

Statut et figures de l'autre dans la philosophie morale de Kant

Auteur : Delcour, Léa

Promoteur(s) : Dubouclez, Olivier

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité spécialisée en analyse et création de savoirs critiques

Année académique : 2021-2022

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/15943>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Statut et *figures* de l'autre
dans la philosophie morale de Kant

Travail de fin d'étude – août 2022

Master en Philosophie – Finalité Analyse et Création de savoirs critiques

Etudiante : Léa Delcour

Promoteur : Olivier Dubouclez

Relecteurs : Laurence Bouquiaux et Denis Seron



Merci à Mr Dubouclez, d'avoir été un promoteur patient, rassurant et confiant,
Merci à Mr Gély pour ces rencontres philosophiques qui ont profondément inspiré ma lecture
de Kant et mes convictions philosophiques et modifié mes rapports aux autres,
Merci à toutes les personnes qui m'ont aidée, en me relisant, m'inspirant ou me remotivant,
Merci à Alice et Esther : la force des 3 Grâces m'aura portée tout au long de ce master,
Merci à Alex, pour son amour et son soutien infaillible (et ses corrections),
Merci pour le soutien de mes parents tout au long de mes études, et pendant ce mémoire,
particulièrement à ma maman, pour sa confiance, son soutien et *Kant à la plage*,
Merci à mes scouts, qui me donnent une raison de croire en de l'optimisme kantien,
Merci à mon staff, qui me donne un moyen de le réaliser,

A tous les gens qui doutent mais qui y croiront toujours.

Emmanuel Kant est un des philosophes les plus commentés de l'histoire de la philosophie occidentale, tant sa philosophie touche à des domaines variés, étudiés sous tous ses angles. Alors, pourquoi encore faire un mémoire sur Kant encore aujourd'hui ? Est-il encore possible de prendre un nouvel angle d'étude ? La première thèse que nous posons dans ce mémoire est la suivante : oui, il est possible d'avoir encore une nouvelle approche sur la philosophie kantienne.

Pour répondre à cette exigence, nous avons décidé le faire de deux manières : d'abord, en revenant sur certaines de ses thèses fortes en tentant d'en proposer une lecture originale, ensuite en l'abordant comme un outil qui permet la compréhension de problématiques contemporaines, ce qui constitue toute la pertinence, et même l'importance, de l'étudier aujourd'hui. Pour cela, nous avons circonscrit un pan précis de sa philosophie : sa philosophie morale, et plus particulièrement, la place qu'il donne à « l'autre ».

Cependant, en commençant notre travail, nous nous sommes confrontés à plusieurs difficultés. En premier, nous avons découvert que cet aspect de sa philosophie a reçu beaucoup de critiques : le transcendantalisme kantien serait, selon beaucoup de commentateurs, incapable de donner une réelle place à autrui, sa philosophie de l'autonomie ne porterait que sur le rapport à soi et ne laisserait qu'une place secondaire à l'autre, et surtout, il s'agirait d'une morale abstraite et inapplicable.¹ En second, nous avons découvert que pour traiter de « l'autre » chez Kant, il fallait être prudent : en effet, il n'y a pas un seul concept de « autrui » chez Kant. Ce concept semble se découper en plusieurs conceptions, que nous appellerons « figures » de « l'autre ». Pour comprendre la place accordée à cet autre, revenir sur les critiques adressées au transcendantalisme kantien à ce propos, et enfin, proposer une nouvelle lecture, nous devons d'abord éclaircir le propos kantien lui-même et décrire ces différentes figures.

Dans ce mémoire, nous allons donc commencer par poser les bases de la philosophie morale kantienne, afin de comprendre le cadre théorique dans lequel « un autre » va pouvoir apparaître. Ensuite, nous allons analyser les différentes figures de « l'autre », et par la-même, tenter de cerner comment certaines s'inscrivent dans les critiques à l'égard du transcendantalisme kantien et comment certaines permettent justement d'en sortir. Enfin, en guise de conclusion, nous reviendrons à cette question essentielle à nos yeux : comment ces figures de l'autre nous fournissent-elles des outils d'analyse de notre société contemporaine ?

¹ Ici, nous développons les critiques majeures adressées à Kant à propos de la place qu'il confère à autrui, nous en ferons un exposé plus exhaustif par la suite.

Avant de commencer ce développement, voici deux remarques sur notre méthodologie. La première consiste à préciser que nous allons majoritairement nous baser sur ces deux œuvres majeures de la pensée kantienne : la *Critique de la raison pratique*², parue en 1788³, et *La Fondation de la Métaphysique des Mœurs*⁴, écrite en 1785⁵. Si nous mobilisons d'autres œuvres, ce sera de façon plus ponctuelle. La seconde consiste à mettre en avant des « gestes philosophiques ». En effet, notre analyse se fera régulièrement en deux temps. D'abord, nous allons à chaque fois analyser et restituer la pensée kantienne, afin de l'éclairer et de mettre en lumière certains nœuds théoriques. Mais nous allons également tenter de mettre en lumière un « geste philosophique ». Il s'agira alors de comprendre, derrière certains développements précis, comment ces passages théoriques impliquent un mouvement sous-jacent, une prise de parti philosophique d'autant plus forte, notamment pour faire émerger de nouveaux enjeux autour de cette philosophie.

² L'édition sur laquelle nous travaillons est la suivante : KANT E., *Critique de la raison pratique*, dir. ALQUIÉ F., trad. FERRY L., et WISMANN H., Paris, Gallimard, coll., *Folio Essais*, 1985, désormais citée *CRPr*

³ ALQUIÉ F., « Présentation de la Critique de la raison pratique », dans KANT E., *Critique de la raison pratique*, Paris, Folio Essais, 1985, p.9

⁴ L'édition sur laquelle nous travaillons est la suivante : KANT E., *Métaphysique des Mœurs I, Fondation de la métaphysique des Mœurs, Introduction à la Métaphysique des Mœurs*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 1994, désormais citée *FMM*.

⁵ RENAUT A., « Présentation de la Fondation de la Métaphysique des Mœurs », dans *FMM*, p.7

Partie 1. Au fondement de la morale kantienne : la liberté

Avant d'aborder les différentes figures d'autrui dans la morale kantienne, nous devons poser certaines bases de cette dernière. Pour cela, nous allons d'abord l'analyser depuis sa source et son fondement. Nous verrons comment, dès le départ, la philosophie kantienne se réfère à une source, elle-même ancré profondément dans le sujet. Sa morale, qui va permettre d'inclure un rapport à l'autre, se construit dans un premier temps, dans un rapport à soi. Nous allons dans cette première partie également montrer les tensions que nous allons rencontrer durant ce travail pour traiter de la place de l'autre dans la philosophie kantienne.

1.1. Le fondement de la morale kantienne : la liberté au cœur du sujet

La *Critique de la raison Pratique* pose la question du « Que dois-je faire ? ». Kant recherche un fondement pratique renfermé dans la raison pure qui serait suffisant pour déterminer la volonté. Ce fondement doit être une loi pratique, c'est-à-dire un principe pratique objectif.⁶

Pourquoi ? Kant refuse de baser sa morale sur des principes subjectifs. Il cherche des lois objectives pour dicter la conduite humaine plutôt que des principes pratiques subjectifs dictés par le désir (par la faculté de désirer, plus précisément) de chaque individu, afin de fonder une morale à portée universelle.⁷ Si la morale se base sur cette faculté de désirer, alors le rapport du sujet à l'objet dont il est question est dicté par le plaisir ou par la peine et nullement par des principes objectifs.⁸

Tous les principes pratiques qui supposent un objet (matière) de la faculté de désirer, comme principe déterminant de la volonté, sont dans leur ensemble empiriques et ne peuvent servir de lois pratiques.⁹

Le problème, en se basant sur le plaisir ou la peine, est double. D'une part, ce serait fonder la morale sur une capacité de ressentir, donc sur ce qui relève du domaine de la sensibilité et non de l'entendement, impliquant un rapport à l'objet suivant des sentiments plutôt que suivant des concepts. D'autre part, guider son action par le plaisir ou la peine revient à faire du bonheur ou de l'amour de soi le principe déterminant mon arbitre, ce qui n'est pas un principe universel.¹⁰

⁶ *CRPr*, AK V, 19-20, pp.37-38

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, AK V, 21-22, pp.40-41

⁹ *Ibid.*, AK V, 21, p.40

¹⁰ *Ibid.*, AK V, 21-22, pp.40-41

Nous pourrions à ce stade objecter à Kant que le bonheur étant poursuivi par tous les hommes, il reste un principe universel (position de l'eudémonisme). Ce serait mal comprendre la démarche kantienne. En effet, si le bonheur est recherché par tous les hommes, il s'agit d'une notion subjective, propre à chacun : le bonheur sera défini différemment en fonction de chaque individu. Il s'agit d'un mot vide, en ce sens qu'il se particularise dès qu'on le théorise. Dès lors, si le bonheur est recherché par tous, il ne l'est pas de la même manière et n'est pas défini universellement. Or, Kant cherche un principe universel pour déterminer la conduite humaine : le bonheur ne peut pas correspondre à cette exigence. Cependant, trouver à la morale un autre fondement que le bonheur n'empêche pas, par la suite, à l'homme de rencontrer le bonheur dans sa vie. Nous y reviendrons.

Au-delà de cela, Kant remarque que l'être humain est un être organisé, chacun de ses organes ayant une fin et étant le plus apte à la remplir. De plus, il possède une raison et une volonté. Dès lors, si le bonheur (considéré comme satisfaction de désirs et d'inclinations) était sa véritable fin, un instinct lui aurait guidé son comportement vers cette fin. Pourtant, ce n'est pas le cas, et d'autant plus, nous remarquons que si la raison est uniquement utilisée dans le but de jouir de l'existence, « l'être humain s'éloigne du vrai contentement ».¹¹ Qu'en conclure ?

Etant donné, en effet, que la raison n'est pas suffisamment capable de gouverner avec sûreté la volonté en ce qui concerne ses objets et la satisfaction de tous nos besoins (...), alors qu'un instinct naturel inné l'aurait conduite de manière beaucoup plus certaine vers la réalisation d'une telle fin, mais que c'est la raison qui nous a cependant été donnée¹² en partage comme faculté pratique, c'est-à-dire comme faculté qui doit influencer la volonté: il faut que la vraie destination de cette raison soit de produire une volonté qui soit bonne non pas comme moyen en vue d'une autre fin, mais bonne en soi-même.¹³

Après ce court détour par le bonheur, revenons-en à notre argumentation. Kant cherche un fondement pratique pour déterminer la liberté. Celui-ci doit répondre à son exigence de fonder une morale universelle et de dicter la conduite humaine avec des lois objectives.¹⁴ Kant désire fonder une philosophie morale pure, dénuée d'empirique ou de ce qui relève de l'anthropologie. Il résonne ainsi : pour qu'une loi ait une valeur morale, c'est-à-dire pour

¹¹ *FMM* AK IV, 394-396, pp.61-63

¹² Ce point conditionne toute la démarche de la morale kantienne : le geste kantien s'appuie sur l'hypothèse d'une cohérence générale de la réalité qui fait signe vers un donateur, un créateur, même à titre purement régulateur. « *Le monde doit aussi être considéré comme un « tout cohérent suivant des fins » et comme un « système de toutes les causes finales.* » (EISLER R., *Kant-Lexikon, II*, trad. BALMES A-D et OSMO P., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1994, p108) Nous y reviendrons par la suite.

¹³ *FMM* AK IV, 396, p.63

¹⁴ *CRPr*, AK V, 19-20, pp.37-38

qu'une loi fonde une obligation, elle doit « contenir en elle une absolue nécessité »¹⁵ et il faut que ce commandement vaille pour tous les hommes. Dès lors, « le fondement de l'obligation ne doit pas ici être cherché dans la nature de l'homme, mais *a priori*, uniquement dans les concepts de la raison pure. »¹⁶ Pour devenir loi universelle, elle ne peut se baser sur des principes empiriques. Kant désire à ce stade-ci faire reposer la philosophie morale sur des lois *a priori* et emprunter le moins possible à l'anthropologie, donc à la connaissance de l'homme.¹⁷

Quelle forme va prendre ce principe pratique objectif ? Celle d'un impératif¹⁸ catégorique, qui est une loi pratique. Kant distingue les impératifs catégoriques des impératifs hypothétiques, qui déterminent la volonté en vue d'un effet désiré. Nous pouvons résumer tout cela sous forme du tableau suivant :

Principe pratique = Proposition renfermant une détermination générale de la volonté dont dépendent plusieurs règles pratiques ¹⁹	
Principe pratique subjectif = lorsque la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ²⁰	Principe pratique objectif = lorsque la condition est considérée par le sujet comme « valable pour la volonté de tout être raisonnable » ²¹
Préceptes pratiques	Lois pratiques
Impératifs hypothétiques = Déterminent la volonté en vue d'un effet désiré ²²	Impératifs catégoriques = Déterminent la volonté en tant que volonté ²³

Kant est à la recherche d'un principe pratique objectif, comme principe déterminant la volonté. Pour le trouver, Kant ne se base que sur la **forme** d'un principe pratique, pas sur sa matière.²⁴

La matière d'un principe pratique est l'objet de la volonté. Cet objet est le principe

¹⁵ *FMM*, AK IV, 389, p.54

¹⁶ *Id.*

¹⁷ *Id.*

¹⁸ Un impératif est une règle qui est désignée par un devoir exprimant la contrainte objective qui impose l'action. (*CRPr*, AK V, 20, p.38)

¹⁹ *CRPr* AK V, 19, p.37

²⁰ *Id.*

²¹ *Id.*

²² *Ibid.*, AK V 20, p.39

²³ *Ibid.*, AK V 20, p.39

²⁴ Cette différence matière – forme renvoie à la distinction, dans la *Critique de la raison pure*, entre le *donné* et le *pensé*. Cette forme correspond à cet élément *a priori*, qui précède l'expérience (et n'est donc pas donné), c'est-à-dire la loi, qui dans la *CRP* vient de l'entendement. Le sujet connaissant de Kant impose une législation des choses au monde et à ce qu'il veut en connaître : le sujet « arrange » les apparences du monde afin d'appréhender la réalité. La *matière*, l'expérience sensible, est mise en *forme* et organisée pour rendre la connaissance possible (pour résumer rapidement la pensée kantienne). *CRP*, AK III, 74 ; AK IV, 47, (A50/B87)

déterminant de cette dernière ou il ne l'est pas. S'il en est le principe déterminant, la règle de la volonté est soumise à une condition empirique (à la relation de représentation déterminante avec le sentiment de plaisir et de peine) et, par suite, elle n'est pas une loi pratique. Or, d'une loi, une fois qu'on en a éliminé toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté (comme principe déterminant), il ne reste rien d'autre que la simple forme d'une législation universelle.²⁵

Kant sépare la loi en deux : il y a sa forme et sa matière.²⁶ Comprendre positivement la matière reste simple : il s'agit de l'objet de la volonté, par exemple une loi qui chercherait à faire valoir une valeur ou un principe à la place d'un autre. A l'inverse, faire de la forme de la loi le fondement de la moralité revient à ériger en principe « la loi pour la loi ». Le contenu de la loi devient, en un sens, le respect simple pour cette loi, une obéissance au principe, pour lui-même. Voyons comment cela se complexifie.

