifs, mais encore c'est seulement par la fondation des maximes sur ceux-ci et leur universalité qu'il est possible.²⁸⁶

283. *ibid.*, p. 174.

284. *ibid.*, p. 175.

285. *ibid.*

286. *ibid.*, pp. 175-176.

Le respect moral et le sentiment du beau se donnent comme sentiments subjectifs mais universels, l'un étant l'effet d'un inconditionné (la loi morale) tandis que l'autre est l'effet du goût (qui ne peut être dérivé d'un concept de l'entendement). De plus, le beau plaît immédiatement, et en dehors de tout intérêt, sans représentation d'une fin, à la façon (analogie) dont le bien que nous invite à viser la loi morale (le Bien et le Mal sont les *objets* de la raison pure pratique, complètement subordonnés à la loi morale), nous devons nous le représenter comme non relié au bonheur, et d'une façon générale, comme non médié par un quelconque principe de satisfaction empirique : le bien moral doit mobiliser *immédiatement* la volonté. (La loi *comme* mobile est immédiatement mobile). Et Kant d'ajouter que le sens commun relie le beau au bien moral :

Même le sens commun est accoutumé à tenir compte de cette analogie et nous désignons souvent les beaux objets de la nature ou de l'art par des noms, qui semblent avoir à leur principe un jugement moral.²⁸⁷

Ici, ce qui attire le goût est qualifié moralement.

Nous disons en parlant d'édifices et d'arbres qu'ils sont majestueux et magnifiques, ou de campagnes qu'elles sont riantes et gaies ; les couleurs elles-mêmes sont dites innocentes, modestes, tendres parce qu'elles éveillent des sensations, qui enveloppent quelque chose d'analogue à l'état d'âme suscité par des jugements moraux.²⁸⁸

et le goût avec la liberté de l'imagination nous fait sentir la beauté du pur mobile moral, par une sorte de communication entre les sensibilités morales et esthétiques.

Le goût rend pour ainsi dire possible, sans saut trop brusque, le passage de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel, puisqu'il représente l'imagination en sa liberté même comme déterminable d'une manière finale pour l'entendement et enseigne à trouver une libre satisfaction jusque dans les objets des sens sans attrait sensible.²⁸⁹

Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant ira plus loin dans cette voie : non seulement le goût peut être représenté comme le *symbole* du sentiment moral pur (le respect), en tant que l'un et l'autre mettent dans leur appréciation le même détachement à l'égard des principes empiriques et font la même abstraction de la *faculté de désirer*, mais encore

LE GOÛT CONTIENT UNE TENDANCE
À LA PROMOTION EXTÉRIEURE DE LA MORALITÉ²⁹⁰

287. *Critique de la faculté de juger*, §59, p. 176.

288. *ibid.*

289. *ibid.*

En effet, le goût tend à s'ouvrir aux autres de son sentiment, comme volonté d'éprouver en communauté une satisfaction ; mais cette tendance, dit Kant, ne se libère pas sans, considérant qu'elle provient d'une certaine universalité, trouver qu'il est en quelque sorte un devoir pour tout homme de s'accorder avec le sentiment du beau.

Le choix dicté par cette satisfaction est soumis, dans son aspect formel, au principe du devoir.²⁹¹

C'est pourquoi le goût s'apparente, pour celui qui s'y initie, à la moralité, en tant qu'*avoir du goût* est un bien recherché pour lui-même ; et aussi, comme le beau est le symbole du bien moral, le goût idéal comporte une tendance à la promotion extérieure (simplement quant à la forme du principe, donc sans la profondeur du jugement de la raison) de la moralité en l'homme. Dit plus simplement : les bonnes manières, le bon goût, tout cela nous initie à ressentir la pureté du sentiment moral.

