

LA DÉCOUVERTE KANTIENNE DU RESPECT

Jean-Michel Muglioni

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2008/2 n° 30 | pages 89 à 109

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380336

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2008-2-page-89.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Michel Muglioni, « La découverte kantienne du respect », *Le Philosophoire*
2008/2 (n° 30), p. 89-109.
DOI 10.3917/phoir.030.0089

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La découverte kantienne du respect

Jean-Michel Muglioni

Nous nous proposons de suivre la découverte progressive que Kant fit de l'idée de respect. Ce parcours nous semble éclairer la notion de devoir telle qu'il l'entend. Comment comprendre en effet qu'une philosophie du devoir soit une philosophie de la liberté ?

Comparé au texte des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le chapitre de la *Critique de la raison pratique* sur les mobiles de la raison pratique paraît laborieux : est-il possible en effet de justifier toutes les répétitions de Kant ? On pourrait même dire que sur la question du respect, la note de la 1^{ère} partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs* est suffisante et plus claire que les 18 ou 19 pages de l'édition de la 2^{ème} *Critique* par l'Académie de Berlin. Mais ne faut-il pas être un peu matérialiste devant ce genre de difficulté et ainsi éviter d'y chercher une signification philosophique ? On n'imagine guère aujourd'hui quelles étaient les charges du professeur Kant : plus de 20 heures de cours par semaine, et de tout. Certes, il commentait des manuels, mais les notes des cours dont nous disposons et le témoignage de ses auditeurs nous apprennent qu'il faisait admirablement son travail. Ajoutons que sa santé n'a cessé de l'importuner. Ainsi il dût bloquer ses vacances d'été pour rédiger la 1^{ère} *Critique* parce qu'il avait besoin de ne penser qu'à ce travail pour s'assurer d'embrasser l'ensemble. Descartes était rentier et savait en tirer parti pour vivre et pour écrire. Ainsi il serait possible de soutenir que le changement de condition des philosophes est pour beaucoup dans le changement de style de leurs livres ; et la nécessité où ils sont de produire sans cesse des publications pour exister – j'entends, pour se nourrir – peut changer non seulement la forme mais le sens même de la littérature philosophique. S'il faut publier à vingt cinq ans, on ne s'étonnera pas que paraisse une première philosophie puis une seconde, et ainsi de suite, alors

que Descartes attendit d'avoir plus de quarante ans pour se faire éditer. En outre l'état dans lequel le hasard nous a transmis des manuscrits d'Aristote est peut-être aussi pour beaucoup dans la scolastique médiévale et même wolffienne. La manière dont la philosophie se transmet et se publie comporte bien des éléments qui ne relèvent pas de la pensée. Peut-être y a-t-il donc de cela dans les répétitions du chapitre de la 2^{ème} *Critique* sur le respect : évitons par conséquent les « surinterprétations », gardons-nous de cette sorte de fétichisme qui fait buter sur chaque mot d'un texte et oublier l'esprit. Il n'y a pas longtemps encore, il arrivait qu'on ne lise guère les textes pour préparer l'agrégation. Aujourd'hui le risque est inverse : l'attention justement requise au mot à mot peut devenir un fétichisme de la lettre qui interdit de considérer l'objet du texte.

Toutefois les répétitions de Kant dans son chapitre sur le respect sont aussi le signe des difficultés philosophiques qu'il affronte, et c'est ce qui fait l'intérêt majeur de son analyse. L'idée d'une esthétique transcendantale de la raison pratique est en elle-même tout à fait extraordinaire et même d'abord incompréhensible, absurde : difficulté réelle, philosophique, qui tient à la nature des choses et non comme on le lit parfois à la manie qu'aurait Kant de vouloir construire un édifice symétrique. L'esthétique transcendantale dans la 2^{ème} *Critique*¹ n'est pas une fausse fenêtre, faite pour assurer une symétrie avec celle de la 1^{ère} *Critique*. Les répétitions de Kant viennent donc de ce qu'il ne construit pas selon un plan mais pense directement son objet, ici le respect. Il ne cherche pas, par esprit de système (le contraire de la conséquence philosophique), à le plier aux exigences d'une machine préconçue ; il forge patiemment la nouvelle pièce pour elle-même, à nouveaux frais, de sorte qu'elle prend sa place par sa nature propre et non par un coup de force, et parfois sa découverte impose un remaniement de l'ensemble : c'est parce qu'il ne s'est jamais permis ce genre de trucage philosophique qu'il a tant tardé à publier ses *Critiques*. Ainsi les analyses du respect sont autant phénoménologiques que systématiques ou architectoniques et c'est ce qui fait leur intérêt et leur difficulté. Jamais Kant n'expose une doctrine achevée ou toute faite, et chaque fois il écrit ce qu'il voit au moment où il considère son objet. C'est pourquoi le lecteur scolastique trouve des contradictions dans la lettre s'il ne fait pas l'effort de regarder lui-même à nouveau l'objet du point de vue alors adopté. Mais la lecture de tout vrai philosophe requiert la même attention. Le philosophe ne peut suivre un plan comme un entrepreneur obéit à l'architecte, mais le plan d'ensemble se découvre au fur et à mesure des travaux particuliers, dont la signification architectonique ne paraît donc

¹ Kant note, lorsqu'il utilise cette expression, que c'est une dénomination inappropriée. AK V 90.

vraiment qu'à la fin¹. L'idée d'une *troisième Critique* nécessaire au point de vue architectonique n'est finalement apparue qu'avec la *2^{ème} Critique* et son analyse du respect, et l'idée de la *2^{ème} Critique* était encore inconcevable au moment de la 1^{ère} édition de la *1^{ère} Critique*, Kant n'ayant alors pas encore conçu l'impératif catégorique comme un jugement synthétique *a priori* et ne sachant pas encore, ce qui en est inséparable, que le respect est un sentiment fondé *a priori*.

Kant se heurte dès les années 1760 à la question du sentiment moral et son combat aboutira à cette chose étrange : une philosophie transcendantale du sentiment de plaisir et de peine, l'idée d'un plaisir fondé *a priori*. Car il a découvert le principe d'une critique du goût, comme il l'écrit en décembre 1787 à Reinhold, lorsqu'il eut compris la nature du sentiment moral qu'est le respect : sentiment qu'on peut en effet dériver *a priori* et qui donc ne relève pas de la psychologie empirique mais de la philosophie transcendantale. Nous avons à comprendre le paradoxe de sentiments qui ne ressortissent pas à la psychologie.

Le sentiment est *a posteriori*

La question du respect porte sur la nature d'un sentiment, et un sentiment, *Gefühl*, c'est d'abord ce qu'on sent, ce qu'on éprouve, comme le disent également le français et l'allemand (nous prenons ici le terme de *sentiment* au sens général : ce qui a trait au sentir, par exemple *perdre le sentiment*, et non au sens le plus fort du terme (le sentiment de l'honneur et de l'amour chez Corneille, par exemple). Il arrive à Kant dans ses notes² d'écrire le terme français, pris alors en ce sens général. Il n'y a donc pas d'autre façon de savoir ce qu'est un sentiment que de l'éprouver, si bien que la philosophie en la matière se réduit à la psychologie empirique. Le § 12 de la *3^{ème} Critique* le répète : « Effectuer *a priori* la jonction du sentiment d'un plaisir ou d'un déplaisir, en le considérant comme effet, avec une représentation quelconque (sensation ou concept), considérée comme sa cause, c'est là quelque chose d'absolument impossible, car il s'agit d'une relation de causalité qui (entre des objets de l'expérience), ne peut jamais être connue qu'*a posteriori* et au moyen de l'expérience elle-même »³. Qu'une représentation sensible ou aussi bien intellectuelle nous fasse plaisir, comme on dit, cela ne peut être connu *a priori*. Qu'un concept ou une sensation produisent en nous un sentiment de plaisir ou de peine, nous ne

¹ Cf. *Critique de la raison pure*, A 834, où la croissance d'un système philosophique est comparée à celle d'un ver de terre.

² Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, p.38, Editions du CNRS, Paris 1986. Kant, *Réflexion* 782, AK XV/1 p. 342.

³ trad. Guillermit.

pouvons l'apprendre que par l'expérience interne. Et cela de la même façon que dans la nature, où, si la nécessité causale est *a priori*, savoir quel effet produit une cause ne peut nous être appris que par l'expérience, cette fois externe. Hume sur ce point est indépassable. Le sentiment est l'effet d'une représentation sur la sensibilité du sujet¹, que cette représentation soit une sensation, un concept ou une idée, et comme dit la *Première introduction* de la 3^{ème} *Critique*, « on ne peut espérer déterminer *a priori* l'influence qu'une représentation donnée exerce sur l'esprit »². La philosophie pratique, comme philosophie du sentiment moral, ne peut donc être qu'une psychologie empirique ou une anthropologie. L'idée d'une définition transcendantale du sentiment doit donc d'abord paraître contradictoire, qu'il s'agisse du respect ou du plaisir.

Ce qui fut la première pensée de Kant sur le sentiment entendu psychologiquement demeure vrai à ses yeux en 1790, et on ne voit pas comment il pourrait en être autrement. Et donc cette première considération n'est pas seulement historique : elle seule permet de poser le problème du respect, c'est-à-dire de comprendre en quoi une réflexion sur le respect achoppe sur une difficulté philosophique considérable. Ainsi Kant part de la psychologie empirique de son temps, de Shaftesbury, Hutcheson, Hume (et on retrouve la même chose chez Adam Smith), non pas seulement parce qu'il se trouve être de leur temps (qu'est-ce que mon temps, demandait Hubert Grenier, sinon d'abord celui des autres !), mais parce qu'il ne voit pas d'abord que le respect puisse être autre chose, comme tous les autres sentiments, que l'objet d'une psychologie empirique, et il salue la qualité des travaux parus sur ce point, et d'abord ceux d'Hutcheson, qu'il se propose de poursuivre³. Il part donc pour de solides raisons philosophiques de la théorie du sentiment moral qui domine son siècle ; et comme les manuels de son temps il admet que le sentiment de plaisir ou de peine et la faculté de désirer sont intimement liés⁴ : vérité d'expérience, simple description de ce que nous éprouvons. En même temps il attribue à ses contemporains le mérite d'avoir radicalement séparé la connaissance du vrai

¹ Anthropologie § 60.

² 1^{ère} introduction VIII, AK 229 Vrin 55.

³ Cf. *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* 1763-64, Vrin 62, Pléiade I 249, AK II 300 ; Annonce du programme des leçons de M. E Kant durant le semestre d'hiver 1765-66, n° 3 Ethique, Vrin 74, Pléiade I, 521, AK II 311.

⁴ Mendelssohn, dans les *Morgenstunden*, en 1785, écrit : « il est usuel de distinguer dans l'âme la faculté de connaître et la faculté de désirer et de comprendre sous cette dernière les sentiments de plaisir et de déplaisir. Cité par Guillemit, *ibid.* note 85 p. 34. Cf. *Recherche sur l'évidence...* Vrin 40, Pléiade I 225, AK II 284.

et le sentiment du bien, c'est-à-dire l'objectif et le subjectif, le rationnel et l'empirique¹.

Nous allons devoir comprendre que la 2^{ème} *Critique*, par la théorie du respect « émancipe le sentiment de la subordination où la classification régnante des facultés le maintenait à l'égard de la faculté de désirer »², ce qui suppose une rupture radicale avec la psychologie, et laisse du même coup le champ libre à la critique de ce qu'on pourra dorénavant appeler un jugement esthétique.

L'idée d'une esthétique *a priori*

Mais n'allons pas trop vite, et souvenons-nous que la découverte dès la dissertation de 1770 d'un *a priori* de la sensibilité n'a pas encore permis d'avancer sur cette question. Le sentiment moral ou le plaisir du goût (nous ne pouvons dire encore « plaisir esthétique ») sont toujours exclus en 1770 et en 1781 de la philosophie transcendante, parce qu'ils ne peuvent être fondés *a priori*. Une *esthétique transcendante* est déjà une chose curieuse lorsqu'il s'agit de la connaissance : la sensibilité, c'est le domaine de l'*a posteriori*, de la réception d'impressions, et donc l'idée d'un *a priori* de la sensibilité doit d'abord pour le moins surprendre. Mais une fois qu'on a découvert – c'est la *Dissertation de 70* – que l'espace et le temps sont d'ordre sensible et qu'ils sont présumés par les mathématiques, comme l'évidence des mathématiques s'impose à chacun³, comme les vérités mathématiques sont nécessaires, donc *a priori*, il faut bien, quelle qu'en soit la difficulté, concevoir un *a priori* de la sensibilité. On aura donc une étude non empirique et même non empiriste de la sensibilité. Or même une fois la 1^{ère} *Critique* achevée et débattue, le sentiment ne peut que demeurer empirique. Après que la *Dissertation de 70* ait découvert l'*a priori* sensible, Kant continue de voir dans le sentiment moral quelque chose d'empirique.

¹ *Recherche sur l'évidence... 4^{ème} considération*, § 2, Vrin 61, pléiade I247, AK I247 ; cf. Cassirer *Kants Leben und Lehre*, p. 249-50.

² Guillermit, *ibid.*

³ Il suffit de comprendre une démonstration pour ne pas douter de la vérité des mathématiques : le « fait » que les mathématiques soit une science réside en cela, et ne consiste nullement en ce qu'entre les hommes il y aurait accord de fait sur la question ; le fait admis par Kant, fait de la science, c'est que tout homme, s'il s'y met, peut comprendre les mathématiques ; ce n'est pas l'unanimité d'une communauté quelconque, même si elle se prétend scientifique ; ainsi la certitude que nous avons de la vérité des mathématiques nous force à comprendre comment une connaissance *a priori* est possible qui présuppose la sensibilité. J'insiste ici sur l'idée de fait parce que le « fait de la raison » pratique est aussi un fait de cette nature et non le résultat d'un vote ou d'un sondage.

Ainsi, dans la lettre à Herz¹ de fin 1773, où Kant annonce que, si sa santé le permet, il aura fini pour Pâques le remaniement de toute la métaphysique, se trouve exclue l'idée d'une philosophie pratique transcendantale *parce que le sentiment de plaisir est empirique*. C'est ce que dit encore en 1781 l'introduction de la *Critique de la raison pure* : les concepts pratiques sont des connaissances *a priori* ; mais « tout ce qui est pratique, en tant qu'il contient des mobiles, se rapporte au sentiment, qui appartient aux sources empiriques de la connaissance »², et doit donc être exclu du transcendantal. Ce que répète le *Canon de la raison pure*³. Une critique de la raison pratique n'est pas possible tant que le sentiment moral est considéré comme un sentiment ressortissant à la psychologie empirique. La notion de respect telle qu'elle est présentée dans la note des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et développée dans la 2^{ème} *Critique* est tout à fait extraordinaire et paradoxale : c'est l'idée d'un sentiment qui n'est pas psychologique, et il faut percevoir à quel point cette idée doit d'abord choquer et même paraître ne rien vouloir dire, pour voir qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que Kant ait pour ainsi dire tourné autour longtemps avant d'y voir clair.