En pensant le principe déterminant de la volonté dans une forme, il n'en fait ni un objet des sens, ni un phénomène, et le distingue des « principes déterminants des événements de la nature se produisant selon la loi de causalité »²⁷. Cette indépendance vis-à-vis « de la loi naturelle des phénomènes dans leur rapports réciproques, à savoir la loi de la causalité »²⁸, c'est ce que Kant nomme liberté. Voici donc comment il pose la liberté de l'individu : « Ainsi une volonté à laquelle la pure forme législatrice de la maxime peut servir de loi est une volonté libre. »²⁹ Nous arrivons ici au cœur d'un des enjeux centraux de la morale kantienne : l'homme moral ne peut être qu'un homme libre.

Nous venons de déplier rapidement le développement qui amène Kant à poser la liberté comme fondement de sa morale, dans la *Critique de la raison pratique*. Nous voyons bien comment nous devons analyser plus précisément un point précis de sa théorie : celui du formalisme.

²⁵ *CRPr*, AK V 27, p.48

²⁶ En effet, les lecteurs de Kant savent qu'il parle déjà de formes lorsqu'il développe sa théorie de la connaissance. Pourtant, la forme morale n'est pas juste un équivalent, un parallèle avec la catégorie de l'entendement.

²⁷ *CRPr*, AK V 29, p.51

²⁸ *Id.*

²⁹ *Id.*

1.1.1. Formalisme kantien : généralités

Pour trouver le principe déterminant de la volonté, Kant décide de se baser sur la forme, appelée « forme législatrice », plutôt que sur la matière, donc plutôt que sur l'objet de la volonté.³⁰ Le formalisme repose sur une exigence centrale chez Kant de ne pas baser sa morale sur des principes empiriques et non-universalisables. Pour penser une volonté libre, il faut penser une volonté indépendante des conditions empiriques (« du monde des sens »). Cette question du formalisme est profondément liée à celle du fondement de la morale. Kant désire ne fonder l'exigence morale sur rien d'autre qu'elle-même. Le risque, en se basant sur un contenu moral plutôt que sur une forme, serait de donner pour fondement à la moralité un « désir d'accomplissement profond de soi »³¹ plutôt que « l'exigence de réaliser le devoir pour lui-même »³². Le principe déterminant de la volonté réside dans sa forme, non dans son contenu. En ce sens, certains commentateurs ont parlé d'un formalisme kantien.³³

Dans la mesure où j'ai dépouillé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient naître en elle à la suite de l'obéissance à quelque loi, il ne reste rien que la légalité universelle des actions en général, qui seule doit servir de principe à la volonté, autrement dit : je ne dois jamais me conduire autrement que de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime soit vouée à devenir une loi universelle.³⁴

Sans les impulsions qui peuvent influencer la volonté, il ne reste que la légalité universelle des actions : qu'est-ce que cela signifie ? Si la volonté ne peut reposer sur des inclinations sensibles et subjectives, elle doit reposer, à l'inverse, sur une loi qui vaudrait absolument pour tous les êtres raisonnables, donc une loi universelle. L'universalité est un critère central de la pensée kantienne, sur lequel repose l'impératif catégorique.

Comme le souligne B. Kaboré, « principe d'universalité et forme législatrice de la raison pratique se renvoient l'un à l'autre et parce que l'exigence universaliste est aussi exigence formaliste. »³⁵

La loi morale est l'unique principe déterminant de la volonté pure. Mais, comme cette loi est simplement formelle (c'est-à-dire, comme elle n'exige, comme universellement législative, que la forme de la maxime), elle fait abstraction, en tant que principe de

³⁰ Faire de cet objet le principe déterminant de la volonté revient à déterminer la volonté par une condition empirique, puisque dépend du sentiment de plaisir ou de peine (parce que la matière renvoie à l'objet de la sensation, au donné). *CRP*, AK III, 74 ; IV 47, (A50/B87)

³¹ GELY R., *Cours de Philosophie morale, Vol. 1*, Université Saint-Louis, 2018, p.130

³² *Id.*

³³ A titre informatif, A l'inverse, dans les *FMM*, Kant explore différents principes issus de l'hétéronomie et démontrent comment ceux-ci ne parviennent pas à devenir principe premier de moralité. (*FMM*, 441-445, pp.125-129)

³⁴ *FMM*, AK IV, 402, p.71

³⁵ KABORE B., « Le formalisme est un humanisme », dans *Kant-Studien*, n°92, Janvier 2001, p.355

détermination, de toute matière, et par conséquent de tout objet du vouloir.³⁶

Le formalisme kantien n'est pas simplement un dérivé ou une suite logique de son besoin d'universalisation : il est au centre de sa philosophie (il en est l'épicentre³⁷). Ce formalisme n'est pas une sorte d'erreur de parcours à lisser et gommer pour pouvoir réactualiser la pensée kantienne. Il faut l'assumer pleinement pour mesurer l'ampleur du geste kantien, dans sa radicalité.³⁸

A ce stade, nous pouvons souligner une autre critique adressée à Kant : en rejetant la matière, il rejette aussi pour une part autrui comme acteur de la situation morale, au profit du pur rapport formel à la loi inscrite en soi-même. En effet, une des critiques adressées à Kant est de construire sa morale sur un pur rapport du sujet à soi et à la loi. Cette critique est renforcée par le formalisme : non seulement la morale kantienne est basée sur un rapport du sujet à lui-même, mais en plus, elle porte un primat sur la forme avant la matière, rendant d'autant plus complexe la prise en compte d'autrui, dans sa matérialité. Nous verrons par la suite comment la morale kantienne va se réconcilier avec la matière.

Mais, s'il faut absolument renoncer au formalisme sous prétexte qu'il condamne la morale kantienne à n'être qu'une morale abstraite, il faut craindre que le remède ne soit pire que le mal, dans la mesure où elle dissout l'intuition profonde au cœur de cette doctrine morale. (...) Mais que l'on ne s'y méprenne pas, l'impératif catégorique prescrit bel et bien une action, mais une action selon la forme et non selon la matière de l'action à accomplir. Cette exigence formaliste signifie simplement que le prestige d'obligation des lois morales et le mobile de leur observance ne sont déduits ni de l'idée du souverain Bien ni de l'idée de Dieu ou de l'immortalité de l'âme.³⁹

Ce commentaire met en avant l'ambivalence du formalisme kantien pour les défenseurs du kantisme : d'une part, c'est dans ce formalisme que réside l'exigence d'universalité de la morale kantienne, exigence centrale pour défendre l'originalité du geste kantien ; d'autre part, il implique une question centrale en philosophie morale : comment l'appliquer ?

³⁶ *CRPr*, AK V 109, p.151

³⁷ KABORE B, *op.cit.*, p.354

³⁸ Ce formalisme, pleinement lié à cet universalisme, est au cœur de l'exigence morale kantienne, et nous y reviendrons lorsqu'il s'agira de discuter de la place d'autrui.

³⁹ *Id.*

Kant semble s'éloigner du réel et ne peut qu'être critiqué pour son « absence de prise en compte des situations concrètes »⁴⁰. Comme l'ont mis en évidence Kaboré et Gély : il ne s'agit pas d'universaliser l'action dans sa concrétude, mais son principe, c'est-à-dire la façon dont cette action se détermine ou la règle suivie pour déterminer l'action.⁴¹

Le médecin ne peut pas mentir à son patient. La maxime de son action, sa règle intérieure, pour être morale, ne peut souffrir d'aucune exception. Mais cela ne signifie pas que ce médecin-ci, dans cette situation-ci, va dire la vérité de la même façon que ce médecin-là dans cette situation-là. Il y a un écart nécessaire entre le processus d'universalisation des principes de l'action et ce qui fait l'absolue nécessité de la situation dans laquelle on se trouve. (...)

Le formalisme kantien (...) doit ainsi être reconnu dans sa positivité. Il permet en effet de déterminer, non pas ce qu'il y a à faire, mais le principe de détermination, en situation, de ce qu'il y a à faire. Ce qui doit devenir universel, ce ne sont pas les actions, mais leur intention, c'est-à-dire le principe qui les habite, le critère fondamental de leur détermination.⁴²

Au lieu de balayer tout l'intérêt de la philosophie kantienne à cause de son formalisme, essayons d'en reconnaître sa positivité. Plutôt que commencer par analyser les situations concrètes où ce formalisme amène à des apories, revenons au *geste* derrière celui-ci, pour en percevoir la richesse. Premièrement, le formalisme trouve sa raison dans l'exigence kantienne de fonder une morale universelle, raison pour laquelle il ne fait pas reposer sa philosophie sur un principe empirique. Ce premier geste est fort : celui de trouver un critère de fondement d'une morale unissant tous les hommes.

Si ce geste est fort, il ne possède pour autant pas uniquement des avantages. Une critique peut déjà, à ce stade, être immédiatement adressée à Kant : fonder sa morale sur une forme unit les hommes par une mise en parenthèse de la matière, et donc d'autrui dans son empiricité. Au commencement, il y a une mise en parenthèses de la présence empirique d'autrui.

Le formalisme de la raison pure recouvre et justifie le formalisme de la bonne volonté ; mais ce formalisme ne signifie point que notre action ne doive pas se diriger vers le monde sensible ; il signifie qu'elle ne doit point partir de ce monde.⁴³

Même au niveau de la morale, Kant maintient la position qu'il défendait en matière de théorie de la connaissance : nous sommes encore en pleine « suspension du jugement », en

⁴⁰ GELY R., *op.cit.*, p.164

⁴¹ *Id.*

⁴² GELY R., *op.cit.*, p.165

⁴³ GRAPOTTE S., « Le problème de l'application morale », dans *Kant La raison pratique, Concepts et héritages*, Paris, Librairies Vrin, 2015, p.101, qui cite DELBOS V., *Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Paris, Delagrave, 1989, p.56

pleine mise entre parenthèses de toute l'existence de spatio-temporel pour moi. Nous le mentionnons ici pour souligner une critique liée à ce point : Kant opère une déconstruction radicale dans la *CRP*, jusqu'au statut ontologique du monde. Pourtant, en matière de « l'autre », il n'y a aucune trace dans son œuvre d'un moment où il devrait prouver « autrui ». Nous y reviendrons.⁴⁴

Deuxièmement, il s'agit de se poser la question de la capacité pour le formalisme à « se diriger vers le monde ». Car, le formalisme ne rime pas non plus avec absence d'applicabilité. Il s'agit plutôt d'un outil de réflexion et d'action : quel principe d'action est-ce que je décide d'insuffler dans mon action ? Par quel principe mon action est-elle déterminée ?

Ce faisant, Kant renverse aussi ce rapport entre liberté et responsabilité. En effet, il y a, selon le sens commun et une intuition générale, une représentation de la liberté comme condition de la responsabilité.⁴⁵ Sartre explique ceci :

Nous prenons le mot de “responsabilité” en son sens banal de “conscience [d']être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet”. (...) Cette responsabilité absolue n'est pas acceptation d'ailleurs : elle est simple revendication logique des conséquences de notre liberté.⁴⁶

Or, Kant refuse de fonder sa morale sur le lien « je suis libre donc je suis un être moral qui a des responsabilités », lien dans lequel la responsabilité et la moralité sont basées sur la liberté, puisqu'à l'inverse, il semble difficile d'imputer une responsabilité et une moralité à un être totalement déterminé. A l'inverse, la morale kantienne n'est pas subordonnée à autre chose qu'elle-même, ni à la liberté de l'homme, ni à une conception d'un certain sens partagé de la vie. Elle devient « ce à partir de quoi la liberté et le sens même de la vie pouvaient être affirmés ».⁴⁷ Ce geste kantien a toute son importance.