Rendre un homme bien élevé pour sa place dans la société ne veut certes pas dire tout à fait l'éduquer en vue de faire de lui un être de moralité et de bien, il y a là toutefois préparation à cette fin par l'effort pour susciter en cette place la satisfaction des autres (pour être aimé ou admiré).²⁹²

Toutefois, et il est important de le remarquer,

Être bien élevé, respectueux de la bienséance, recherché dans ses maximes, poli (par la suppression de toute aspérité), n'est cependant que la condition négative du goût.²⁹³

c'est pourquoi,

le fait d'être bien élevé porte en soi l'*apparence* ou le maintien du moralement bon, et même un certain degré de celui-ci, à savoir l'inclination à accorder déjà une valeur à ce qui n'en est que le semblant.²⁹⁴

290. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, titre du §69, pp. 1060-1061.

291. *ibid.* *L'analogie* (entre le beau et le bien moral, par exemple) est par définition une représentation intuitive qui concerne l'équivalence de la *forme* de deux principes (cf. *supra*).

292. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, §69, p. 1061.

293. *ibid.* §70.

294. *ibid.* §69.

CONCLUSION

Alexis Philonenko ne consacre que quelques lignes au respect pour la loi morale dans son ouvrage critique *L'oeuvre de Kant*. Il s'en défend d'ailleurs ; sur le respect, il est inutile d'en dire plus que ceci qu'il est le résultat de l'humiliation qu'inflige la loi morale à notre sensibilité. Et Philonenko d'ajouter : "on ne triture pas philosophiquement le respect pour la loi morale."

Cette volonté de se préserver de toute discussion sur le respect se retrouve encore chez d'autres commentateurs, mais que signifie-t'elle au juste ? Certes, il serait immoral de "triturer" la morale. Mais il y a plus. Le respect pour la loi morale, et le devoir comme fait de la raison, l'autonomie elle-même, souffrent d'une critique, selon laquelle la morale kantienne se suspend au fil de l'intention morale seulement, à un respect de la raison sans lequel le bon fonctionnement des moeurs serait anéanti. Bergson a critiqué "la prétention de fonder la morale sur le respect de la logique." Lévy-Bruhl soutenait que le sentiment collectif, les moeurs d'une société, sont les sources de la morale et ajoutait que "la présence en nous des sentiments moraux, quand nous y réfléchissons, éveille pour ces sentiments mêmes un nouveau sentiment de vénération, de respect, de soumission religieuse et sacrée." Hegel enfin, admettant que la conscience morale sait l'intention morale comme l'essence absolue, montre qu'elle se condamne à vivre dans un monde de présupposés totalement en conflit avec l'être de la nature, et le Tout autonome de ses lois caractéristiques. Si Philonenko plaide pour qu'on ne "triturer" pas philosophiquement le respect, articulation sans prédecesseur dans la philosophie pratique de Kant, c'est sans doute qu'il faut s'abstenir de répondre aux critiques, d'argumenter en faveur du respect pour la loi, sous peine de déroger à sa sublime autorité. L'étude sur le respect chez Kant qui se termine à présent ressemble peu quant à elle à une trituration ; elle ne se donne que comme une analyse thématique et respectueuse de la pensée de Kant.

Quelles sont les grandes lignes du respect chez Kant ?

La plus révélatrice, qui pourrait être vue comme une prudence de style de la part de Kant, mais qu'il faut considérer comme l'effet de l'intention