Les leçons d'avant les *Fondements de la métaphysique des mœurs*

Pour voir la difficulté, revenons aux textes qui précèdent la première formulation explicite de l'idée de respect comme sentiment dérivable *a priori* dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Kant y distingue la question des principes pratiques – rationnels purs et *a priori* – et celle des mobiles – empiriques : le sentiment moral. Le sentiment moral est lié à la faculté inférieure de désirer, au sentiment de plaisir et de peine, et donc demeure « pathologique » même s'il a cessé comme tel d'être érigé en principe. C'est pour la même raison qu'il était alors impossible à Kant de concevoir une critique du goût au sens de philosophie transcendantale de la sensibilité de l'homme au beau (et non au sens que ses contemporains donnaient à cette expression, sorte d'élucidation des règles empiriques du jugement sur les belles choses). L'idée d'une philosophie transcendantale du goût est elle aussi un monstre.

Devant considérer d'abord que le sentiment moral n'a aucun fondement *a priori* et relève de la psychologie empirique, Kant se heurte à une difficulté majeure : admettre dans la philosophie pratique un principe

¹ Cf. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, p.131 ; Kant, *Correspondance*, NRF, p. 107.

² *Critique de la raison pure*, trad. Pléiade p. 779, A 15, B 29.

³ *Ibid.* 1362, A 801, B 829.

empirique pour ainsi dire rebelle au rationalisme philosophique. Et en effet, Kant exige très tôt que la philosophie pratique ne soit pas empirique, faute de quoi en effet il ne saurait y avoir le moindre principe pratique et la morale serait abandonnée à la subjectivité. Il écrit par exemple à Lambert, le 2 septembre 1770, en lui envoyant sa *Dissertation* : « Afin de me remettre d'une longue indisposition qui m'a affaibli tout cet été, et de n'être cependant pas dépourvu d'occupation dans mes heures de loisir, je me suis proposé de mettre en ordre et de rédiger cet hiver les recherches sur la pure philosophie *morale*, en laquelle on ne doit trouver aucun principe empirique et qui est pour ainsi dire la métaphysique des mœurs. Cette philosophie ouvrira la voie, en plusieurs points, à des vues très importantes sur cette forme modifiée de la métaphysique, et elle me semble en outre également nécessaire dans ces *principes* de la science pratique encore si mal résolus en ce moment »¹. Et en effet, la question sur laquelle bute toujours Kant est celle de savoir ce qui mobilise les hommes, ce qui les met en mouvement, ce qui les fait agir selon les principes de la raison. Un être dont la volonté est pathologiquement – je ne dis pas déterminé mais seulement affecté –, bref, un être sensible peut-il agir par principe et non en fonction de ses appétits ? La rationalité de l'action ne doit-elle pas se réduire en fin de compte au calcul des moyens en vue de fins toutes réductibles au bonheur entendu comme bien être ? Bref, les anglais ont-ils raison ?

Si donc, dès la *Dissertation de 70*, Kant prend ses distances à l'égard de l'eudémonisme, il ne peut toujours pas voir dans le sentiment moral autre chose qu'un sentiment, c'est-à-dire quelque chose de senti, d'empirique, de psychologique, de pathologique. Dans la *Dissertation* de 1770 il met sur le même plan que l'épicurisme la référence de Shaftesbury au sentiment moral, ce que lui reprochera Mendelssohn², excellent lecteur des textes. Mais on comprend que Kant les confonde, lui qui refuse toujours de confondre l'épicurisme et sa caricature ordinaire³. La *Dissertation* distingue radicalement le jugement ou discernement moral, et les mobiles de l'action, ce que nous retrouverons plus tard dans la *Leçon d'Éthique*, toujours dans une perspective rationaliste. Ainsi le refus de réduire la philosophie pratique à la psychologie empirique est présent chez Kant depuis toujours, bien avant qu'il comprenne le sens du respect, et tient à son rationalisme philosophique. C'est cela, et non quelque rigorisme moral de célibataire endurci dont la mère était piétiste, qui détermine la laborieuse position du problème du respect : le sentiment moral apparaît comme un problème

¹ Pléiade, I, 688, nrf, 70.

² Kant, *Dissertation* II § 9 et *Correspondance*, nrf p.86.

³ *Leçons d'éthique*, livre de poche, p.120, *Eine Vorlesung über Ethik*, 47, Philosophie Fischer.

insurmontable parce qu'il introduit quelque chose d'empirique qui ruine tout principe mais qui est nécessaire pour que nous passions à l'action.

D'un côté il faut soutenir une conception rationaliste de l'obligation comme nécessité absolue, rationnelle, objet d'une connaissance, et en effet s'il n'y a pas ici une connaissance *a priori*, il ne peut y avoir nécessité : la notion même d'obligation disparaît si on s'en tient à une doctrine empirique ou empiriste du sentiment moral. De ce que nous éprouvons une obligation comme absolue, nous ne pouvons être assuré qu'elle n'est pas une illusion : un sentiment, un fait psychologique, ne peut donner accès à l'inconditionné, à une nécessité absolue, comprise pourtant dans l'idée d'obligation et de principe pratique. Il faut donc pour comprendre la notion de devoir, que le devoir lui-même soit connu *a priori*. Mais *d'un autre côté* il faut une « force motrice », laquelle n'est pas contenue dans une connaissance *a priori* et qui est sensible. Ainsi la représentation rationnelle de la loi et ce qui nous détermine à lui obéir sont deux principes hétérogènes.

Les cours de métaphysique et les leçons d'éthique rendent bien compte de cette difficulté qui tient à la nature des choses : le principe pratique rationnel est une connaissance qui comme telle ne détermine nullement l'homme à agir selon ce qu'elle montre, et il faut donc pour cela supposer, outre cette connaissance *a priori*, purement rationnelle, un sentiment moral, impulsion sensible. L'histoire de la philosophie ne développe-t-elle pas cette question depuis Socrate, par exemple lorsqu'Aristote se demande comment l'intempérance est possible ? Est-il vrai que nous voyons le bien mais ne le faisons pas, comme le chantait Ovide ?

Dans le cours de métaphysique, la religion apparaît comme un élément essentiel du mobile moral puisque seule elle nous assure que la sensibilité trouvera elle aussi satisfaction si nous sommes moralement bons : l'enjeu est donc aussi le sens qu'il faut accorder à la religion.