1.1.2. Agir par devoir ? Le devoir comme forme de l'agir

Nous venons de constater comment la réflexion morale kantienne implique une première étape de retour au sujet, un moment de coupure et de mise entre parenthèses de la situation concrète. De là peut émerger un nouveau moment, où l'on se demande, en soi-même : « que dois-je faire ? »

⁴⁴ De plus, cette mise entre parenthèse implique aussi un accès au sens moral qui ne dépend pas de l'expérience ou de la réalité mais précède l'action même. Ceci confère une forme d'indépendance de la signification morale, par opposition aux autres significations de l'acte (politique, sociale, économique, etc.). C'est à partir de cette primauté du sens moral que semble se nouer le rapport à autrui.

⁴⁵ MERCIER Daniel, *Liberté et responsabilité : quelles relations ?*, <https://www.cafephilosophia.fr/sujets/liberte-et-responsabilite-queelles-relations/>, (consulté le 14/08/2022)

⁴⁶ SARTRE J-P, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 598

⁴⁷ GELY R., *op.cit.*, p.100

La notion de devoir est évidemment indissociable de celle du formalisme. Le devoir est défini comme « nécessité d’agir par respect⁴⁸ pour la loi »⁴⁹, c’est-à-dire pour la forme de cette loi, pour la forme de l’agir. Pour savoir si une action est réalisée par devoir ou conformément à celui-ci, c’est la volonté de l’action et non pas son résultat qui importe. C’est toujours la volonté de l’action qui détermine si celle-ci est réalisée par devoir, et c’est uniquement le vouloir lui-même qui rend la volonté bonne.

Ce n’est pas ce que la volonté bonne effectue ou accomplit qui la rend bonne, ni son aptitude à atteindre quelque but qu’elle s’est proposée, mais c’est uniquement le vouloir (...).⁵⁰

Avant de comprendre la différence entre action réalisée par devoir et conformément au devoir, il nous faut encore opérer une distinction : celle entre impératif hypothétique (« déterminent la volonté en vue d’un effet désiré »⁵¹) et catégorique (« déterminent la volonté en tant que volonté »⁵²). La différence entre les deux types d’impératifs est la suivante : si l’action bonne est un moyen pour autre chose, alors il s’agit d’un impératif hypothétique. Par contre, si elle est bonne « en soi », il est catégorique. Un impératif me dicte une action bonne.⁵³ Mais ce qui va déterminer si elle l’est réellement, ce sera le principe déterminant la volonté.

A nouveau, l’opposition entre impératif catégorique et hypothétique repose sur cette opposition matière/forme et découle donc de l’exigence de formalisme. L’impératif hypothétique est relatif à la matière, à l’objet : la volonté est déterminée en vue d’un effet, d’un objet, en bref, d’une certaine matière. L’impératif catégorique, lui, est formel : il n’est déterminé que par la volonté, que par la forme pure du vouloir.

Par exemple, si je donne une pièce à une personne sans-abri pour me donner bonne conscience, l’action bonne « donner une pièce à cette personne » est conditionnée par autre chose qu’elle-même, par une inclination égoïste, celle de me donner bonne conscience, tout comme l’impératif hypothétique « je sauve une vie pour être reconnu en héros ». La maxime de mon action est déterminée par autre chose qu’elle-même. En fait, il y a impératif hypothétique dès qu’il y a condition à cet impératif. De la sorte, un impératif hypothétique peut prendre la forme d’une inclination, à partir du moment où interviennent des mobiles pathologiques. Par exemple, si « je ne mens pas à mon père parce que j’ai peur de ce qu’il

⁴⁸ Nous reviendrons nécessairement par la suite sur la notion de respect.

⁴⁹ *FMM*, AK IV, 400, p.69

⁵⁰ *Ibid.*, AK IV, 394, p.60

⁵¹ *CRPr*, AK V, 20, p.39

⁵² *Id.*

⁵³ *FMM*, AK IV, 414, p.88

pourrait me faire en le découvrant », il s'agit d'un impératif hypothétique puisqu'il est relatif à un mobile extérieur à la loi et que nous retrouvons cette forme du calcul (je fais x en vue de y) mais il s'y ajoute un mobile pathologique clair, celui de la peur.

A ce stade, il y a encore un rapport négatif à autrui : j'aide autrui, non pas parce qu'il me touche, m'émeut, me requiert, mais parce je *dois* l'aider. Ce n'est pas l'autre qui m'appelle, mais le devoir. Au fond, la relation se fait du sujet à soi et du sujet au devoir, mais autrui reste une 3^{ème} personne dans la relation. Autrui est une 3^{ème} personne dans la relation. Cette relation va évoluer par la suite.

Reprenons le cœur de ce développement. Une action réalisée par devoir dépend donc uniquement du principe du vouloir (la maxime), mais pas de la réalité de l'objet de l'action,⁵⁴ tandis qu'une action conforme au devoir n'est pas faite par pur respect pour la loi mais pour une autre raison que ce pur respect. Le risque d'une simple conformité à la loi réside en ce que les maximes de cette action sont hasardeuses : si parfois cela peut produire des actions conformes à la loi, souvent, cela peut produire des actions contraires à celle-ci.⁵⁵ En fait, l'action par conformité à la loi morale n'implique pas d'adhésion subjective de la part du sujet. De plus, il s'agit d'une action réalisée par inclination. Une action moralement bonne doit être réalisée par amour pour la loi morale : la simple conformité à la loi morale ne suffit pas.⁵⁶

1.1.3. Formalisme et déterminisme : la liberté comme causalité libre

Faire de la forme de la loi le principe déterminant de la volonté implique plusieurs choses : comme la forme de la loi ne peut être représentée que par la raison, elle n'est pas un objet pour les sens et donc pas non plus un phénomène. Dès lors, la représentation de cette forme est « distincte des évènements de la nature se produisant selon la loi de la causalité, parce que, sans le cas de ces évènements, les causes déterminantes doivent être elles-mêmes des phénomènes »⁵⁷. Si le principe qui détermine la volonté doit être une forme législative universelle ; elle ne peut qu'être pensée indépendamment de la loi naturelle des phénomènes, tels qu'ils sont soumis à la loi de la causalité. C'est cette indépendance qui est nommée liberté. Nous comprenons donc comment le formalisme kantien est immédiatement lié négativement au déterminisme, en sa capacité à s'en extraire. Si la liberté parvient à

⁵⁴ *FMM* AK IV, 399-400, p.68

⁵⁵ *FMM* AK IV, 390, p.55

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *CRPr*, AK V, 28-29, p.51

s'échapper du déterminisme et de la loi de la causalité, c'est uniquement parce que son principe est formel.

Le modèle de liberté chez Kant est celui de la causalité. Il distingue la causalité naturelle, c'est-à-dire la causalité présente dans la nature, de la causalité libre, c'est-à-dire la possibilité de « *pouvoir réaliser une action qui ne soit d'aucune façon l'effet d'autre chose qu'elle-même. (...) Il y a l'enchaînement naturel des causes et des effets, et puis il y a le pouvoir d'être soi-même cause, c'est-à-dire pouvoir d'être une cause qui n'est pas l'effet d'une autre cause.* »⁵⁸

Mais est-ce réellement possible ? Comment pouvons-nous savoir que nous posons un acte libre, au sens d'un acte qui s'extrait de cette causalité naturelle ? Sommes-nous vraiment libres, et surtout, pouvons-vous savoir si nous le sommes ? Pour analyser pleinement le statut de la liberté, nous devons passer par ces questionnements.

1.2. Statut de la liberté : « un improuvable fait de la raison » ?

1.2.1. *De l'inconnaissabilité et improuvabilité de la liberté à la liberté comme postulat*

La liberté, chez Kant, a un statut particulier qu'il faut comprendre en passant par les notions théoriques de noumène/phénomène et monde sensible/monde intelligible. Kant distingue le monde sensible du monde intelligible. L'homme est à la fois un phénomène qui appartient au monde sensible et un noumène qui appartient au monde intelligible. Ce monde intelligible n'est pas un objet de connaissance mais une Idée ayant une réalité pratique, des conséquences pratiques.

L'homme, « pour ce qui a rapport à la simple perception et à la capacité de recevoir les sensations doit se regarder « comme faisant partie du monde sensible, tandis que, relativement à ce qui en lui peut être activité pure (...), il doit se considérer comme faisant partie du monde intelligible, dont néanmoins il ne sait rien d'autre. »⁵⁹

Comment l'homme peut-être faire partie d'un monde intelligible, sans savoir autre chose de ce même monde ? L'homme ne sait rien du monde intelligible, à part qu'il en fait partie. S'il en fait partie, il n'en fait pour autant pas *l'expérience*. Le monde intelligible est pour lui pure pensée, mais en tant qu'Idée, il ne peut pas la rencontrer dans l'expérience.

Ce que nous avons abordé comme une contradiction entre causalité libre et causalité de la nature repose sur une non-distinction que nous faisons entre deux dimensions. Nous ne

⁵⁸ GELY R., *op.cit.*, p.119

⁵⁹ EISLER R., *Kant-Lexikon, I*, trad. BALMES A-D et OSMO P., Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 1994, p.713

considérons pas l'homme comme libre sous le même rapport que nous le considérons soumis à une nécessité naturelle. Certes, ces deux dimensions s'unissent dans le même sujet. Mais l'homme ne se conçoit pas sur un même ordre des choses lorsqu'il est une intelligence douée de volonté et lorsqu'il est phénomène du monde sensible (et donc soumis aux nécessités de la nature). Appartenant au monde sensible, l'homme possède des sens, donc des désirs et des inclinations, mais cela ne l'empêche pas de faire usage de sa raison et d'appartenir en même temps au monde intelligible. L'homme a accès à ce monde intelligible, via la pensée : ce monde intelligible est un concept qui permet à la raison d'adopter un nouveau point de vue, hors des phénomènes.⁶⁰

Ce point de théorie est abordé plus en profondeur dans la 3^{ème} antinomie de la raison pure, dans laquelle il s'agit de résoudre l'apparente contradiction entre l'idée que la liberté puisse être source de causalité dans le monde⁶¹ et l'idée que la causalité de la nature n'admet pas d'autre causalité qu'elle-même (autrement dit, tout ne peut arriver que selon les lois de la nature)⁶². Autrement dit, comment, si la série des événements n'est « *qu'une nécessité de la nature, il est néanmoins possible de considérer cette même nécessité, (...) comme constituant pourtant d'un autre côté un effet de la liberté.* »⁶³

Or, pour Kant, les deux branches de l'antinomie ne s'opposent pas et sont bien vraies toutes les deux, simplement, elles le sont depuis un point de vue différent sur le réel, réel qui admet deux lectures possibles : une théorique et une pratique. Le caractère empirique de la volonté est bien une causalité, qui a des effets dans les phénomènes. Or, comme ce caractère empirique est lui-même tiré des phénomènes, les actions de l'homme sont déterminées par l'ordre de la nature. Selon ce caractère empirique, il n'y a pas de liberté de l'homme. Mais, il n'y en a si nous observons ses actions depuis le point de vue de la raison et du point de vue où ces actions ont été produites par la raison (comme cause).⁶⁴ C'est une distinction plutôt qu'une contradiction, mais une distinction qui laisse ouvert le problème de l'unité des deux mondes.

Certes, l'être humain est un phénomène sensible, donc une cause naturelle soumise à des lois empiriques. Mais, il est aussi, comme sujet connaissant par aperception, en vertu de

⁶⁰ *FMM*, AK IV, 455-458, pp.144-147

⁶¹ *CRP*, AK III, A444/B472, p.442

⁶² *Ibid.*, AK III, A445/B473, p.443

⁶³ *Ibid.*, AK III, A543/B571, p.501

⁶⁴ *Ibid.*, AK III, A549/B577 et A550/B578, pp.504-505

certaines pouvoirs (l'entendement et la raison), un objet intelligible, puisqu'il exerce des actions qui ne sont pas liées à la réceptivité de la sensibilité.⁶⁵

Ici encore, nous retrouvons une trace du formalisme kantien : de même que l'entendement met en forme le sensible et lui donnant la loi, la raison met en forme l'action humaine en lui donnant la loi (morale). La raison possède une causalité propre et ceci s'explique par les *impératifs* que nous prescrivons comme règles et par le *devoir*. Là où l'entendement ne peut connaître que ce qui existe/a été/sera, il est incapable de penser le « devoir-être » (qui n'a pas de signification dans la nature).

Dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Kant insiste quant au fait que ces deux dimensions sous lesquelles penser l'homme, doivent et donc peuvent être compatibles, et d'autant plus, elles doivent nécessairement être unies dans un même sujet. L'homme comme intelligence est doué de volonté et de causalité, capable de sortir de l'ordre des choses, même s'il se perçoit comme phénomène d'un monde sensible. L'être humain se représente de cette double manière. Cette représentation lui permet de ne pas simplement céder à ses inclinations et à ses désirs.⁶⁶

Nous pourrions objecter que, ce faisant, la raison pratique dépasse ses limites, mais ce n'est le cas que si elle se perçoit ou se sent à l'intérieur du monde intelligible. Or ici, elle ne fait que le pénétrer par la pensée.⁶⁷ De la même manière, elle dépasserait ses limites en expliquant comment la liberté est possible.⁶⁸

La liberté est un noumène et n'est pas une réalité objectivable. Kant en fait un postulat, « *c'est-à-dire une hypothèse nécessaire à la réalisation même du devoir moral* »⁶⁹.

Ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses⁷⁰ émises sous un rapport nécessairement pratique ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative en général (au moyen de leur rapport au pratique) de la réalité objective, et l'autorisent à former des concepts, dont autrement elle ne pourrait pas même s'arroger le droit d'affirmer la possibilité.⁷¹

⁶⁵ *Ibid.*, AK III, A546/B574 A547/B575 p.503

⁶⁶ *FMM*, AK IV, 456, p.145-146

⁶⁷ *Ibid.*, AK IV, 458, p.147

⁶⁸ *Ibid.*, AK IV, 459, p.148

⁶⁹ GELY R., *op.cit.*, p.141

⁷⁰ A propos de la différence entre postulat et hypothèse : « S'il est indubitablement certain que quelque chose est ou doit arriver, mais si cela n'est cependant que conditionnel, alors, ou bien une certaine condition déterminée peut-être à cet effet absolument nécessaire, ou bien elle peut être simplement présumée comme arbitraire et contingente. Dans le premier cas, la condition est postulée (*per thesin*) ; dans le second elle est supposée (*per hypothésin*). » *CRP*, AK III, 421-422

⁷¹ *CRPr*, AK III, 132, p.179

L'enjeu du postulat repose sur sa nécessité. Un postulat dans le cadre de la raison pratique pure est une proposition qui ne peut pas être prouvée mais vaut inconditionnellement a priori.⁷² Les lois morales sont des lois pratiques absolument nécessaires et qui « présupposent nécessairement quelque existence comme condition de possibilité de leur force d'obligation » : cette existence-là *doit* être postulée, de manière absolument nécessaire.⁷³

Dans ces passages, Kant réaffirme ce geste central dans sa philosophie : la liberté, comme lieu central d'exercice de la raison, doit être postulée dans toute philosophie. Kant est un optimiste qui croit en la raison et dans les capacités de l'homme à l'exercer.⁷⁴ Il ne s'agit pas seulement d'un postulat théorique mais d'un parti-pris pour une humanité raisonnée et libre, pour un optimisme et une foi dans les capacités de l'humanité.⁷⁵

1.2.2. Liberté comme fait de la raison et conscience du devoir (autonomie)

Pourtant, si la liberté est hors du connaissable et doit être postulée, elle n'est pas pour autant totalement absente de l'expérience, bien au contraire. Dans la *Critique de la raison Pratique*, Kant exprime, à plusieurs reprises situées à différents endroits du texte, que la loi morale se donne à nous comme un fait de la raison pure. Il y a une forme d'expérience de la loi morale, d'un genre particulier.

Ainsi, c'est la loi morale dont nous prenons immédiatement conscience (dès que nous ébauchons pour nous-même des maximes de la volonté), qui s'offre à nous d'abord et nous mène droit au concept de liberté (...).⁷⁶

La loi morale est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients a priori et qui est apodictiquement certain (...).⁷⁷

Il y a chez Kant une conscience du devoir comme *fait de la raison*, la conscience d'une loi irréductible à toute condition empirique. La conscience de la loi introduit une positivité qui fait que la liberté n'est pas simplement possible comme postulat, mais reliée ici à une expérience du sujet, qui est celle de l'autonomie, c'est-à-dire à la conscience du devoir qui fonde l'autonomie du sujet (je me donne à moi-même la loi).

⁷² *CRPr*, AK V, 122, p.167

⁷³ *CRP*, AK III, 421-422, pp.554-555

⁷⁴ Kant croit également à la cohérence du réel : sans liberté, toute notion de moralité disparaît. En ce sens, la liberté est nécessaire à la morale.

⁷⁵ "Si donc le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de le mettre en œuvre, doit-elle aussi être fantastique, et tendre vers des fins vides et imaginaires, par conséquent être fautive en soi." (*CRPr*, AK. V, 114) Les postulats de la *CRPr* sont également motivés par le fait que, sans eux, la conscience du devoir devient absurde et le monde aussi. S'il y a un fait de la raison, alors ce fait doit m'orienter vers une action possible dans le monde, c'est-à-dire qui puisse être inscrite, réalisée dans la nature. *CRPr*, AK V, 47-50, pp.74-78

⁷⁶ *CRPr*, AK V, 29-30 p.52

⁷⁷ *Ibid.*, AK V, 47, p.74

a) Liberté et loi morale : qui vient avant ?

Nous avons questionné le statut épistémologique de la liberté mais une question subsiste : comment avons-nous conscience alors de la loi morale ? Et « par où commence notre connaissance du pratique inconditionné, si c'est par la liberté ou la loi pratique ? »⁷⁸

(...) on ne se serait jamais risqué à introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec elle la raison pratique ne nous y avaient conduits et ne nous avaient imposé ce concept.⁷⁹

Notre connaissance du « pratique inconditionné » ne peut commencer avec la liberté, puisque nous ne pouvons en prendre conscience immédiatement. La liberté ne peut en effet pas être conclue de l'expérience puisque l'expérience ne nous permet que de connaître les phénomènes et la loi de *causalité*, pas ce qui s'en extrait.⁸⁰ C'est plutôt la loi morale qui nous amène au concept de liberté, la loi morale est ce qui nous permet de déduire la liberté.⁸¹ Certes, Kant veut fonder une morale universelle, mais c'est bien un fait de la raison qui accrédite cette volonté, un fait moral subjectivement et universellement présent.

Au-delà de ces extraits théoriques, l'expérience elle-même nous permet de déduire cette subordination des concepts. Kant donne l'exemple d'un homme, menacé de mort par son prince, s'il ne porte pas « un faux témoignage à l'égard d'un homme honnête »⁸². Même s'il ne peut pas avec certitude assurer ce qu'il ferait dans une telle situation, il peut imaginer ne pas se soumettre à cette menace, malgré son amour pour la vie.

Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue.⁸³

Le postulat de la liberté est nécessaire à notre pouvoir de nous déterminer d'après la loi morale.⁸⁴ Dans cette formulation, nous pourrions penser que la liberté devient première : étant nécessaire pour la réalisation de la loi morale, il faut la poser comme telle, comme postulat, avant de pouvoir discuter de la possibilité de la loi morale. Or, rappelons-nous bien que dans son développement, la loi morale est première : c'est elle qui me fait découvrir cette possibilité d'être libre.

⁷⁸ CRPr, AK V, 29, p.52

⁷⁹ Ibid., AK V, 30, p.53

⁸⁰ Effectivement, la notion de liberté est d'abord négative, comme indépendance de la loi des phénomènes, et en plus, nous ne pouvons pas la déduire de notre expérience, puisque justement, l'expérience ne nous amène qu'à connaître les mécanismes de la nature, dont la liberté est indépendante. CRPr, AK V, 29 p.52

⁸¹ KANT E., CRPr, V 30 – 31, p.52

⁸² Ibid., AK V, 30, p.53

⁸³ Id.

⁸⁴ Ibid., AK V, 132, p.179

Cette affirmation n'est pas une constatation. Elle est ce que je ne peux manquer de devoir affirmer pour répondre au devoir même que j'ai d'être libre. Je suis libre et ne peux l'affirmer que parce que j'éprouve en moi cette exigence inconditionnelle de la loi morale, ce devoir d'être libre, ce devoir d'inscrire au cœur de chacun de mes actions une loi, celle de la liberté, celle de l'autonomie.⁸⁵

b) Liberté et autonomie

Nous devons souligner que la liberté kantienne implique l'autonomie.⁸⁶ La liberté kantienne implique de ne pas se déterminer suivant ses envies mais de se déterminer suivant une règle inconditionnelle, selon un principe d'action objectif, que l'on se donne à soi-même.⁸⁷

L'autonomie de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois ; au contraire, toute hétéronomie de l'« arbitre » non seulement ne fonde aucune obligation, mais s'oppose plutôt au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. C'est en effet dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard de l'objet désiré) et pourtant, en même temps, dans la détermination de « l'arbitre » par la simple forme législatrice universelle, dont une maxime doit être capable, que consiste l'unique principe de la moralité.⁸⁸

L'autonomie de la volonté s'oppose à l'hétéronomie de la volonté : une volonté hétéronome est une volonté dépendante de la matière de la loi, de l'objet qu'elle désire. A l'inverse, une volonté autonome est une volonté capable de se donner sa propre loi, donc une loi qui ne suit pas d'autres inclinations, c'est-à-dire une loi formelle.

Ce principe d'autonomie est au cœur de la morale kantienne. Dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Kant y consacre une « sous-section » intitulée : « L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité »⁸⁹. La volonté doit se donner à elle-même la loi : l'impératif catégorique « ne commande rien de plus ni rien de moins que justement cette autonomie ».⁹⁰ A l'inverse, quand la volonté cherche la loi qui la détermine dans la propriété d'un objet, c'est l'objet qui donne à la volonté sa loi et il en découle de l'hétéronomie. Il ne peut en résulter que des impératifs hypothétiques, et non-catégoriques.⁹¹

Il est également intéressant de souligner un mouvement ambivalent dans cette détermination de la volonté. Une volonté est libre lorsque celle-ci est autonome, donc lorsque

⁸⁵ GELY R., *op.cit.*, p.141

⁸⁶ CRPr., AK V 33, p.57

⁸⁷ GELY R., *op. cit.*, p.120

⁸⁸ CRPr., AK V 33, p.57

⁸⁹ FMM, AK IV, 440, p.123

⁹⁰ *Ibid.*, p.124

⁹¹ FMM, AK IV, 440, p.124

la volonté constitue pour elle-même une loi. « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont donc une seule et même chose. »⁹²

Est libre en ce sens celui qui ne se détermine pas selon l'arbitraire de ses envies, de ses préférences. Est libre, corrélativement, celui qui se donne à lui-même ses règles d'actions plutôt que de les subir.⁹³

A nouveau, il importe de ne pas considérer ce geste comme anodin. Quelle est l'importance à donner cette dimension positive à la liberté comme « autonomie » ? Dans la notion d'autonomie vient s'ajouter une nouvelle dimension théorique : la capacité pour l'homme d'être à l'origine de ses propres lois et règles. L'homme n'est pas simplement libre de ne pas suivre ses inclinations (définition négative de la liberté) : une loi est inscrite en moi. Kant assume la richesse qu'est cette possibilité de pouvoir se créer des règles, fonder sa société, sortir d'un état où l'homme suit ses désirs pour devenir celui où il se donne des devoirs. Il en est capable, et surtout, il le doit.

1.3. Conclusion de cette partie sur la liberté et critique de celle-ci

Nous concluons là notre partie qui traite de la liberté, au cœur de la philosophie morale kantienne. Kant cherche un fondement à la volonté, qui ne soit pas empirique et qui puisse être universalisable. Il pose alors la liberté de l'individu : « Ainsi une volonté à laquelle la pure forme législatrice de la maxime peut servir de loi est une volonté libre. »⁹⁴ Cette forme législatrice est une forme, et donc sans contenu. Ce formalisme a pour but de répondre à cette exigence d'universalisation et au rigorisme kantien, mais n'empêche pas pour autant, comme nous l'avons vu, une pensée pratique. La loi morale en moi me permet de découvrir ma liberté. Cette moralité n'est plus subordonnée à rien d'autre qu'elle. Kant, ce faisant, esquisse un geste moderne où la morale ne se fonde plus sur la liberté, la sagesse, le bien ou encore Dieu. Kant innove également sur le statut de la liberté : celui d'un postulat, nécessaire, qui implique l'autonomie.

Jusqu'ici, nous avons parlé de façon indistincte de *la* liberté, *l'*autonomie, *la* volonté, de chaque personne, de chaque homme, de chaque être raisonnable, du « je » sujet transcendantal de Kant avec peu de subtilité. Nous avons montré comment la philosophie morale de Kant est avant tout basée sur une conception du sujet autonome transcendantal, capable d'être libre et d'installer sa propre causalité dans le monde déterminé qui l'entoure. Autrement dit, la philosophie morale kantienne commence avec un sujet moral, un soi, un *ego*, au centre. Si la

⁹² *FMM*, AK IV, 447, p.132

⁹³ GELY R., *op.cit.*, p.120

⁹⁴ *CRPr*, AK V, 29, p.51

liberté constitue le fondement de la morale, le sujet kantien en est le centre. A un tel point que nous pouvons légitimement questionner la possibilité pour la philosophie kantienne de *penser* autrui. Le rapport à la morale chez le sujet kantien semble d'abord être vécu à travers lui-même (le sujet face à la loi morale, le sujet face au respect du devoir) plutôt qu'à travers sa relation aux autres.

A vrai dire, cette critique de la philosophie morale kantienne s'inscrit dans une série de critiques plus générales adressées à une conception morale basée sur l'autonomie du sujet transcendantal.

1.4. Critique de l'idéalisme transcendantal kantien

Nous l'avons rapidement introduit dans le début de ce mémoire mais une des sources majeures des critiques de la philosophie morale kantienne comme pensée de l'autre réside justement dans la posture théorique idéaliste kantienne. D'ailleurs, lors de notre réflexion, nous avons déjà mis en avant certaines difficultés théoriques rencontrées par Kant. Plus précisément, l'idéalisme⁹⁵ de Kant a plusieurs conséquences pour sa philosophie morale. Nous allons séparer ces critiques en plusieurs points. Dans un premier temps, nous allons analyser les critiques générales liées à la posture théorique dite transcendantale et dans un second temps, nous allons plus précisément analyser les critiques liées à la prise en compte du « sujet » dans ce type de théorie.

Premièrement, Kant comme penseur idéaliste a une démarche de déconstruction radicale : dans la *CRP*, il déconstruit tout et prouve tout ce qu'il reconstruit, des catégories de l'entendement jusqu'au statut ontologique du monde. Mais pour ce qui est de l'existence d'autrui, elle n'a pas été pensée aussi radicalement que le reste : d'ailleurs, dans les extraits que nous allons voir, Kant à aucun moment ne questionne l'existence de l'autre, qui semble toujours *donnée*.