profonde d'élever dignement la notion, c'est que Kant se refuse posément à envisager jamais le respect comme sentiment pathologique, pas plus encore moins se consacre-t'il à déterminer les différentes formes de respect qui doivent être observées à l'égard d'autrui suivant la différence des qualités des hommes. Chose peu subtile que de fonder l'origine du respect des bonnes moeurs dans la crainte instinctive de la puissance d'une autorité extérieure ! Et chose risquée que de laisser croître à côté du respect universel et égal des personnes humaines entre elles une théorie du respect de classes, ou de sexes, ou de peuples ! Heureusement, "Kant a appliqué la meilleure de toutes les stratégies : emporter de haute lutte la décision sur un point capital et qui entraîne tous les autres : il a affirmé l'universalité du respect." Le *né-gatif* du respect chez Kant, le sentiment intersubjectif de respect, ce respect humain analogue à l'amitié, à la sympathie, est quasiment inexistant dans les textes que nous avons étudiés. Tant et si bien qu'il soutient que l'amitié morale est une confiance réciproque entre deux personnes, *dans la mesure où elle peut se concilier avec le respect qu'elles se portent* (Vertu, §47), et qu'il écrira dans une lettre adressée à Maria Von Herbert, que l'amour, que l'on porte pour un mari ou un ami, présuppose un respect égal et réciproque du caractère de l'un et de l'autre, sans lequel il n'est qu'une très passagère illusion des sens. Ce respect obligé a tout d'un principe abstrait, tout d'une nécessité intellectuelle qui préserve la vie humaine de la ruine sentimentale. Ce respect-là est chez Kant.

Et le respect qui est chez Kant a cette caractéristique sublime d'être ce *sentiment de la raison* pour le principe pratique suprême, la raison pure théorique cédant le pas à la raison pure pratique, d'être d'abord un sentiment intellectuel, qui fait trembler de remords le criminel le plus hardi dans sa conscience, pour ensuite donner naissance à l'idée d'un pur respect entre les êtres rationnels en tant qu'ils sont investis d'une dignité morale. Dans le chapitre II, §1, nous avons compris que le respect pour les hommes se distingue encore du respect pour la personne humaine, et ainsi, dans la logique tripartite du respect chez Kant, deux "formes" de respect étant simplement rationnelles, la troisième lui étant subordonnée, nous voyons se concrétiser spéculativement la nécessité d'un sentiment de respect *abstrait* entre les hommes. La *raison* du respect imprègne le discours de Kant dans la *Doctrine de la Vertu*, à tel point qu'il y revient souvent comme à un principe, comme à une loi qui ordonne le respect, sans toutefois déplacer la loi morale dans le respect. Combien l'intellectualité du respect mérite-t-elle notre attention ! Kant *retrouve* l'humilité, en l'appelant *humilité morale* ; il résout aussi les âpretés de la bienfaisance, et s'attriste presque de l'ingratitude, tant ce vice provient d'un manque de respect ; il condamne l'épiquement, l'esprit caustique, la plaisanterie systématique, la joie prise au malheur d'autrui, toujours en ce que ce type de rapports intersubjectifs va à l'encontre, non

seulement du respect de tout autre homme, mais encore de l'*humanité dans l'homme* ; quand il s'agit de réparer l'offense, il préconise à la justice d'offenser l'auteur de l'injure ; quand il s'agit de se défendre contre les attaques répétées d'un moqueur, Kant pense qu'il est plus conforme à la dignité de l'objet et au respect pour l'humanité de ne rien opposer à l'attaque ou alors d'*opposer une défense menée avec dignité et sérieux* ; la médisance est selon Kant *contraire au respect dû à l'humanité en général* ; le mensonge est d'abord un abandon de la dignité humaine, une affaire intérieure de l'homme avec le respect qu'il se doit à lui-même en tant qu'être simplement moral. Ainsi se révèle le respect pour Kant : il est une *raison de respect*, jamais autre chose qu'un respect saint et raisonnable pur.