Formulation de la leçon d'éthique¹

Suivons les formulations de la *Leçon d'éthique* sans doute professée encore après la première édition de la *première Critique*. Kant distingue radicalement le principe du discernement de l'obligation (rationnel) et le principe de l'exécution de l'action (empirique et psychologique) : la règle et le mobile, *Richtschnur* et *Triebfeder*. Le premier correspond à la question de savoir ce qui est moralement bon, et c'est le côté objectif de la moralité, le second répond à la question de savoir ce qui me meut (*was bewegt mich*) et me fait vivre conformément à cette loi. « Ce qui m'incite – *antreibe* – à faire ce que l'entendement dit que je dois le faire, ce sont les *motiva subjective*

¹ P. 46, trad. p. 119. sq.

moventia ». Il y a l'entendement et le cœur ou sentiment moral. Ainsi la rigueur philosophique, la rigueur de l'analyse interdit de confondre la norme et le mobile. Mais du coup se trouvent séparés théorie du bien et pratique du bien. Comme si seul le pathologique pouvait lier la connaissance à l'action. Kant, conséquent, voit là une aporie, et la conception définitive du respect permettra seule d'en sortir. Auparavant, avec son honnêteté habituelle, qui est la même chose que sa conséquence, il expose la difficulté sans la cacher en aucune façon. Il y a contradiction à parler d'une inclination intellectuelle au bien, d'une part, mais aussi, d'autre part, à lier la loi morale, nécessaire et donc *a priori*, à une sensation : la loi n'a rien à voir avec notre plaisir et la satisfaction de nos inclinations. Le rigorisme, explicitement attribué ici à la méthode philosophique, interdit de fonder une règle sur un sentiment. « Faire appel au sentiment, c'est supprimer tout fondement rationnel »¹. N'avons-nous pas là un remarquable avant goût de la formulation du problème pratique comme synthèse *a priori* ? Certes, le mouvement rétrograde du vrai qui fait lire ces lignes à la lumière de la théorie achevée du respect ne doit pas tromper : lorsque Kant parlait ainsi à ses étudiants, il ne savait sans doute pas encore qu'il « brûlait » et qu'il était au bord de trouver que l'impératif catégorique est un jugement synthétique *a priori*. Mais il cherchait, il se battait.

Ainsi le principe moral est déjà distingué fermement du principe pragmatique (la recherche du bonheur), qui n'est intellectuel que de façon médiate : d'une part l'entendement calcule au service de notre bien être, d'autre part une telle fin empirique ne peut faire l'accord des hommes. Au contraire le principe moral est un principe purement intellectuel de la raison. Ici, répétons-le, le rationalisme de la philosophie pratique est d'abord un rationalisme philosophique.

Mais du même coup, le mobile moral étant radicalement distingué de tout principe, Kant refuse déjà de fonder le principe pratique sur la religion – à laquelle il lui faut pourtant continuer d'attribuer le mobile moral. Un argument admirable vient justifier le refus de fonder le discernement moral sur la théologie : les peuples n'ont pas attendu d'avoir un concept exact de Dieu pour connaître le devoir et savoir par exemple que le mensonge est détestable. Autrement dit, parler de *morale chrétienne* est une façon de mépriser les autres peuples et même de nier la moralité. C'est à la fois ethnocentriste et immoral. Ainsi – je reprends la paraphrase de cette *leçon* – la connaissance de la loi morale ne suppose pas la révélation, et cette connaissance suffit pour concevoir la volonté la plus sainte, c'est-à-dire Dieu. En ce sens la théologie est fondée sur la morale et se corrompt avec elle. Et donc plaire à Dieu, c'est chercher à être vertueux – mais nous ne

¹ P. 48.

quittons pas ici la pure rationalité. Une religion naturelle se trouve donc ainsi exposée qui n'ajoute rien à la morale. Mais si Kant n'a pas besoin de la religion pour fonder le jugement moral, il la conserve pour « l'exécution » de l'action, puisque le jugement ne suffit pas à la faire accomplir : « On fut donc justifié de penser qu'en l'absence d'un Juge suprême, toutes les lois morales demeureraient sans effet, car alors il n'y aurait plus aucun mobile, aucune peine ou récompense qui y seraient attachés ». Et en effet, comment comprendre autrement que le principe objectif ou intellectuel du jugement moral soit le principe subjectif de l'action, c'est-à-dire nous mette en mouvement, nous mobilise ? Ne voyons pas ici les restes d'une éducation chrétienne, mais bien un moment nécessaire d'une réflexion totalement libre.

La preuve en est donnée par la formulation la plus forte du problème que nous pouvons appeler *problème du respect* et qui vient après les mots que je viens de citer dans le cours d'éthique :

« Le principe subjectif, le mobile de l'action, le sentiment moral, est la capacité d'être affecté par un jugement moral. Quand je juge par l'entendement qu'une action est moralement bonne, il s'en faut de beaucoup encore pour que j'exécute l'action que j'ai jugée ainsi. Que ce jugement me meuve de sorte que je fasse cette action, c'est cela le sentiment moral ; nul ne peut comprendre ni ne comprendra que l'entendement puisse posséder une force motrice [le poussant] à juger (*zu urteilen*). L'entendement peut assurément juger, mais que ce jugement de l'entendement puisse avoir une force et qu'il devienne un mobile, pour mouvoir la volonté, pour l'exécution de l'action, c'est la pierre philosophale »¹.

Toute la difficulté est de comprendre qu'il y ait un mobile moral et non pathologique, du subjectif pratique et non pathologique. Que veut dire « pathologique » ? *Pathos*, de *paschô*, veut dire éprouver un sentiment, une douleur ; de là *passion* par opposition à *action*. Est dit *pathologique*, dans le vocabulaire scolastique du XVIII^{ème} repris par Kant, ce qui nous affecte ; ce que nous subissons, et du coup l'opposition aristotélicienne de l'action et de la passion (par exemple dans la physique le feu est l'agent et l'air réchauffé le patient) devient l'opposition du pathologique et du pratique (de la même façon le patient du médecin souffre d'une maladie, d'où le terme de *pathologie* inventé en 1550 et finalement l'opposition du normal et du pathologique). *Subjectif*, opposé à *objectif*, ce devrait donc être pathologique ! Le subjectif, c'est ce qui est du côté du sujet en tant qu'être sensible, affecté pathologiquement : ce n'est pas le sujet au sens de

¹ ...*das ist der Stein der Weisen* p.54. C'est nous qui traduisons.

personne, le sujet qui pense ou veut universellement. La raison pratique est un sujet moral pur, volonté ou faculté supérieure de désirer. Que nous ayons une faculté inférieure de désirer, une sensibilité pathologique, voilà qui semble rendre notre condition monstrueuse. L'antinomie du pratique et du pragmatique, de la vertu et du bonheur, est la méditation de cette énigme que Kant, jusqu'aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*, résolvait – mais tout en insistant sur l'incompréhensibilité de la chose – en plaçant le mobile moral dans la religion : croire en Dieu permet d'accorder vertu et bonheur (ce qui demeurera après les *Fondements de la métaphysique des mœurs*), mais aussi mobilise au service de la moralité l'être sensible que nous sommes. C'était avouer que, sans cette croyance, sans la religion, il n'y a pas encore de moralité puisque nous jugeons de ce qui est bon mais demeurons incapables de le faire. Cela disparaît définitivement avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et dans la 2^{ème} *Critique* les postulats viennent non seulement *après le motif*, après le principe rationnel de détermination de la volonté, mais *après le mobile moral* : ils supposent la détermination de la volonté qu'ils confortent ou plutôt prolongent mais ne produisent pas. Ce qui change complètement le sens de la religion et la délivre enfin une bonne fois de sa fonction de préfet des mœurs que nos politiques aujourd'hui voudraient bien lui voir à nouveau jouer. *L'enjeu de la question du respect est bien considérable.*

La révolution des fondements de la métaphysique des mœurs

Que s'est-il passé avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs* pour que le sentiment cesse d'être empirique et psychologique, pour qu'un sentiment non pathologique soit découvert – découverte qui en plus ouvre toute la perspective de la 3^{ème} *Critique* ? Car la première partie de la 3^{ème} *critique* traitera d'une esthétique non pathologique. Il s'est passé que l'analyse de la notion de devoir a découvert que l'impératif catégorique est un jugement synthétique *a priori*, ce qui veut dire que le rapport de la raison à la sensibilité ne s'y réduit nullement à celui d'un savoir avec un mobile pathologique. La conscience d'être obligé n'est pas psychologique, un sentiment nous mobilisant au service de la raison, mais pratique : la raison elle-même nous mobilise, elle est bien *raison pratique*. La raison détermine elle-même la volonté.