Cette critique met en avant qu'il devient d'autant plus difficile de reconnaître l'existence d'êtres rationnels autour de moi : comment puis-je moi-même agir de sorte à ce que la

⁹⁵ Nous entendons par idéalisme : « *L'idéalisme critique ou transcendantal se différencie du réalisme par le fait qu'il détermine les objets de la perception externe et interne en tant que tels non pas comme des choses en soi, mais comme des phénomènes, ce qui veut dire qu'il ne leur attribue une existence qu'en tant que termes d'un ensemble empirique possible, et pour autant qu'ils sont conditionnés par les formes de la connaissance relevant de l'intuition et de l'entendement. Il se différencie de l'idéalisme subjectif-psychologique sur deux points : 1°) il admet une « chose en soi » indépendante du connaître, comme fondement des données sensibles où se fournit une expérience ; 2°) il souligne la « réalité empirique » des choses comme phénomènes, autrement dit la nécessité et la légalité, valables pour tous les sujets connaissant, de leur existence et de leurs liaisons, à la différence du caractère subjectivement variable de ce qui est vécu et lié dans la représentation.* » EISLER R., *op.cit.*, pp.497-498

maxime de ma volonté puisse devenir loi universelle pour tout être rationnel, si je ne peux être sûr de l'existence-même de ces êtres et que je puisse leur rapporter cette loi ?⁹⁶ A ce titre, le problème central pour Fichte du système kantien est de ne pas trouver de solution au problème du fondement de la communauté humaine.⁹⁷

Deuxièmement, Kant développe en grande partie sa réflexion morale sur de l'*a priori* et sur des concepts idéalistes, comme nous venons de le voir. A force de traiter de la morale sur le plan du nouménal plutôt que du phénoménal, cela donne à penser qu'il n'y aurait pas besoin de rencontrer autrui pour le connaître. De plus, par la suite, autrui sera traité comme « alter ego » au sens d'autre sujet raisonnable, comme membre de l'Idée de l'Humanité, comme membre du règne des fins, mais que reste-t-il de la rencontre empirique ? La prise en compte d'autrui dans un monde idéal semble prendre le dessus sur sa rencontre, dans le réel et le corps.

Au-delà de ça, le concept de noumène lui-même présente des difficultés théoriques. Celui-ci est assez négatif, limitatif, plutôt destiné à restreindre les prétentions de la sensibilité plutôt que d'avoir une valeur positive.⁹⁸ D'ailleurs, si ce concept est nécessaire, sa valeur demeure problématique : il est non-contradictoire et ne peut être ni infirmé par l'expérience, ni confirmé par l'expérience.⁹⁹

Dès lors, la place d'autrui devient problématique : si d'une part, nous pouvons reprocher à Kant de ne pas rendre compte de l'apparaître d'autrui, donc de sa condition empirique pour le comprendre, d'autre part, nous pouvons également lui reprocher, de par la difficulté de concevoir un lien « tangible » entre monde sensible et intelligible, de réduire autrui à un phénomène et de ne jamais avoir accès à sa condition d'être raisonnable. Au fond, nous pourrions résumer cette question : « où placer autrui ? Faut-il le réduire à sa simple apparence phénoménale ou en faire un noumène absolument inconnaissable, du « vide » ? »¹⁰⁰ Ce dualisme rend la place d'autrui d'autant plus difficile à concevoir, voire à prouver.

⁹⁶ RADRIZZANI Ives, « Le fondement de la communauté humaine chez Fichte », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1987, Vol. 119 n°2, p.198

⁹⁷ *Ibid.*, p.197

⁹⁸ Il s'agit d'une critique faite par Fichte mais nous pouvons déjà à ce stade, puisque nous n'allons plus énormément l'évoquer, la nuancer en ce sens que le concept de noumène reste un idéal, au sens d'une visée et d'un fondement, nécessaire à la raison pratique.

⁹⁹ RADRIZZANI Ives, *op.cit.*, p.195

¹⁰⁰ RADRIZZANI Ives, *op.cit.*, p.195

Troisièmement, dans la philosophie kantienne, le sujet transcendantal est premier, c'est-à-dire que la connaissance ou la moralité repose avant tout sur lui. Nous n'allons pas questionner ici les implications de faire reposer la connaissance sur le sujet, mais plutôt les conséquences que cela a au niveau de la philosophie morale : le rapport à la morale chez le sujet kantien semble d'abord être vécu à travers lui-même (le sujet face à la loi morale, le sujet face au respect du devoir) plutôt qu'à travers sa relation aux autres.

Si le primat est mis sur le sujet transcendantal, son mode de perception est lui-même problématique pour prendre en compte autrui. Dans la *CRP*, Kant dit clairement qu'il ne peut avoir de représentation d'un autre sujet pensant que par la conscience de lui-même, non pas par une expérience extérieure, étant donné qu'une expérience extérieure ne peut être qu'une expérience sensible, une expérience de phénomène. De ce point de vue-là, autrui que je rencontre n'est que phénomène, donc également soumis aux lois du monde sensible. Si l'homme a lui-même conscience de lui comme aperception, autrui, comme « causalité intelligible », ne peut pas, par principe, être connu dans le monde sensible. Je ne peux reconnaître l'autre comme « plus que phénomène » que grâce à un transfert. Fichte a voulu dépasser cette critique en théorisant une reconnaissance capable de rendre raison de cet aspect intelligible des êtres que je rencontre, donc du fait qu'ils soient des êtres raisonnables et libres (alors que d'autres ne le sont pas).¹⁰¹

Quatrièmement, un penseur comme Jacobi attribue cette difficulté à rendre compte de l'existence d'autrui au transcendantalisme lui-même, comme position d'égoïsme spéculatif. En effet, si le sujet transcendantal ne se rapporte à la réalité que dans un rapport sujet-objet, comment faire droit à une relation sujet-sujet ?¹⁰²

Cinquièmement, le sujet kantien se définit comme autonome : il en va de sa possibilité même d'être libre, raisonnable et moralement juste. Cette nature autocentrée de la philosophie kantienne doit questionner : comment une philosophie de l'autonomie peut-elle faire face à l'hétéronomie ?

Toutes ces critiques ont globalement généré deux réactions. Là où une certaine partie de l'histoire de la philosophie a décidé de simplement « renier » la théorie kantienne pour prendre en compte *autrui*, certains ont tenté de dépasser cette théorie, en y trouvant des solutions. Fichte, à titre d'exemple, va tenter de dépasser Kant. Tout d'abord, il va développer

¹⁰¹ FISHBACH F., *Fichte et Hegel, La reconnaissance*, PUF, coll. *Philosophies*, Paris, 1999, pp.17-19

¹⁰² RADRIZZANI Ives, *ibid.* p.196

une réelle théorie de la reconnaissance : chez Fichte, la constitution du « Moi » se fait par un passage du « Moi absolu » vers un « Moi empirique », et ce passage nécessite une limitation extérieure et empirique, qui se fait via l'action réciproque de deux causalités libres. La société est nécessaire à la constitution d'une identité à soi et l'émancipation de l'homme n'est possible que comme émancipation collective.¹⁰³ Ensuite, il va également tenter de trouver une marque de la liberté dans le champ des phénomènes, pour pallier le nœud théorique que nous avons souligné plus tôt. Si mon corps n'est que matériel, l'autre peut agir dessus comme sur les autres objets qu'il rencontre : il est nécessaire, pour être reconnu comme être libre, que mon corps soit indice de ma liberté.¹⁰⁴

De notre côté, nous allons enquêter dans le texte afin de découvrir si nous pouvons y trouver des réponses à toutes ces objections formulées jusqu'à présent.

¹⁰³ FISCHBACH F., *op.cit.*, pp.37-52

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.57

Partie 2 : plusieurs figures de l'« autre » - figures intelligibles

Contrairement à ce que nous avons pu expliciter comme critiques à l'égard de la philosophie kantienne, nous voulons montrer que sa philosophie morale donne une place non-négligeable à autrui et que comprendre la place de cet autrui dans le système moral kantien possède une importance capitale pour en saisir les enjeux. Pour ce faire, nous allons procéder en plusieurs temps. En effet, nous ne trouvons pas « un autrui » dans ses écrits mais plutôt *plusieurs figures* de l'autre. Plus précisément, autrui est analysé sous différents modes, que nous devons d'abord distinguer, avant de les réunifier pour comprendre quelle place il prend.

Dans cette prochaine partie, nous allons donc analyser ces différentes figures pour tenter de comprendre comment chacune participe de ces critiques, mais aussi, comment ces descriptions amènent une réelle implication de l'autre dans la pensée morale de Kant, loin d'en faire un problème secondaire.

2.1. Autrui comme alter ego : un sujet rationnel, comme « moi »

La première figure de l'altérité apparaît dans la seconde section des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*.

(...) on ne peut disconvenir que la loi qui s'y rattache [à la moralité] soit d'une signification si étendue qu'elle devrait valoir, non seulement pour des hommes, mais pour tous les êtres raisonnables en général, non pas simplement sous des conditions contingentes et en admettant des exceptions, mais de manière absolument nécessaire, il est clair que nulle expérience ne peut fournir matière à conclure ne serait-ce simplement qu'à la possibilité de telles lois apodictiques. Car de quel droit pourrions-nous accorder un respect illimité, en en faisant une prescription universelle pour tout être raisonnable, à ce qui n'a peut-être de valeur que sous les conditions contingentes de l'humanité, et comment des lois qui déterminent notre volonté d'un être raisonnable en général et, uniquement à ce titre, comme susceptibles d'être appliquées aussi à notre volonté, si elles étaient simplement empiriques et si elles ne tiraient pas leur origine, entièrement a priori, d'une raison pure, mais pratique ?¹⁰⁵

Dans cet extrait central apparaissent deux formes distinctes d'autrui : d'abord, autre comme « un homme », ensuite autrui comme « être raisonnable ». Or, ces deux figures sont ici présentées comme radicalement différentes. Kant sépare l'humanité et ses conditions contingentes des lois qui déterminent la volonté d'un être (et des êtres raisonnables). En effet, ces lois ne peuvent être tirées de la loi empirique de la nature, mais à l'inverse, elles doivent être tirées d'une raison pure pratique.

¹⁰⁵ *FMM*, AK IV, 408, pp.79-80

Cette figure d'autrui apparaît dans ces passages où Kant défend l'origine du fondement de la moralité, non pas dans l'empirique, mais dans la raison : « tous les concepts moraux possèdent leur siège et leur origine entièrement a priori dans la raison, et cela, à vrai dire, aussi bien dans la raison humaine la plus commune que dans celle qui atteint le plus haut degré de spéculation¹⁰⁶ »¹⁰⁷. Séparer l'être raisonnable de l'humain n'en fait aucunement deux entités différentes : il s'agit à ce stade de deux points de vue différents sur une même chose.¹⁰⁸ Bien sûr que le siège de la raison humaine se trouve par définition dans l'homme (et même, dans tous les hommes, à différents degrés), mais ce n'est pas dans l'homme comme phénomène empirique que nous la trouvons.

Nous devons comprendre et distinguer ici deux gestes de la morale kantienne. En premier lieu, Kant cherche le fondement de la morale dans des principes pratiques *a priori*. Etant donné que « les lois morales doivent valoir pour tout être raisonnable en général, elles doivent dériver en premier lieu du concept universel d'un être raisonnable en général »¹⁰⁹. Dès lors, la morale doit d'abord être exposée indépendamment de l'anthropologie, au sens de son application sur les hommes. Il s'agit d'abord d'une philosophie pure, d'une métaphysique (tout en étant conscient qu'il va d'abord falloir discuter de la capacité de l'esprit humain d'atteindre ces principes moraux purs).¹¹⁰

Or pour cela, et en ceci consiste son deuxième geste, il doit distinguer plusieurs points de vue sur l'homme : un premier, en tant que celui-ci est noumène, et un second, en tant qu'il est phénomène. Pour établir les principes de la morale, d'une part, l'homme empirique ne peut contenir en lui le principe d'une volonté bonne puisqu'il est soumis à des inclinations, et d'autre part, pour trouver un principe moral valant universellement, il va falloir, certes ne pas se baser sur des subjectivités, mais de plus, se situer sur un niveau réflexif qu'est celui de la philosophie pure.

Dans ce mouvement, Kant sépare l'homme comme être raisonnable de l'homme comme être sensible et empirique, pour pouvoir fonder sa philosophie morale. Pour l'instant,

¹⁰⁶ Extrait à réutiliser en matière d'inconditionnel dans la dignité humaine, tous les hommes ont de la raison, font partie de ce monde intelligible, ça jamais Kant ne revient dessus ;

¹⁰⁷ *FMM* AK IV, 411, p.84

¹⁰⁸ « L'homme peut donc être considéré sous deux points de vue. L'homme, de par son rapport à la perception et aux sensations, fait partie du monde sensible, mais en tant qu'il peut être activité pure, il fait partie du monde intelligible. Selon qu'il appartienne au monde sensible, il est déterminé, tandis que selon qu'il appartienne au monde intelligible, il « se donne à soi-même comme être sensible la loi morale, à laquelle il obéit librement. » EISLER R., *op.cit.*, p.713-714

¹⁰⁹ *FMM*, 411-412, pp.84-85

¹¹⁰ *Ibid.*

l'humanité comme phénoménalité est écartée, mais nous reviendrons sur sa place dans la philosophie morale. La première figure de l'autre que nous allons analyser est donc celle de l'être raisonnable. Evidemment, ce premier geste contribue à alimenter les critiques que nous avons mises en évidence précédemment.