Et l'idée du respect dans la pensée de Kant occupe une place affective qui n'est pas négligeable du tout. On a vu apparaître d'autres "formes" de respect, comme le respect de légalité, ou respect des hommes entre eux qui s'accorde avec le principe universel du droit ; le respect de l'Écriture biblique ; et le fameux respect pour soi-même, longuement développé dans la *Doctrine de la Vertu*. Kant remarque que ses prédécesseurs en matière de morale n'ont pas su déterminer avec soin le concept d'un devoir envers soi ; or, la connaissance de notre dignité innée, l'humanité en nous, fondent un devoir de l'homme phénoménal et de l'homme nouménal envers l'homme nouménal, qui peut aussi être interprété comme une obligation morale de respect (II §6). A ce sujet, Kant se fait une idée tellement exacte du respect pour soi-même que sa philosophie mériterait d'être enseignée couramment ; sans doute le respect pour soi-même n'aurait pas le même contenu dans la conscience commune si les principes de la raison kantienne ne l'avaient pas quelque peu imprégnée depuis l'introduction du kantisme en France. Le respect pour soi-même s'éclaire d'une justesse extraordinaire, digne d'éloges, quand il garde de négliger ses talents naturels, quand il protège contre l'oisiveté. Car ce n'est pas l'amour-propre, ni le désir de briller par ses dons, ni encore la satisfaction et la jouissance retirée de l'*agir* qui peuvent être considérés, dans la conscience de soi et pour soi d'un être rationnel, comme le moteur de l'action. Seul le respect de soi-même est un motif ayant valeur pour la raison, et cohérent, pour la culture de ses facultés naturelles et intellectuelles, seul motif interne véritable. Cette idée est de Kant, et son oeuvre a tous les traits d'un travail issu d'un tel respect pour ses facultés d'agir. Qui plus est, la pensée de Kant est *une pensée qui se respecte*, qui ne renie jamais les principes qu'elle a établis ; elle est donc plus qu'une philosophie ; cette pensée est une pensée de la raison. André Tosel a montré que la prise de position de Kant au sujet de la Révolution Française, au terme d'une extraordinaire casuistique de la raison, fut extrêmement cohérente avec les principes juridiques de la *Doctrine du Droit* ; Kant condamne juridiquement

le droit de résistance, qui rend impossible la reconstruction d'un État renversé ; avec ce principe, ce n'est pas la révolution mais la contre-révolution qui fut contraire à la juridicité, en France ; Louis XVI avait en effet accepté de se faire représenter en personne par une assemblée, et la République ainsi instaurée n'avait plus besoin de lâcher les rênes du gouvernement. Une remarque de plus, pour prouver que Kant *repecte* les principes de la raison ! Kant détient sans doute ce génie des "esprits mécaniques qui, de leur entendement banal cheminant lentement à l'aide des béquilles et du bâton de l'expérience, ont apporté la plus grande contribution au grandissement des arts et de la science." (*Anthropologie*, §58) – métaphoriquement ! L'esprit de Kant peut-il être qualifié de banal ! ?

Enfin, je voudrais faire une remarque terminale sur la morale "appliquée" de Kant, en comparant les principes de la *Doctrine de la Vertu* concernant la bienveillance, l'humilité morale etc., au discours des moralistes français de l'époque classique. La vision qui sous-tend les *Réflexions ou sentences et maximes morales* du marquis de La Rochefoucauld est curieusement paradoxale. Il écrit par exemple : "Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie." (182) Le Bien auquel semble parvenir l'homme n'est pas Bien absolu ; c'est un Bien partiel et dégradé, un Bien qui ne répond qu'à l'infirmité de la condition humaine. Le paradoxe (générique) de la maxime morale a aussi quelque chose de tragique : l'homme ne s'accorde jamais avec l'homme. "Ce qui fait le mécompte dans la reconnaissance qu'on attend des grâces que l'on a faites, c'est que l'orgueil de celui qui donne, et l'orgueil de celui qui reçoit, ne peuvent convenir du prix du bienfait." (225) La lecture des *Maximes* laisse la raison en émoi. Pourquoi tant de paradoxes ? Pourquoi tant d'amour-propre dans les rapports entre les hommes ? Le moraliste français a de la finesse, mais il lui manque la profondeur du philosophe pratique. La *Doctrine de la Vertu* est un des rares écrits sur la morale qui ne s'entache pas d'une complaisance à l'égard du paradoxe subtil, qui ne se perd pas dans l'énumération empirique des remarques morales accablantes. Non ! Kant veut donner les moyens à la raison d'infléchir la détermination de l'égoïsme de chacun, en idéaliste moral. Il donne ceux-ci en thématissant les passions et les vices humains avec une grande sécheresse ; le respect et l'amour pratique sont les seuls sentiments qui provoquent dans son discours un peu d'élan. "L'humilité elle-même est une qualité sublime." La philosophie pratique kantienne a le mérite d'enseigner une *sagesse de la raison*.