Soit l'honnêteté ; elle ne mérite son nom que si je la pratique pour elle-même, que si je suis honnête par honnêteté ou pour le principe, autrement dit par devoir et non en me conformant au devoir poussé par tel ou tel sentiment ou intérêt. Il faut donc que la détermination subjective de la volonté soit pour ainsi dire comprise *a priori* dans la détermination objective, c'est-à-dire que le motif soit le mobile : le respect pour la loi morale – un sentiment – est lié *a priori* à la représentation de la loi. *D'une*

part la connaissance du principe moral semblait jusque-là à Kant analytique, elle est maintenant synthétique, ce qui veut dire que la détermination de la volonté produite par la représentation de la loi n'est pas contenue (analytiquement) dans cette représentation ; il y a liaison entre deux éléments hétérogènes, un élément intellectuel et un élément sensible. Kant écrit que le rapport de la volonté sensible à la volonté pure est « à peu près comme » – *ungefähr so*, dit l'allemand – celui des intuitions sensibles et des concepts de l'entendement dans la 1^{ère} Critique, « à peu près » sur lequel les commentaires ne me semblent pas bavards. *D'autre part* la relation qui jusque-là paraissait extérieure et *a posteriori* entre le motif (la loi) et le mobile (le sentiment), entre le jugement moral rationnel et le ressort sensible, est pensée comme *a priori*. La connaissance de la loi est détermination de la volonté, *et par cela même* respect. Ainsi la 2^{ème} Critique ne fait pas du respect un sentiment moral qui produit la détermination de la volonté ; et le respect n'est pas non plus l'effet de la représentation de la loi comme un plaisir est l'effet d'une représentation intellectuelle, mais il est l'effet sur la sensibilité de la détermination de la volonté par la représentation de la loi. Ce n'est donc pas un sentiment pathologique ; il ne relève pas du plaisir et de la douleur et ne procède pas des inclinations et des désirs, c'est-à-dire de la faculté inférieure de désirer. Le respect est la loi elle-même devenue mobile, la manière dont le raison s'impose à un être sensible. Comme dit Guillermit, « s'il n'est pas en toute rigueur principe de détermination, il n'est pas moins le moment où « la moralité se fait mobile », celui de « l'impact » de la représentation de la loi morale sur la faculté de désirer ». Et Guillermit cite la 1^{ère} introduction à la Critique de la faculté de juger : « il suit immédiatement la détermination, ou bien il n'est peut-être rien d'autre que la sensation de cette aptitude du vouloir à être déterminé par la raison même »¹.

Revenons aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Le respect est présent dès la première partie (§ 16 note 1) avant même que la question soit formulée en termes de synthèse *a priori*. *D'une part*, il suffit de considérer la « connaissance rationnelle commune de la moralité » (d'où *part* l'ouvrage) pour voir que la loi détermine à elle seule la volonté et qu'elle n'est pas seulement l'objet d'une connaissance sans influence sur la volonté mais de respect. La notion de devoir telle que chacun la trouve dans sa conscience contient l'idée que la connaissance de la loi est détermination de la volonté et respect pour la loi. Ce qui va de soi pour la connaissance rationnelle commune était passé inaperçu jusqu'ici aux yeux des philosophes, à cause d'un empirisme naïf qui fait croire que le sentiment que nous éprouvons procède de la faculté de désirer et qu'il est de même

¹ *Ibid.* p. 34 sq. 1^{ère} intro. III, 206, Vrin p.26

nature que n'importe quel plaisir – mais aussi pour une raison indiquée au 9^{ème} alinéa du chapitre de la 2^{ème} *Critique* sur les mobiles de la raison pratique : parce que les hommes préfèrent rabaisser le respect jusqu'à en faire une inclination personnelle pour ne pas avoir à éprouver leur propre indignité. *D'une part*, donc, chacun peut trouver en lui le respect, mais *d'autre part* la réflexion sur le devoir comme proposition synthétique *a priori* (III, § 17 sq.) suppose tout le détour de la philosophie et la pensée de l'autonomie. Ainsi la force des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en cela plus remarquable que la 2^{ème} *Critique*, est de ne pas séparer l'analytique et l'esthétique pratiques, principes et mobiles. Mais la distinction de ces deux parties dans la 2^{ème} *Critique* ne signifie pas que le respect, le côté subjectif de la détermination de la volonté par la loi, est absent de l'analyse du côté objectif envisagé à part dans l'analytique. Le respect est compris dans le « fait de la raison » qu'est la conscience du devoir, conscience de la rationalité comme d'une tâche, conscience de la loi morale comme d'une prescription¹. A partir des *Fondements de la métaphysique des mœurs* la nécessité rationnelle et la « nécessitation » de la volonté sont liées tout autrement et infiniment plus profondément qu'une connaissance rationnelle et un mobile sensible : je le répète, la raison est bien devenue pratique, c'est-à-dire principe d'action, mobilisatrice. Elle ne se contente pas de percevoir un principe d'action qu'il resterait encore à mettre en pratique ou à « appliquer », comme on dit si mal. Dans ce cas en effet la philosophie pratique ne serait qu'une partie de la philosophie théorique comme la géométrie qui appartient à la philosophie théorique, même si elle est le principe de la construction technique de figures qui en est en effet l'application. Et donc nous comprenons pourquoi Kant a tenu à répondre aux objections de son collègue Garve dans l'opuscule *Sur l'expression courante : c'est bon en théorie mais non en pratique* : elles représentent en un sens l'état de ses recherches avant la découverte du respect, lorsqu'il séparait la connaissance de la loi par la raison et la détermination de la volonté par les mobiles sensibles. Il peut maintenant répondre que plus la loi est présentée dans sa pureté, plus elle a de force ou d'influence sur nous ; au contraire les impuretés dont on veut l'agrémenter pour dorer la pilule amère du devoir en atténuent l'influence jusqu'à l'étouffer complètement. La connaissance pratique peut même, si l'on veut, être appelée théorie, elle est immédiatement pratique.

¹ On remarquera que la loi morale n'est pas une prescription (un devoir) en elle-même mais pour l'homme, ou pour tout être sensible. S'il est vrai qu'elle ne peut pas être présente à une conscience finie autrement que sur le mode du devoir, ce n'est pas en cela que réside sa nature de loi morale. Il n'est pas question par conséquent de morale du devoir en n'importe quel sens. Cf. *infra*, l'analyse de la notion d'autonomie.

Pour mieux comprendre, reprenons l'idée d'autonomie, à partir de laquelle s'éclaire celle de contrainte morale – contrainte non psychologique. Et ainsi nous pourrions revenir au paradoxe d'un sentiment non psychologique.

Autonomie et raison pratique

L'autonomie signifie qu'obéir à son devoir, c'est « obéir à la loi qu'on s'est prescrite », pour reprendre la célèbre expression de Rousseau. N'y a-t-il pas là une contradiction ? Comment concevoir un être à la fois législateur et sujet, auteur de la loi et soumis à la loi ? Il y a là une liaison intime de la liberté et de l'obéissance généralement incomprise, du moins par les humeurs brouillonnes et inquiètes, qu'elles réduisent l'autonomie à un pacte avec soi-même qui n'impose finalement aucun devoir (aucune universalité) ou qu'elles considèrent qu'il n'y a d'obéissance que servile.