Cette figure de l'être raisonnable est développée dans la 3^{ème} section des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*.¹¹¹ Kant y ouvre un paragraphe intitulé « La liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables »¹¹². Il commence en posant ceci : il n'y a aucune raison de s'attribuer une volonté libre si nous ne le faisons pas pour tous les autres êtres raisonnables. En effet, si cette moralité nous sert de loi, à nous comme êtres raisonnables, elle doit être imputée à tous les êtres raisonnables.¹¹³

Or la moralité ne peut être *dérivée* que de la propriété de la liberté. Il ne s'agit pas ici d'un contresens par rapport à ce que nous disions précédemment, c'est-à-dire que la découverte de la morale est première par rapport à la liberté. Ce que Kant nous dit ici c'est que la liberté est condition de la moralité, puisqu'un être non libre ne saurait être moral.¹¹⁴ Il faut donc « prouver que la liberté constitue une propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables »¹¹⁵. Kant va dès lors travailler à montrer que nous devons prêter la liberté à un être raisonnable *et* volontaire.

D'abord, « tout être qui ne peut agir autrement que sous l'idée de liberté est *ipso facto*, du point de vue pratique, réellement libre (...), comme si sa volonté était proclamée aussi libre en elle-même »^{116, 117}

Dès lors j'affirme qu'à tout être raisonnable qui a une volonté, nous devons accordons nécessairement aussi l'idée de la liberté, sous laquelle seulement il agit. Car dans un tel être nous nous représentons une raison qui est pratique, c'est-à-dire qui possède une causalité à

¹¹¹ Nous opérons donc un saut méthodologique afin de pouvoir la traiter correctement.

¹¹² *FMM*, AK IV, 447, p.133

¹¹³ *Ibid.*, AK IV, 447, pp.132-133

¹¹⁴ Il faut distinguer le fait que la liberté soit condition de la moralité et le fait la morale soit le signe que nous sommes libres. L'existence de la morale *indique* que nous sommes libres, puisque notre expérience morale requiert la liberté comme sa condition. Dès lors, la liberté est condition *a priori* de la morale et la morale est effet *a posteriori* de la liberté.

¹¹⁵ *Ibid.*, AK IV, 447, p.133

¹¹⁶ *Ibid.*, AK IV, 448, p.133

¹¹⁷ A cet endroit du texte, Kant réinsiste dans une note en bas de page sur l'importance de traiter de la liberté comme d'un concept intelligible plutôt qu'en le prouvant par le biais d'expériences sensibles.

« Cette démarche, consistant à n'admettre la liberté, d'une façon suffisante pour notre dessein, que dans la mesure où elle est prise pour fondement, sous la simple forme de l'Idée, par des êtres raisonnables lors de leurs actions, je la suis afin de pouvoir m'éviter l'obligation de démontrer aussi la liberté du point de vue théorique. Car, même si cette dernière démonstration demeure inaccomplie, les mêmes lois qui obligeraient un être réellement libre valent néanmoins pour un être qui ne peut agir autrement que sous l'Idée de sa propre liberté. Nous pouvons donc ici nous libérer du fardeau qui accable la théorie. » *FMM*, AK IV, 448, pp.133-134

l'égard de ses objets. Or, on ne peut aucunement se représenter une raison qui, avec sa pleine conscience, recevrait à l'endroit de ses jugements une direction venue du dehors ; car, si tel était le cas, le sujet attribuerait, non point à sa raison, mais à une impulsion la détermination de sa faculté de juger.¹¹⁸

Kant affirme qu'il faut accorder l'idée de la liberté à tout être raisonnable qui a une volonté. En effet, un être raisonnable possède, par définition une raison pratique, donc une raison possédant une causalité. Or, cette raison ne peut être déterminée que de l'intérieur et pas de l'extérieur : si elle est déterminée par le dehors, alors le sujet doit la détermination de sa faculté de juger, non pas à sa raison, mais à une impulsion, venue de l'extérieur de lui-même.¹¹⁹ « La raison doit se considérer comme l'auteur de ses principes », en tant que raison pratique : elle doit se considérer comme libre. »¹²⁰

Autrement dit, la raison ne pourrait être associée à une absence de volonté, à une volonté entièrement déterminée par le dehors. Il faut qu'un être rationnel soit également être volontaire, un être dont la volonté est déterminée de l'intérieur, par lui-même. Lier raison et volonté a son importance : une pure raison théorique, apte à connaître le monde, ne suffirait pas à donner sens à cette raison. Celle-ci doit pouvoir développer des projets et s'accomplir de la sorte, ce qui n'est possible qu'en orientant une volonté.¹²¹ La rationalité semble impliquer également la liberté du jugement, sans quoi cette rationalité se détruit.

Kant conclut ce chapitre de la sorte :

La raison doit donc se considérer elle-même comme l'auteur de ses principes, indépendamment d'influences étrangères : par conséquent, il lui faut, comme raison pratique, autrement dit comme volonté d'un être raisonnable, se regarder elle-même comme libre ; en d'autres termes, la volonté de cet être ne peut être sa volonté propre que sous l'Idée de la liberté, et il faut donc, du point de vue pratique, qu'une telle volonté soit attribuée à tous les êtres raisonnables.¹²²

Pour rappel, Kant accorde nécessairement la volonté à tout être raisonnable. Quel élément nouveau est ajouté dans cet extrait ? Nous insistons ici sur le concept d'Idée chez Kant. Les idées sont des concepts régulateurs de la raison et sont « fécondes scientifiquement et philosophiquement, même si elles ne devaient être que des « fictions heuristiques » auxquelles rien ne correspondrait dans la réalité ». Elles ne sont pas arbitraires : leur usage régulateur est même nécessaire. Elles dirigent « l'entendement vers un certain but dans la

¹¹⁸ *FMM*, AK IV, 448, p.134

¹¹⁹ Alors, la raison perd toute effectivité, toute réalité comme principe déterminant.

¹²⁰ *Id.*

¹²¹ Ce qui marque aussi le primat du pratique sur le théorique.

¹²² *Id.*

perspective duquel se trouve un point de convergence pour les lignes directrices de toutes ses règles ». ¹²³ L'idée sert à guider l'entendement, d'où ces notions de nécessité dans cet extrait (*la raison doit..., et il faut donc...*). Il y a une nécessité d'allier volonté, liberté et raison.

Cependant, cet élargissement aux autres volontés n'est-il pas impliqué par l'universalité même du principe pratique ? Comment articuler l'universalité morale et la notion de ce qui vaut *pour tout être rationnel et/ou humain* ? La notion de loi implique nécessairement une pluralité, puisqu'une loi qui ne vaudrait que pour un individu serait une maxime. Or, si je prends conscience d'une loi en moi, c'est que cette loi doit valoir au-delà de moi et c'est la raison pour laquelle elle s'impose à moi. Kant semble poser une universalité formelle, au sein du sujet singulier, qui désigne la possibilité d'une valeur supra-individuelle de son comportement. Le principe pratique implique un *élargissement* possible qui est lié à l'universel ; mais que cet universel vaille ensuite pour tout le monde, cela reste contingent. ¹²⁴ En résumé, la notion même de loi implique une ouverture à autrui à l'intérieur même du sujet, et donc le dépassement du point de vue individuel. ¹²⁵

L'enjeu de ces extraits est double. Premièrement, il s'agit de lier indissociablement liberté et volonté : un être raisonnable est libre et possède sa propre volonté. Deuxièmement, il s'agit d'élever cette indissociabilité à tous les êtres raisonnables.

A ce stade-ci, nous devons souligner plusieurs aspects problématiques de cette figure. Autrui est considéré comme un *alter ego*, un simple « autre moi ». Nous ne sommes liés l'un à l'autre qu'en tant qu'êtres raisonnables sous l'Idée de la liberté. Une telle conception d'autrui ne laisse pas paraître d'intersubjectivité au sens relationnel. En plus, ces considérations restent très théoriques et ne font pas la place à un autrui empirique, à rencontrer dans le monde. Cependant, nous pouvons émettre cette hypothèse : même si nous ne sommes pas encore dans de l'intersubjectivité au sens fort, Kant semble déjà être en train de mettre en place les conditions de possibilité d'une intersubjectivité, qui va d'abord supposer cette identité entre autrui et moi, comme êtres raisonnables.

Même si cette première figure est problématique, nous pouvons souligner la force du geste kantien. Tout ce que nous avons dit sur la liberté individuelle jusqu'ici vaut pour tous les êtres raisonnables. Cette foi inébranlable en la raison, cette insistance sur la liberté, cette exigence

¹²³ EISLER R., *op.cit.*, pp.504-508

¹²⁴ Là aussi il faut distinguer la question de droit et la question de fait : en droit, la loi vaut pour tous, mais dans les faits, les hommes peuvent être corrompus au point de ne pas suivre du tout la loi.

¹²⁵ Cette explication est une clarification donnée par Mr Olivier Dubouclez.

de moralité, ne s'adressent pas uniquement à chaque être, mais à tous. Ce faisant, Kant pose des bases nécessaires pour ensuite créer un monde de moralité, qui impliquera de faire passer la morale pure vers une réalisation historique, empirique et concrète.

Pourtant, un problème se pose encore : comment passer de l'attribution de la liberté aux autres êtres raisonnables à l'attribution de la liberté aux êtres humains, puisque, comme nous l'avons précédemment amené, ces deux figures sont distinctes sur le plan théorique et Kant vient de procéder à une démonstration de la liberté uniquement pour l'une des deux figures ? Pour le comprendre, nous allons devoir analyser cette seconde figure qui est celle de l'autre comme humain.

2.2. Autrui comme « sous l'Idée d'Humanité »

2.2.1. *Une séparation entre Humanité intelligible et humanité phénoménale/sensible*

Pour rappel, l'être raisonnable est distingué de l'humain, comme deux points de vue différents sur un sujet et l'humanité phénoménale est d'abord écartée, puisque Kant ne peut fonder sa moralité dessus. Nous devons d'abord revenir sur ce mouvement.

(...) ne laissons nullement venir à notre esprit le projet de dériver la vérité de ce principe à partir de la constitution particulière de la nature humaine. Car le devoir doit être une nécessité pratique inconditionnée de l'action ; il lui faut donc valoir pour tous les êtres raisonnables (les seuls auxquels peut s'appliquer en général un impératif), et c'est uniquement pour cette raison qu'il doit constituer aussi une loi pour toute volonté humaine.¹²⁶

Kant éloigne la nature humaine comme source d'explication et de fondement de tout principe moral. Le devoir doit pouvoir valoir pour tous les êtres raisonnables (soulignons ici que Kant emploie bien le terme d'être raisonnable et pas d'homme, car son propos se place bien du côté de la capacité de l'homme à être « être raisonnable », à se poser des fins). C'est parce que le devoir doit être une nécessité pratique inconditionnée qu'il peut être une loi pour toute volonté humaine, et pas l'inverse. Ce n'est pas de la volonté de l'homme que peut se déduire le devoir puisque cette volonté serait celle d'un homme sensible, soumis à ses inclinations. Le devoir est premier pour déterminer une loi pour la volonté humaine. Le domaine de la moralité est premier, dans sa détermination, sur celui de la sensibilité, de l'humanité. En ce sens, nous voyons bien qu'une humanité phénoménale est d'abord écartée.

L'humanité est l'essence pure de l'homme, face à l'animalité qui est en lui. Aucun être ne coïncide avec l'idée de la plus haute perfection de son espèce, « aussi peu que l'homme avec l'idée de l'humanité qu'il porte en son âme comme modèle de ses actions.¹²⁷

¹²⁶ FMM, AK IV, 425, p.103

¹²⁷ CRP, AK III, 248

L'humanité est opposée à l'animalité. Dans l'homme, il y a de l'animal : ce sont ses inclinations, ses pulsions, ses désirs. Mais en tant qu'homme, il est capable de raison et de moralité et cela lui fait appartenir au plan de l'humanité. De la sorte, l'humanité ne réside pas sur le plan de l'empirique mais sur le plan de l'intelligible.¹²⁸ Si dans un geste, Kant écarte l'humanité phénoménale de sa moralité, par-là, il la place sur le plan de l'intelligible et en fait une Idée. L'Idée de l'humain se substitue à l'humanité phénoménale : si l'homme ne se réduit pas à une humanité biologique ou empirique, il porte en lui l'humanité comme idéalité, comme essence pure.

Cette Idée de l'Humanité est centrale dans notre analyse des figures de l'autre, puisqu'elle devient une médiation essentielle pour inclure autrui sur le plan moral. D'ailleurs, tout homme porte en lui cette Idée. Avant de l'analyser dans la *FMM*, nous faisons un détour par le §17 de la *Critique de la Faculté de Juger*¹²⁹, dans lequel Kant parle de l'Idéal de la beauté et cherche à savoir comment l'atteindre/le représenter¹³⁰ : l'homme est le seul à être capable d'un Idéal de beauté ou plutôt, l'Idéal du beau ne peut être attendu que de la forme humaine.¹³¹ Kant attribue la possibilité d'un Idéal de beauté au seul être humain, parce que c'est l'être humain qui est porteur de fin et qui est une fin en lui-même. La beauté humaine est le lieu d'une appréciation du beau en fonction d'un idéal, en raison du caractère moral de l'être humain *qui pose des fins*. Quel est le rapport avec notre problématique ?