L'humain – Dieu soit loué ! s'estompe. *Il ne reste plus rien* que le saint respect de la personne humaine.

BIBLIOGRAPHIE

La pagination du texte des *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, traduit chez Hatier, a été retranscrite selon celle de l'édition allemande de l'Académie de Berlin (AK IV, 385 - 463) pour une référence plus universelle.

OUVRAGES DE KANT

Observations sur le sentiment du beau et du sublime.

Traduction R. KEMPF. Paris, Vrin, 1953.

Fondements de la Métaphysique des Moeurs.

Traduction Hatier. Paris, Hatier, 1963.

Critique de la Raison Pratique.

Traduction F. PICAUVET. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Critique de la faculté de juger.

Traduction A. PHILONENKO. Paris, Vrin, 1986.

La Religion dans les limites de la simple raison.

Traduction A. PHILONENKO. Paris, Vrin, 1986.

Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point.

Traduction L. FERRY. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1986.

La Fin de toutes choses.

Traduction H. WISMANN. Paris, Gallimard, bibliothèque de la pléïade, 1986.

Projet de paix perpétuelle.

Traduction d'un auteur anonyme, revue par H. WISMANN. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1986.

Sur un prétendu droit de mentir par humanité.

Traduction L. FERRY. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1986.

Introduction à la Métaphysique des Moeurs.

Traduction Joëlle et Olivier MASSON. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1986.

Doctrine du Droit.

Traduction Joëlle et Olivier MASSON. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1986.

Doctrine de la Vertu.

Introduction et Traduction par A. PHILONENKO. Paris, Vrin, 1985.

Anthropologie du point de vue pragmatique.

Traduction P. Jalabert. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1986.

Réflexions sur l'Éducation.

Traduction A. PHILONENKO. Paris, Vrin, 1987.

Ouvrages posthumes

Lettres sur la morale et la religion.

Traduction J-L BRUCH. Paris, Aubier, 1987.

Opus postumum.

Traduction F. MARTY. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE DE KANT

F. ALQUIÉ. *La morale de Kant*. Paris, les cours de la Sorbonne.

V. COUSIN. *Philosophie de Kant*. Paris, Librairie Nouvelle, 1857.

V. DELBOS. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, Alcan, 1926.

A. FOUILLÉE. *Histoire de la philosophie*. Paris, Delagrave, 1882.

G. KRÜGER. *Critique et morale chez Kant*. Traduit par M. REGNIER. Paris, Beauchesne, 1961.

A. PHILONENKO. *L'oeuvre de Kant, t. II*. Paris, Vrin, 1988.

R. J. SULLIVAN. *Immanuel Kant's moral theory*. Cambridge University Press, 1989.

A. TOSEL. *Kant Révolutionnaire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

R. VERNEAUX. *Le vocabulaire de Kant*. Paris, Aubier, 1973.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	3
--------------------	---