La notion de loi nécessaire et universelle permet de penser la rationalité de la connaissance scientifique de la nature et par analogie la rationalité de l'action. Il ne s'agit pas alors de la rationalité d'un calcul au service de notre bien-être, mais de la rationalité du principe de l'action : la raison commande, elle ne sert pas, elle est reine. Ainsi, *l'idée de rationalité pratique*, c'est l'idée que la représentation rationnelle de la loi de l'honnêteté suffit comme telle à déterminer la volonté. Il y a ici identité entre rationalité et moralité. Soutenir que l'objectivité de la loi trouve son fondement dans notre raison, c'est poursuivre *la révolution copernicienne* : la moralité a sa source dans le pouvoir législateur du sujet. Il n'est plus question de soumission à Dieu ou d'une tendance naturelle en nous au bien. Ni fondement théologique, ni fondement anthropologique. Nous voilà « suspendus entre ciel et terre »¹. Il n'y a pas de fondement de la morale, sinon la liberté en nous que nous ne pouvons connaître que par la conscience que nous avons d'être obligé². Kant dit très explicitement que la réflexion ici ne peut aller plus loin, qu'elle est aux limites de ce que nous pouvons comprendre.

¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs* trad. Delbos p.145, 2^{ème} section § 42 IV 425 Pléiade II 290.

² Le caractère absolu d'une obligation en fait un impératif catégorique et non hypothétique : par exemple « il faut soigner les malades », qu'ils paient ou non, qu'ils soient amis ou ennemis, honnêtes gens ou bandits, etc., bref sans condition. L'impératif hippocratique ne serait pas absolu si l'on pouvait imaginer qu'il procède en nous de notre éducation ou de notre tempérament, de la société ou de la nature humaine, car alors il ne serait que l'effet sur nous de conditions particulières et contingentes. Il n'y a donc d'obligation effective que pour un être libre, ou bien la notion même de devoir est vide de sens. Ce qui exclut aussi tout fondement théologique du devoir.

C'est ce que reprend l'analytique de la 2^{ème} Critique avec l'idée de « fait de la raison ». Or si cette théorie de l'autonomie libère totalement l'homme de toute tutelle divine, en un autre sens, il n'y a qu'à lire Kant pour voir qu'il parle sans cesse de devoir, de la rigueur du devoir et de la loi morale, et le fait de la raison, c'est bien le devoir – la conscience du devoir et non la conscience d'être législateur. Ainsi G. Krüger parle à ce propos de la morale féodale. Obéir à la loi qu'on s'est prescrite, c'est pire qu'obéir à Dieu ; c'est éprouver le besoin, alors qu'on n'est soumis à personne, de s'installer dans une attitude de soumission. Ainsi le comprendra Nietzsche : une doctrine de l'autonomie est pire qu'une doctrine de l'hétéro-nomie ! Au moins le vassal ne se raconte pas à lui-même qu'il est son propre seigneur : il y a plus de véracité à prétendre servir qu'à se dire son propre chef alors qu'en réalité on ne fait que servir. Et l'on dirait que Kant prend un malin plaisir à se prêter à de tels contresens, puisqu'il semble écrire que le devoir s'impose despotiquement, comme les décisions arbitraires de la mégère de Juvénal qui dit : *Si volo, sic jubeo,¹ Je le veux, Je l'ordonne*. Cette femme est le despotisme conjugal incarné ; son caprice tient lieu de raison. Nietzsche connaissait Juvenal et savait que Kant avait oublié de noter la suite : *sit pro ratione voluntas (ma volonté me tient lieu de raison)*. Dès lors n'a-t-il pas raison de ne voir dans l'autonomie qu'un désir servile d'obéissance ? Kant justifierait donc à ses propres yeux sa propre servilité en s'en déclarant le principe. Il a besoin d'ériger sa volonté en commandement absolu, parce qu'il est incapable d'assumer ses propres évaluations autrement qu'en leur donnant une prétendue objectivité. L'autonomie est une pensée d'esclave et non de maître. Les hommes ont besoin d'un maître, disait Kant lui-même ! Il est vrai que ce n'est pas la contrainte sur soi qui est ici méprisée par Nietzsche, mais sa prétendue justification rationnelle.

Donc comment comprendre la notion d'autonomie ? Il faut commencer par s'en étonner, c'est-à-dire par voir qu'elle ne va pas de soi. Elle contient deux idées en apparence contradictoires. *D'une part* il y a la loi au sens de commandement absolu : il faut parce qu'il faut ! *D'autre part*, je suis législateur. Comment se fait-il qu'une loi dont je suis l'auteur s'impose à moi comme un commandement absolu ? La loi que je promulgue est à mes propres yeux un commandement auquel je dois me soumettre ! La conscience, au sens de conscience morale, ce n'est pas la conscience d'être législateur, mais la conscience d'être obligé. Et Kant ne cesse d'insister sur ce point, comme s'il avait peur que nous n'y soyons pas attentifs. De là sa mauvaise réputation. Ainsi notre propre volonté parle en nous comme un

¹ *Critique de la raison pratique*, PUF, Picavet 31, Pl. 645, AK V 31, Analytique § 7 1^{ère} scolie, et Juvénal, *satires* VI 223.

devoir et non comme un élan spontané ou un désir. Surtout, la loi morale, si elle cessait en nous d'être un commandement, toute moralité disparaîtrait. Comment ne pas comprendre qu'il y ait là une sorte de morale du renoncement, du renoncement de la volonté à vouloir, une des figures de ce que Nietzsche appellera l'idéal ascétique ? Schopenhauer voudra aller plus loin que Kant et proposera une morale du renoncement fondée sur un sentiment, la pitié, mais rien ne peut être plus éloigné de la philosophie critique.

La difficulté réside en ceci que *d'un côté* il est dit que nous ne saurions être obligés que par nous-mêmes – en ce sens la liberté est absolue, et Dieu même ne saurait nous obliger si nous ne le voulons pas : la morale n'a pas de fondement théologique – et *de l'autre côté* notre décision, notre liberté absolue, s'impose à nous comme une contrainte. Ma propre décision est pour moi un « il faut » ou un « tu dois » et non un « je veux » ! Pourquoi ma volonté ne peut-elle s'exprimer en moi, en tant qu'elle est moralement libre, que comme un commandement ?

Revenons à l'origine politique du concept d'autonomie : le même citoyen dans une république est législateur et sujet ; il se donne une loi parce qu'il sait qu'il peut un jour avoir à être rappelé à sa propre volonté s'il est emporté par quelque folie. Vouloir, c'est toujours jurer en quelque façon pour se garantir d'une folie future comme Ulysse dont Spinoza rappelle qu'il eut la sagesse de se faire lier sur un mât pour ne pas céder à la séduction du chant des sirènes. Les liens, c'est la loi, qui s'impose aussi au roi. Ainsi, considérant la moralité, nous dirons que la volonté rationnelle, en un être sensible, ne peut s'imposer que comme une contrainte : la rationalité est pour nous une tâche : tel est le « fait de la raison ». Ainsi nul ne prétendra, à moins d'extravagance morale, de *Schwärmerei* morale, qu'il est saint (parfait moralement) et que sa volonté ne trouve en lui aucune résistance, de telle sorte que la conscience ne l'éprouve pas comme un devoir. Le meilleur des hommes ne saurait se croire ou se sentir totalement vainqueur de la résistance des penchants à sa volonté : la vertu est un combat et n'égale jamais la sainteté. Au contraire se croire arrivé, c'est sans doute se leurrer soi-même et faire passer pour volonté ce qui n'est qu'une chaleur de poitrine. Le mysticisme est « pathologique ». Le *fanatisme moral* n'est pas loin. Un homme, être raisonnable fini, ne peut avoir conscience de la loi dont il est le législateur que comme d'une prescription et non comme d'un mouvement spontané, non pas parce qu'il faudrait pour qu'il y ait moralité qu'il y ait une contrainte qui s'exerce sur sa volonté, mais parce que sa nature d'être sensible est telle qu'il ne peut éprouver sa propre volonté autrement que comme s'imposant à lui comme une tâche et non comme un élan spontané. Le spontanéisme est une forme de fanatisme.