De l'Idée-norme du beau se distingue encore l'idéal du beau, que l'on ne peut attendre, pour les raisons déjà indiquées, que de la forme humaine. En elle, l'Idéal consiste dans l'expression de la dimension éthique, faute de laquelle l'objet ne plairait ni universellement, ni non plus positivement (...). L'expression visible d'Idées éthiques qui gouvernent intérieurement l'homme ne peut certes être tirée que de l'expérience ; mais pour rendre en quelque sorte visible, dans une expression corporelle (comme effet de l'intériorité), la liaison de ces Idées avec tout ce que notre raison rattache au bien éthique dans l'Idée de la finalité suprême, comme la bonté de l'âme, la pureté, la force ou la sérénité, etc., il faut que des Idées pures de la raison et une grande puissance de l'imagination se réunissent chez celui qui entend ne serait-ce que les juger, et bien davantage encore chez celui qui veut en constituer

¹²⁸ Kant développe : ce qui peut être dérivé d'une disposition naturelle, et donc d'une disposition de l'humanité, est un dérivé de sentiments ou de penchants, et ne pourra jamais devenir une loi. Or, une loi, c'est bien ce que recherche Kant, ou plutôt, « un principe objectif en vertu duquel nous recevrons l'ordre d'agir », même si cet ordre est contraire à nos penchants. (*FMM*, AK IV, 425, p.103)

¹²⁹ Voici le contexte : le goût ne peut déterminer ce qui est beau par des concepts, puisqu'il s'agit jugement esthétique et dérivant d'un sentiment du sujet. Le goût ne peut être qu'une capacité personnelle et pour cela, certaines productions de goût sont jugées exemplaires. Le modèle suprême du goût reste une Idée. Kant cherche l'Idéal du goût et « Idéal » est défini ainsi : « la représentation d'un être singulier en tant qu'adéquat à une représentation d'un être singulier en tant qu'adéquat à une Idée ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 2000, AK XX, 232, pp.211-212

¹³⁰ Pour cela une Idée-norme est requise.

¹³¹ *CFJ*, AK XX, 234-236, pp.214-215

une présentation. La justesse d'un tel Idéal de la beauté s'atteste en ce qu'il ne permet à aucun attrait des sens de se mêler à la satisfaction retirée de son objet et cependant fait que l'on éprouve un grand intérêt à l'endroit de celui-ci (...).¹³²

Il existe un lien entre Idéal de beauté de l'homme et Idéal de la moralité.¹³³ L'appréciation de l'extériorité de l'être humain est liée à l'appréciation de son caractère moral et donc, de son intériorité.¹³⁴ Certes, nous ne pouvons par la perception ou l'expérience uniquement atteindre ces Idées éthiques¹³⁵ mais l'expression corporelle d'un humain peut en être l'expression. Pour le sujet qui observe cet « autre » homme face à lui, il peut se présenter, notamment par le biais de son imagination¹³⁶, ces « Idées pures de la raison », ces Idées éthiques. Cet Idéal de la beauté en l'homme existe en ce qu'apparaît, à travers lui, les Idées éthiques, autrement dit, sa moralité.

Notre perception de la beauté humaine est travaillée par un idéal.¹³⁷ L'expérience de la beauté est idéalisée parce qu'elle est liée à une détermination morale, et la tendance à appréhender le beau par rapport à des canons est une expression ou un effet du caractère moral de l'être humain. En ce sens, il y a un effet esthétique de la morale qui se reflète sur l'homme¹³⁸.¹³⁹ Si nous analysons ce passage dans le cadre de notre recherche, c'est pour montrer comment être homme, même de façon empirique, inclut de porter en soi l'Idée de l'Homme et répondre à un idéal lui-même moralement signifiant.

Revenons-en au texte qui nous intéresse ici. Comment Kant en vient-il à penser une Humanité au sens idéal plutôt qu'empirique dans la *FMM* ? Pour le comprendre, nous devons analyser le passage entre la première et la seconde formulation de l'impératif catégorique.¹⁴⁰ Voici la première : « *Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en*

¹³² *CFJ*, AK, XX, 235-236, p.215

¹³³ L'homme est imprégné par cette idéalité qu'il porte en lui et qui fait qu'être humain signifie plus que l'appartenance à l'espèce biologique humaine.

¹³⁴ La personne humaine est donc à la fois mesurée à une idée-norme du point de vue psychologique et en même temps, dans sa beauté transparait la moralité qui arrache justement la réduction de cette beauté à une simple réalisation d'une norme ou d'un modèle. *CFJ*, AK XX, 231-236

¹³⁵ Ce terme est utilisé vaguement ici : nous n'en dirons pas plus pour notre recherche.

¹³⁶ Comme faculté essentielle dans la théorie du jugement et du goût chez Kant.

¹³⁷ Il ne s'agit pas ici d'objectiver la beauté par des critères ou des normes, comme par exemple la couleur, la taille, le poids, etc.

¹³⁸ Même s'il reste difficile à cerner précisément

¹³⁹ Ce commentaire se base librement sur le cours « Analyse critique d'un ouvrage philosophique II », donné à l'ULiège en 2019-2020 par Olivier Dubouclez.

¹⁴⁰ L'impératif catégorique est le seul à s'énoncer comme une loi pratique : « *seul l'impératif catégorique s'énonce comme une loi pratique alors que les autres impératifs, dans leur ensemble, peuvent certes être désignés comme des principes de la volonté, mais non pas comme des lois* » *FMM*, AK IV, 420 p96

Mais dans la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, il développe plusieurs formulations différentes de ce même impératif.

même temps qu'elle devienne loi universelle. »¹⁴¹ Etant donné que par « l'universalité des lois d'après laquelle surgissent des effets » correspond à la *nature*, cet impératif peut également s'exprimer ainsi : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature.* »¹⁴²

Cette formulation de l'impératif catégorique ancre l'exigence d'universalité au sein de la loi morale. La seule façon d'obéir à la loi morale et d'être libre passe par cette forme universelle de la loi. En ce sens, nous pouvons parler d'identité d'essence entre impératif catégorique et principe d'universalité¹⁴³.¹⁴⁴ Nous pouvons également remarquer une nuance intéressante dans cette formulation : celle du « pouvoir vouloir ». Il ne suffit pas seulement de pouvoir concevoir que notre maxime puisse devenir loi universelle de la nature, il faut en plus, pouvoir le vouloir, c'est-à-dire vouloir qu'elle doive le devenir.¹⁴⁵ Cette exigence d'universalité va se préciser et ne pas rester un concept vide, notamment grâce à la seconde formulation.¹⁴⁶

Cette première formulation est celle du sujet, seul, pour lequel la moralité n'est encore qu'un rapport de soi à soi. A ce titre, nous pouvons questionner la formulation même de l'impératif : « Agis ». Qui s'adresse à qui, de la sorte ? Est-ce une auto-adresse, est-ce que le sujet s'adresse à lui-même ? Ou est-ce que le sujet, le moi, se dédouble ? Est-ce déjà là la trace d'une place pour l'autre, encore à ce stade comme figure transcendante ?

Nous allons maintenant comprendre le contexte qui amène de la première formulation à la seconde, à cette reformulation qui oriente l'impératif vers autrui.¹⁴⁷ Kant commence par analyser quelques devoirs, qu'il divise entre « devoirs envers nous-mêmes et devoirs envers d'autres hommes, en devoirs parfaits et devoirs imparfaits »¹⁴⁸. A ce stade, nous ne faisons que les mentionner afin d'indiquer qu'apparaissent « d'autres hommes ». Quel est le statut

¹⁴¹ *FMM*, AK IV, 421 p.97

¹⁴² *Ibid.*, 421, pp.97-98

¹⁴³ Pour rappel, nous avons déjà abordé cette formulation de l'impératif quand nous avons discuté du formalisme kantien. En effet, une fois que la volonté est dépouillée de toute impulsion (donc de toute inclination sensible et subjective), elle ne peut plus reposer que sur une loi qui vaudrait pour tous les êtres raisonnables, donc une loi universelle. Dans la CRPr « Or, d'une loi, une fois qu'on en a éliminé toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté (comme principe déterminant), il ne reste rien d'autre que la simple forme d'une législation universelle. » (*FMM* AK IV, 402, p.71, et KANT E., *CRPr* AK V, 27, p.48). Le formalisme kantien est greffé sur le principe d'universalité. (Voir KABORE B., *op.cit.*, p.352)

¹⁴⁴ KABORE B., *op. cit.*, p.352

¹⁴⁵ *FMM*, AK IV, 424 p.101

¹⁴⁶ *Ibid.*, AK IV, 421 p.97

¹⁴⁷ Après la première formulation, Kant explique que les autres formulations seront dérivées de cette première, comme un unique impératif sur lequel les autres impératifs du devoir viendront se fixer, pour indiquer ce que le concept de devoir veut dire, concept qui peut sembler vide jusqu'à présent. *FMM*, AK IV, 421, p.97

¹⁴⁸ *FMM* AK IV, 421, p.98

d'autrui ici ? Nous ne savons déterminer s'il s'agit de l'homme comme partageant cette Idée de l'Homme avec moi-même ou s'il s'agit d'un homme empirique. Par contre, Kant nous donne des exemples pratiques, concrets de ces devoirs. Nous pouvons alors, sans trop prendre de risques, faire l'hypothèse qu'il s'agisse bien de l'homme comme figure empirique et que même dans les extraits où Kant discute de l'Homme, il y a une visée pratique où l'homme empirique n'est pas effacé.

Il s'ensuit des passages où Kant discute à l'inverse de transgression du devoir, comme rencontre d'une contradiction dans notre volonté.¹⁴⁹ Le devoir ne peut pas être exprimé en impératifs hypothétiques, qui amènent cette contradiction de la volonté, mais uniquement par des impératifs catégoriques, qui permettent une volonté bonne.¹⁵⁰ Or, nous ne pouvons pas encore « démontrer *a priori* que cet impératif existe ». Si nous voulons le faire, cela ne peut passer que par la raison et non pas par la constitution de la nature humaine.¹⁵¹ Nous l'avons déjà vu, ce sont dans ces extraits notamment que Kant en vient à écarter l'humanité comme phénoménalité : tout ce qui est empirique est incapable de se mettre au service de la moralité et lui est dommageable.¹⁵²

S'il existe une loi nécessaire pour tous les êtres raisonnables (notons que le propos porte sur cette figure-ci), elle doit être liée *a priori* « au concept de la volonté d'un être raisonnable en général ». Pour cela, Kant fait un pas dans un nouveau domaine, celui de la métaphysique des mœurs : il ne s'agit plus de déterminer ce qui arrive mais « ce qui doit arriver, quoique cela n'arrive jamais »¹⁵³. « (...) *il s'agit ici de la loi objectivement pratique, par conséquent de la relation qu'une volonté entretient avec elle-même dans la mesure où elle se détermine uniquement par la raison (...)* »¹⁵⁴ Nous soulignons cet extrait car il s'agit encore à ce stade d'une moralité impliquée dans un sujet seul : la loi est issue d'une relation entretenue entre la volonté et elle-même. Et cette volonté est définie comme « faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois », faculté qui se rencontre uniquement chez des êtres raisonnables.

¹⁴⁹ « (...) en ceci qu'un certain principe serait objectivement nécessaire comme loi universelle et que cependant il ne devrait pas, au plan subjectif, valoir universellement, mais autoriser des exceptions. » *FMM*, AK IV, 424 p.102

¹⁵⁰ *Ibid.*, AK IV, 424 pp.101-102

¹⁵¹ *Ibid.*, AK IV, 425 pp.102-103

¹⁵² *Ibid.*, AK IV, 426, p.106

¹⁵³ *Ibid.*, AK IV, 426-427, p.105

¹⁵⁴ « *En fait, il s'agit ici de la loi objectivement pratique, par conséquent de la relation qu'une volonté entretient avec elle-même dans la mesure où elle se détermine uniquement par la raison, étant donné qu'alors tout ce qui, en effet, se rapporte à ce qui est empirique se supprime de lui-même : car si la raison détermine, par elle seule, la façon dont nous nous conduisons (ce dont précisément nous entendons ici même examiner la possibilité), elle doit le faire nécessairement a priori.* » *FMM*, AK IV, 427 p.106

2.2.2. Découverte de la « fin » comme principe d'autodétermination

A ce moment de l'argumentation, Kant introduit un nouveau concept, central.

Or, ce qui sert à la volonté de principe objectif lui permettant de s'auto-déterminer, c'est la fin, et celle-ci, quand elle est fournie par la seule raison, doit valoir également pour tous les êtres raisonnables.¹⁵⁵

Kant distingue la fin du moyen (« action dont l'effet est la fin »¹⁵⁶) et le motif (« principe objectif du vouloir »¹⁵⁷) du mobile (« principe subjectif du désir »¹⁵⁸).¹⁵⁹ Les fins objectives reposent sur des motifs, les fins subjectives sur des mobiles. Dès lors, un principe pratique est formel s'il repose sur des fins objectives, tandis qu'il est matériel s'il prend un mobile pour fondement. Les fins relatives/subjectives ne permettent que de fonder des impératifs hypothétiques. A l'inverse, le fondement d'un impératif catégorique, doit être une fin en soi : il doit s'agir de quelque chose dont l'existence possède une valeur absolue et qui puisse fournir le fondement à cette loi pratique.¹⁶⁰ Voici le point de bascule vers la seconde formulation :

Or, je dis : l'être humain, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté, mais il faut qu'il soit toujours considéré dans toutes ses actions – aussi bien celles qui sont orientées vers lui-même que celles qui sont orientées vers d'autres êtres raisonnables – en même temps comme fin.¹⁶¹

Dans cet extrait, Kant pose plusieurs thèses centrales : « l'être humain, et en général tout être raisonnable » existe comme fin en soi. Quelles sont les implications d'un tel saut argumentatif ? L'être humain doit être traité comme tel, et « pas simplement comme moyen ». Qu'est-ce que cela nous apprend sur le sujet kantien, sur le rapport de la moralité au sujet et de la moralité du sujet aux autres ?