I. <i>Le respect pour la loi morale</i>	7
---	---

Introduction : Quel peut être le mobile de la volonté pratique ? §1. Mobiles et motifs. §2. Tableau des principes matériels de détermination de la volonté pris pour fondement de la moralité. §3. Distinction kantienne entre Moralité et Légalité, esprit et lettre de la loi. §4. Le mobile dans toute sa simplicité : le respect pour la loi morale. §5. DÉDUCTION du respect pour la loi morale. §6. Le respect n'est pas la *cause* mais *l'effet* de la loi sur le sujet. §7. Du sentiment moral. §8. Le concept dangereux d'un intérêt moral. §9. La pureté et l'impureté morale (métaphore chimique). §10. LE RESPECT POUR LA LOI MORALE (moment positif). La bonne volonté. La formule du respect. §11. Moralité et respect pour la loi sont deux notions connexes. §12. Le respect pour la loi représenté en exemple dans d'autres personnes. §13. L'évidence de la pureté morale pour les enfants. §14. La primauté de la loi morale, l'unicité du sentiment moral, quant aux Idées de la raison, quant à la religion. §15. Cohérence de la morale kantienne. Le commandement que l'on doit faire quelque chose *volontiers* est en soi contradictoire. §16. Ennemi du respect : L'ÉGOÏSME. §17. La contrainte de droit et la contrainte de vertu. §18. Les fins en soi, le respect des fins en soi, l'autonomie, la dignité humaine ; rôle du respect dans la démarche vers l'autonomie. §19. Donner à la loi morale *libre accès* dans les coeurs.

II. <i>Le respect pour les autres personnes</i>	55
---	----

§1. Respect des personnes et respect d'autrui. Différenciation, liaison. §2. L'universalité du respect interhumain. Rejet des critères empiriques. Les Lapons. §3. Le respect des personnes comme essence de l'égalitarisme moral chez Kant. §4. LE RESPECT POUR SOI-MÊME. Kant selon lui-même seul et vrai fondateur d'une théorie des devoirs envers soi-même nettement définie. L'apparente contradiction interne du devoir envers soi. a. Division des devoirs envers soi-même. b. Du respect *de* la partie sensible de l'homme. Vices qui y sont contraires : le suicide, l'intempérance. Devoirs qui sont *négatifs*. c. Du respect *pour* la partie raisonnable de l'homme. Vices qui y sont contraires : le mensonge, la fausse humilité. Le menteur a moins de valeur que la chose même. Critique de la servilité dans l'attribution des titres honorifiques. La véritable humilité morale. d. Le tribunal intérieur (LA CONSCIENCE). Une certaine dignité dans l'attribution des châtiments. e. Connaissance morale de soi-même. L'humanité en chaque homme est un principe de respect. §5. Des devoirs imparfaits de l'homme envers lui-même : augmentation de sa perfection naturelle ; culture

de la moralité. §6. Peut-on parler d'un devoir (générique) de *respect pour soi-même*? §7. LE RESPECT POUR AUTRUI. Division des devoirs envers autrui. Illustration : le devoir de droit ; un *respect de légalité*. §8. AMOUR ET RESPECT. §9. Du devoir d'amour en particulier. Le problème de la bienfaisance résolue par Kant grâce au respect de la part du bienfaiteur et à l'amour de la part de l'obligé. Kant conserve l'amour comme *ornement* moral. Vices qui sont contraires à l'amour des hommes : l'ingratitude, la joie prise au malheur d'autrui. Répondre à l'humiliation *par* l'humiliation. §10. Des devoirs de vertu envers les autres hommes qui dépendent du respect qui leur est dû. La proposition du respect. L'orgueil, la médisance, la raillerie.

III. *La sublimité du sentiment moral pur*
93

§1. Destination cosmique et destination morale. Les lumières morales. §2. *Personnalité* morale : *sublimité* de l'homme. Cette sublimité repose uniquement sur la capacité de vaincre les obstacles qui s'opposent au devoir. §3. Le sublime dans la *Critique de la faculté de juger*. Satisfaction prise au sublime : éveil des Idées de la raison. La violence du sublime considérée comme finale pour la destination de l'esprit toute entière. Sublimité de l'humilité. La sublimité remplace le bonheur. §4. Sens de la beauté et sens moral chez Hutcheson. Représentation schématique et représentation symbolique pour Kant. Le beau est *symbole* du bien moral. La sensibilité esthétique et les bonnes manières préparent à l'intérêt moral.

CONCLUSION
109

BIBLIOGRAPHIE
113

TABLE DES MATIÈRES
115