L'analyse du respect de la 2^{ème} Critique développe ce point difficile, à savoir la nécessité où nous nous trouvons d'éprouver notre propre vouloir

comme une contrainte. Et l'on comprend qu'ainsi le respect de la loi fonde le respect de soi-même et la personnalité : le sens de l'universalité pratique (la loi, c'est l'universel), c'est l'affirmation par chacun de sa propre dignité. L'homme est *personne* par son rapport à l'universalité de la loi. Ce qui est formulé ici selon la catégorie de la quantité signifie selon la catégorie de la relation que nul n'a à disposer de lui-même seulement comme d'un moyen – par exemple dans la prostitution, ou même dans le travail : il y a des conditions de travail inacceptables. Un homme ne peut dire le jour d'un entretien d'embauche qu'il n'acceptera pas tout ce qu'on lui imposera, c'est prudent. Mais une fois embauché, il a le devoir de résister, s'il ne veut pas perdre tout estime de lui-même, toute dignité – hommeonneur au sens le plus fort du terme. Ainsi Kant exclut toute obéissance qui porte atteinte à la dignité de la personne humaine dans celui qui obéit. C'est une question de dignité. La valeur absolue de la personne humaine, fin en soi, est fondée sur le respect de la loi. Avant même de concevoir le respect, Kant savait et soutenait que les devoirs envers soi-même fondent tous les autres. Le caractère absolu de l'impératif catégorique est inséparable de l'affirmation de la valeur absolue de la personne humaine ; il impose une limitation absolue à toute entreprise de mainmise sur l'homme. L'idée kantienne du devoir relève d'une morale du refus et non de la soumission et tel nous paraît être le sens de la limitation des penchants par le devoir. Il ne s'agit pas de ce qu'on entend d'ordinaire (en un sens évidemment péjoratif) de morale de l'obéissance. Au contraire, un lecteur conséquent de Kant ne serait guère commode.

Contrainte morale

Pour comprendre en quoi consiste le respect pour la loi et la nature du devoir, et répondre ainsi à Nietzsche, considérons l'idée de contrainte morale. Le respect n'est pas la crainte et la crainte en effet ne rend pas vertueux. *Toute la difficulté est de penser une obéissance qui soit bien une contrainte exercée sur soi-même mais non pas une intériorisation de la crainte* : si la loi morale faisait peur – si nous lui obéissions par peur ou parce que nous pouvons attendre de notre obéissance un plaisir ou la satisfaction de nos penchants – il n'y aurait pas moralité mais basse politique. La contrainte morale ne doit pas être confondue avec la contrainte psychologique. Il est vrai qu'il est facile de les confondre : chacun fait aisément passer pour moral à ses yeux ce qui n'est qu'inhibition ou intériorisation de la pression sociale. Nietzsche est de ce point de vue irréfutable.

Donc revenons à Epictète : qu'est-ce qui fait le pouvoir de César ? Nos passions ! Celui qui ne craint rien ne peut être contraint à rien. Celui qui est totalement libre à l'égard de ses inclinations et de ses penchants, de ses

désirs, celui-là ne peut être privé de rien – comme Diogène jetant son écuelle (ce que représente le tableau de Poussin, *Paysage avec Diogène jetant son écuelle*, au Louvre). Seul un homme prisonnier de ses désirs peut donner prise aux pressions de César. Aucun pouvoir ne peut imposer quoi que ce soit à Socrate. Kant parle de contrainte morale dans un contexte certes tout autre que celui de la philosophie antique, mais il part d'elle, qui nous a une fois pour toute appris la liberté. Si donc la contrainte morale est de même nature que la contrainte psychologique qui s'exerce sur un homme prisonnier de ses désirs, alors elle n'a rigoureusement rien de « moral » ; alors la raison nous gouverne comme un despote ses esclaves, par la carotte et le bâton, par la crainte et la convoitise. La loi morale au contraire ne s'impose pas à la volonté à la manière dont César se fait obéir. Ou bien le terme même de *morale* est vide de sens.

Certes il arrive que nous exercions nous-mêmes sur nous-mêmes une contrainte psychologique. Ce peut même être salutaire : par exemple s'arrêter de fumer par peur de la maladie. Lorsque nous nous imposons de supporter une douleur dans l'espoir d'un plaisir futur, nous jouons sur les mêmes ressorts que le despote. Notre patience est pathologiquement extorquée. Se contraindre à travailler pour gagner de l'argent n'a rien de moral (ni d'immoral !), et la contrainte est alors d'une autre nature, d'un autre ordre que la contrainte morale (par exemple cultiver tous ses talents par devoir, par respect de l'humanité en soi-même). Il peut donc y avoir discipline sans moralité et l'éducation ne peut commencer que par là. Mais la contrainte morale est le contraire de la contrainte psychologique, de ce que nous appelons ordinairement contrainte. Car elle signifie que la raison s'impose par elle-même et non par la carotte et le bâton : la loi morale s'impose sans la moindre pression psychologique, et tel est le sens du respect dont elle est l'objet. La loi, par cela même, destitue en nous de tout pouvoir tout ce qui est de l'ordre de la contrainte psychologique ou du « pathologique », du *subi*. Aucune forme de contrainte ne peut l'emporter sur la volonté *en tant qu'elle est déterminée par la loi*. Alors *et alors seulement* elle est réellement libre. Il y a liberté lorsqu'aucune sorte de douleur ou de plaisir ne peut plus faire céder la volonté. Kant veut dire qu'une telle liberté requiert une « contrainte morale », c'est-à-dire une lutte de la loi contre tous les penchants, dans laquelle nous ne sommes jamais assez victorieux pour n'avoir plus à combattre, c'est-à-dire à exercer de contrainte sur nous-mêmes. Et c'est en cela qu'il nie que notre sagesse puisse égaler celle du sage stoïcien – mais quel stoïcien a prétendu être lui-même sage ? N'est-ce pas pour cela même que Diogène a jeté son écuelle en voyant le mendiant boire l'eau dans le creux de sa main ? Donc il faut dire

que le respect s'impose : la loi morale impose le respect¹. Mais cela ne veut pas dire que le respect s'impose comme César, pathologiquement ! La détermination de la volonté par la raison, autrement dit *la liberté*, voilà l'origine du respect. On pourrait dire qu'ainsi la liberté est à la fois la cause et l'effet du respect. Respecter la loi, c'est se sentir libre au cœur de la contrainte morale, ou plutôt parce qu'il y a contrainte morale et ainsi victoire sur tous les penchants : libération à l'égard du pathologique. Et dès lors on comprend que le caractère inconditionnel de l'obéissance puisse être dit avec les mêmes termes que l'arbitraire du tyran, mais pour dire rigoureusement le contraire. Celui-ci s'impose par le pathologique, le devoir s'impose au pathologique.

Ajoutons que le despote ne pourrait véritablement s'imposer si les hommes ne prenaient pas la contrainte qu'il exerce sur eux pour plus qu'une contrainte psychologique, si donc il ne faisait passer sa force pour le droit et l'obéissance extorquée à ses sujets pour un devoir : s'il ne parvenait à faire croire qu'il y a contrainte morale là où il n'y a que contrainte psychologique, c'est-à-dire menace². Ainsi dans les groupes humains, les entreprises par exemple ou les familles, la contrainte psychologique, le harcèlement de tous envers tous, ne pourrait rien si nul ne le prenait pour moral, c'est-à-dire ne se croyait obligé alors qu'il est seulement soumis à des contraintes.

Concluons.

« *Il faut à notre espèce des devoirs pour faire des sentiments* ». Il suffisait à Clotilde de Vaux de parler le français de Corneille pour comprendre que le sentiment procède de l'âme et non du psychisme. Le sentiment au sens fort de ce terme est moral et non psychologique. La parenté de l'honneur et de l'amour chez Corneille signifie qu'il n'y a pas de contradiction entre l'exigence morale rationnelle et le cœur – et rien en ce sens n'est plus aberrant que de parler de « dilemme cornélien » : il n'y a pas chez le héros cornélien de contradiction entre amour et vertu. Mais ce sens du mot *sentiment* est devenu désuet ; les étudiants, et l'on peut en faire l'expérience aussi avec des étudiants en médecine, ne le connaissent pas ; ils ignorent aussi le sens du mot, comme tous leurs contemporains qui n'entendent plus l'expression « respect de la personne humaine », prenant ce terme seulement au sens où il est pris sur les pancartes typiquement françaises qu'on voit sur les pelouses. Ainsi *sentiment* ou *passion* a été remplacé depuis quelques temps par *affect*, néologisme sans doute emprunté aux traducteurs de Freud qui imitent ainsi l'allemand *Affekt* (qui veut dire

¹ ..., denen (aux êtres finis) das moralische Gesetz Achtung auferlegt,...

² Cf. *Conflit des facultés*, II, VI, note.

chez Kant *émotion*¹ et non affect). De même les termes de *mobile* et de *motif* n'ont plus cours. On dit *motivation* pour les deux. On ne parle plus du moral, mais du mental. Ces façons de parler viennent d'une réduction psychologique du sentiment et de la volonté.

Si la disparition du vocabulaire commun et littéraire de l'anthropologie morale signifiait la fin du moralisme, il faudrait s'en réjouir. Mais le psychologisme et le moralisme vont ensemble. Ainsi, à la moindre catastrophe, on constitue des cellules psychologiques ; tout le monde revendique la nécessité de *faire son deuil* – c'est là encore une façon de parler devenue ordinaire ces dernières années, qui témoigne bien de la domination d'une certaine idéologie psychologique. Certes, c'est aussi le symptôme de la solitude de nos contemporains, de leur « démoralisation » essentielle et il serait imprudent de préconiser la suppression de cette manière de venir au secours des malheureux. Mais cette psychologie n'est-elle pas la cause du mal qu'on prétend lui faire guérir, c'est-à-dire la perte de volonté ? Car lorsque tout est psychologique, lorsque le moral est réduit au psychologique, il n'y a plus de volonté. Retenons en tout cas qu'aujourd'hui les mœurs, la façon ordinaire de parler et le contexte institutionnel, l'institution de la Justice elle-même, rendent complètement inintelligible le propos de Kant et toute réflexion proprement morale. Les lecteurs les plus aguerris n'y sont pas étrangers parce qu'ils sont stupides mais parce qu'ils baignent dans une atmosphère psychologique qui n'est pas pour eux plus discernable que l'air qu'ils respirent et où les notions morales, je veux dire les Idées, n'ont aucune place. Les réintroduire, c'est aller à leurs yeux de paradoxes en paradoxes.

Déjà le jansénisme s'est évertué à « psychologiser » les sentiments humains, c'est-à-dire à les réduire à l'égoïsme. Toute noblesse se trouve ôtée non pas seulement aux passions humaines mais aux sentiments qu'on croyait les plus élevés : ils sont eux aussi l'expression d'instincts. Ils ne prouvent en effet nullement que nous avons reçu la grâce, et rien n'est plus aisé que de prendre une chaleur de poitrine pour la présence divine. La rigueur janséniste qu'on retrouve en un sens chez Kant² ne devait-elle pas, une fois Dieu mort, conduire au nihilisme ? Quand tous les sentiments humains sont « psychologisés », tout se vaut, donc rien n'a de valeur. Ainsi, comme l'a vu Paul Bénichou³, le Grand Siècle après Corneille et Descartes s'est évertué à ruiner la générosité, alors vague souvenir du temps de la chevalerie : elle n'est plus qu'une ruse de l'amour propre. La Rochefoucauld

¹ Cf. Guillermit p.141 – La traduction de l'*Anthropologie* § 14 : émotions, passions, sentiments, est devenue impossible *Affekten ; Leidenschaft ;* § 75, cf. enthousiasme : § 77.

² Et qui vient de Platon *via* Saint Augustin... Cf. la distinction entre vertu réelle et vertu apparente dans le *Phédon* 68s sq.

³ Cf. *Morales du grand siècle* écrit en 1940.

ou Pascal « naturalisent » les sentiments humains, expressions d'une nature corrompue : la sensibilité nous coupe de Dieu.

L'intérêt de la réflexion de Kant sur le respect réside d'abord en ceci qu'elle nous force à considérer que le sentiment, entendu au sens le plus fort de ce terme en français, n'est pas psychologique : avec le respect, les sentiments en général et la sensibilité humaine tout entière sont pour ainsi dire arrachés à la nature, ou plutôt une telle découverte arrache la nature au « naturalisme » ou au « psychologisme ». La découverte que le respect n'est pas d'ordre « pathologique » ou psychologique mais procède en nous de l'influence de la raison sur la sensibilité, signifie que l'étude du sentiment moral relève d'une philosophie transcendante et non pas seulement d'une psychologie empirique, c'est-à-dire que le sentiment peut être fondé *a priori* ou n'est pas une manière de sentir propre à l'être vivant qu'est l'homme mais procède en lui de sa destination morale et non pas seulement animale.

Cette découverte¹ a permis à Kant de comprendre que notre commun sens de la beauté, le goût, était lui-même irréductible au psychologique et relève du transcendantal : qu'une critique du goût, comme il y a une critique de la raison, est nécessaire. Le plaisir que nous éprouvons devant les belles choses est un sentiment plus extraordinaire encore que le respect, puisque il est libre non seulement à l'égard du pathologique en nous, mais aussi à l'égard de la loi morale et de tout concept. Plaisir désintéressé, c'est-à-dire qui n'est subordonné ni à l'intérêt pathologique, ni à l'intérêt moral. Et nous parlons depuis lors d'« esthétique », sans nous rendre compte que cela ne va pas du tout de soi. Or Kant développe une étude de notre sensibilité au beau et au sublime non pour proposer ce que nous appelons aujourd'hui une *esthétique*, mais pour retrouver l'unité de la nature et de la liberté qu'il a d'abord séparées par un abîme. Il retrouve l'unité là où plus que tout autre il avait vu une différence radicale. L'intérêt de son parcours réside dans cette contradiction et l'esthétique de la raison pratique a donc une signification *architectonique* considérable. La force de sa pensée du respect tient à la rigueur avec laquelle elle fait du sentiment moral un problème dont la solution est inséparable de la pensée de l'unité de l'homme et de l'unité de la philosophie, et sauve ainsi totalement la sensibilité. C'est le contraire du jansénisme².

¹ lettre à Reinhold, décembre 87.

² Pascal ne se réduit pas à son jansénisme.