Le concept de fin est central pour comprendre les différentes figures de l'« autrui intelligible » chez Kant. Il cherche ce qui a une valeur absolue, et à l'inverse, commence par définir ce qui a une valeur conditionnelle. Selon lui, les objets des inclinations ont une valeur

¹⁵⁵ *FMM*, AK IV, 427, p.106

¹⁵⁶ *Id.*

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ Ce concept de « fin en soi » est le contraire de celui de « moyen ». La « **fin en soi** », de l'Allemand « Zweck an sich selbst » signifie littéralement « but en soi-même ». La chose en soi existe absolument, à l'opposé du phénomène. « La fin en soi est ce qui est but pour tout homme, qu'il l'admette ou non, et qui par là même ne peut pas être le moyen d'autre chose. » REBOUL O, « La dignité humaine chez Kant », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin 1970, 75e Année, No. 2, p.190

¹⁶⁰ *FMM*, AK IV, 428, pp.106-107

¹⁶¹ *Ibid.*, AK IV, 428, p.107

conditionnelle, puisque ces objets sont sans valeur une fois le besoin ou l'inclination qui y est enraciné disparait. Ces inclinations aussi n'ont qu'une valeur conditionnelle, au point qu'un être raisonnable ne peut que vouloir s'en détacher.¹⁶² En fait, « la valeur de tous les objets susceptibles d'être acquis par notre action est-elle toujours conditionnée ». ¹⁶³

Concernant les êtres dont l'existence ne repose pas sur la volonté de l'homme mais repose sur la nature, ils n'ont également qu'une valeur relative s'ils sont dépourvus de raison. Ils sont donc des moyens. Par contre, les êtres dont l'existence repose sur la nature mais qui sont raisonnables sont des personnes. Ils sont des fins en soi. Ils n'ont pas simplement une valeur relative ou subjective, mais bien objective¹⁶⁴ :

(...) ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est en soi-même une fin, et plus précisément une fin telle que ne peut venir la remplacer nulle autre au service de laquelle devraient se placer les fins objectives en devenant de simples moyens : de fait, en l'absence de telles fins objectives, on ne trouverait nulle part rien qui possédât une valeur absolue ; mais si toute valeur était conditionnée, donc contingence, aucun principe pratique suprême ne pourrait être découvert par la raison.¹⁶⁵

La raison d'être de la seconde formulation de l'impératif catégorique apparaît dans ces lignes, avant sa formulation. Pour trouver un principe pratique suprême, il faut définir un principe objectif de la volonté, et le fondement de ce principe réside dans le fait que « la nature raisonnable existe comme fin en soi ». ¹⁶⁶ La fin en soi dont il est question ici est inconditionnelle, donc « indépendante de l'objet particulier du vouloir ». Il s'agit d'une fin « donnée a priori dans la raison pratique et valable pour tous les êtres raisonnables ». ¹⁶⁷

Kant exprime un souci de trouver une valeur absolue, sans laquelle il est impossible de trouver un principe pratique suprême. Trouver une valeur absolue, donc une fin en soi, est même nécessaire (nécessité transcendantale) : si celui qui fixe les valeurs est lui-même valeur relative, il y a une régression à l'infini ; si les fins sont des moyens pour autre chose, il y a

¹⁶² Olivier Reboul souligne que **l'homme est cette fin en soi que l'impératif me demande de reconnaître, parce que toutes les autres fins sont subjectives et contingentes**. Par exemple, en rénovant ma maison, j'en fait un moyen d'habitation, pour ma personne. Cet objet a certes un prix, mais il n'a aucune valeur absolue : sa valeur est conditionnée par ma personne et sa fin n'est relative qu'à l'usage que j'en fait. **Certes, certains objets n'ont pas de prix** : c'est le cas de certaines œuvres d'art, irremplaçables si elles viennent à être détruites. Pour autant, de tels objets n'ont pas de valeur absolue non plus. Il **ne s'agit pour autant pas de fins en soi**, puisqu'ils auront toujours « un prix de sentiment » : sans un homme pour en avoir le sentiment, elle n'existe plus. Il faut bien comprendre que la notion kantienne de prix dont nous parlons : il ne s'agit pas simplement de fixer un tarif, un prix d'achat, mais bien de se poser la question de la relativité de la valeur des choses, en opposition à l'absoluité de l'homme comme fin. REBOUL O., *op. cit.*, p.191

¹⁶³ *FMM*, AK IV, 428 p.107

¹⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, AK IV, 428, pp.107-108

¹⁶⁶ *FMM*, AK IV, 429, p.108

¹⁶⁷ KABORE B., *op. cit.*, p.355

régression à l'infini. Seule une fin absolue permet de rendre compte des moyens. Donc les êtres raisonnables par rapport auxquels il y a de la valeur ne sont pas des choses évaluables ni des moyens.

D'ailleurs, ce besoin de fixer une valeur absolue dépend de sa conception unifiée du monde. La fin en soi doit être pour que le monde ait un sens, pour qu'il y ait un monde unifié. En effet, le geste kantien s'appuie sur l'hypothèse d'une cohérence générale de la réalité.¹⁶⁸ L'exigence de perfectionnement propre à l'éthique kantienne est inséparable de la référence à un cosmos finalisé. « *Le monde doit aussi être considéré comme un « tout cohérent suivant des fins » et comme un « système de toutes les causes finales.* »¹⁶⁹ Les talents naturels de l'homme et ses diverses facultés doivent être cultivées mais par une volonté bonne, afin d'orienter l'action vers des fins universelles.¹⁷⁰ Chez Kant, il faut que la raison produise une volonté bonne, en elle-même, sans autre fin que celle-ci.¹⁷¹

Il va fixer cette valeur absolue dans « la nature raisonnable » qui existe comme fin en soi. Nous devons réinsister sur l'importance d'un tel propos. La valeur absolue, ce fondement nécessaire à la morale, est permise parce qu'une nature raisonnable existe. Or cette nature raisonnable, dotée de raison, elle n'est possible que dans l'homme. L'homme, comme être raisonnable, comme seule fin en soi, permet de trouver cette valeur absolue et donc ce fondement nécessaire à la morale.

Ce développement permet à Kant d'amener la seconde formulation de l'impératif catégorique, présentée comme un impératif pratique : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme moyen.* »¹⁷².

Nous pouvons enfin revenir à cet extrait : « L'humanité n'est pas représentée comme un objet ou une fin subjective mais bien " comme une fin objective qui doit (...) définir en tant

¹⁶⁸ Cette cohérence fait d'ailleurs signe vers un donateur, un créateur, même à titre purement régulateur. Ce point conditionne toute la démarche de la morale kantienne : le geste kantien s'appuie sur l'hypothèse d'une cohérence générale de la réalité qui fait signe vers un donateur, un créateur, même à titre purement régulateur. Nous pourrions également penser une éventuelle présence de l'autre du côté théologique, mais ce n'est pas nécessaire dans le cadre de notre réflexion.

¹⁶⁹ EISLER R., *op. cit.*, p.706

¹⁷⁰ FMM, AK IV, 392, p.59

¹⁷¹ « *Etant donné, en effet, que la raison n'est pas suffisamment capable de gouverner avec sûreté la volonté en ce qui concerne ses objets et la satisfaction de tous nos besoins (...), alors qu'un instinct naturel inné l'aurait conduite de manière beaucoup plus certaines vers la réalisation d'une telle fin, mais que c'est la raison qui nous a cependant été donnée en partage comme faculté pratique, c'est-à-dire comme faculté qui doit influencer la volonté: il faut que la vraie destination de cette raison soit de produire une volonté qui soit bonne non pas comme moyen en vue d'une autre fin, mais bonne en soi-même.* » (FMM, AK IV, 396, p.63)

¹⁷² FMM, AK IV, 429 p.108

que loi la condition suprême venant limiter toutes les fins subjectives " ». La loi morale pose une fin, comme condition suprême, comme limite absolue, afin de ne pas laisser libre-court à toutes les fins subjectives, relatives, non-universalisables. L'autre est une « condition limitative suprême » qui met un frein à la dynamique égoïste de l'instrumentalisation des êtres. En disant cela, nous mettons en évidence qu'autrui n'est plus simplement un objet du monde mais est décrit comme un sujet, porteur en lui d'une norme, la même que moi : autrui est à ce stade réellement une fin et plus un objet-moyen, comme cela pourrait être compris au stade du phénomène, impliquant alors un rapport sujet-à-objet et ne permettant pas à une réelle relation sujet-à-sujet d'advenir. Non seulement autrui est sujet mais également un sujet qui me limite. Comme porteur de la loi et fin, il devient utilisateur de moyen et doit à son tour me reconnaître comme fin. Dès ce moment-là, une première forme de reconnaissance jaillit au niveau théorique : je ne rencontre pas seulement autrui, il devient un autrui-avec-moi. Il y a en ce sens une impossibilité d'instrumentalisation de l'autre par la reconnaissance mutuelle de nos statuts de *fins*.

Est-ce que, dès lors, l'Humanité comme *fin en soi*, qui n'est pas représentée comme un objet ou une fin subjective mais bien « comme une fin objective qui doit (...) définir en tant que loi la condition suprême venant limiter toutes les fins subjectives »¹⁷³, devient-elle la fin de l'impératif catégorique ? Chaque maxime a une matière, donc une fin, et l'être raisonnable, comme fin absolue, est une fin qui vient limiter les autres, relatives.¹⁷⁴ Mais est-ce que pour autant l'Humanité devient matière de l'impératif catégorique ?

Pour rappel, la loi morale, comme nécessité inconditionnée de l'action, doit valoir pour tous les êtres raisonnables, et dès lors, être liée au concept même de la volonté d'un être raisonnable. Et « ce qui sert à la volonté de principe objectif lui permettant de s'auto-déterminer, c'est la fin, et celle-ci, si elle est fournie par la raison, doit valoir également pour tous les êtres raisonnables »¹⁷⁵. Ainsi, le fondement de la loi pratique, c'est cette fin, ce qui possède une valeur absolue, donc cette nature raisonnable.

L'impératif, s'il ne peut pas avoir de fin¹⁷⁶, n'est pas destiné pour autant à rester « vide », « forme pure ». La volonté a besoin d'un principe objectif pour s'auto-déterminer¹⁷⁷, c'est-à-

¹⁷³ *Ibid.*, AK IV, 431, p.111

¹⁷⁴ *Ibid.*, AK IV, 436, p.118

¹⁷⁵ *FMM*, AK IV, 426, p.105

¹⁷⁶ La fin d'une maxime est définie comme sa matière. De ce point de vue-là, le formalisme, traduit dans l'impératif catégorique ne peut accepter de fin.

¹⁷⁷ « ce qui sert à la volonté de principe objectif lui permettant de s'auto-déterminer, c'est la fin, et celle-ci, si elle est fournie par la raison, doit valoir également pour tous les êtres raisonnables » (*FMM*, AK IV, 426, p.105)

dire d'une fin et la forme pure ne semble plus suffire. Dès lors, nous émettons l'hypothèse que l'impératif catégorique est une loi formelle, sans matière, sans fin, mais qui pose des fins. La morale kantienne n'est pas purement vide : il s'agit, par un trajet de la raison, de trouver une façon universelle et objective de trouver de la matière à la morale, des fins. L'exigence kantienne permet de poser de nouveaux repères moraux par le biais de la raison.¹⁷⁸ La matière ne peut jamais fonder la morale, par contre, une morale formaliste peut arriver à poser des fins, et dans ce cas-ci, celle de l'Humanité. Ce faisant, Kant reste dans une morale autonome mais cela n'empêche pas pour lui de poser des fins.

Au fond, l'enjeu derrière cette valeur absolue est bien celui pour le sujet kantien de devenir sujet de toutes les fins et capable d'en poser lui-même.

L'homme seul est la fin en soi car sans l'homme aucune œuvre d'art ne serait fin pour personne ; non seulement l'œuvre d'art, mais aussi le monde tout entier : « Sans les hommes, la création toute entière serait un simple désert, inutile et sans but final »¹⁷⁹. Car l'homme est le seul être capable de donner un sens au monde.¹⁸⁰

C'est donc parce qu'il peut poser des fins, parce qu'il est « le sujet de toutes les fins possibles »¹⁸¹, que l'homme est fin en soi.¹⁸²

Kant semble indiquer qu'est fin en soi celui qui pose des fins : il y a un lien entre poser des fins et être fin. Qu'est-ce qu'être « sujet de toutes les fins possibles » ?¹⁸³ Il semblerait que l'homme, comme être raisonnable, soit sujet des fins, au sens où celui-ci, et lui seul, a la capacité d'en poser. Néanmoins, cette capacité est déjà le signe d'une communauté morale : à partir du moment où il doit reconnaître autrui et lui-même comme *fins*, il y a une première reconnaissance de l'alter ego, comme une autre fin elle aussi capable d'en poser, et il entre de

¹⁷⁸ « Dans ces conditions, nous voyons ici la philosophie occuper en fait une position scabreuse qui doit être affirmée sans qu'elle puisse trouver, ni dans le ciel ni sur la terre, quelque chose à quoi se rattacher ou sur quoi s'appuyer. Elle doit manifester ici sa pureté en se faisant la garante de ses propres lois (...). (FMM, AK IV, 425, pp103-104). Si la philosophie manquait d'un socle, Kant ne l'a pas trouvé dans l'humain.

¹⁷⁹ CFJ AK XX, 140, dans *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1965

¹⁸⁰ Olivier Reboul souligne que **l'homme est cette fin en soi que l'impératif me demande de reconnaître, parce que toutes les autres fins sont subjectives et contingentes**. Par exemple, en rénovant ma maison, j'en fait un moyen d'habitation, pour ma personne. Cet objet a certes un prix, mais il n'a aucune valeur absolue : sa valeur est conditionnée par ma personne et sa fin n'est relative qu'à l'usage que j'en fait. **Certes, certains objets n'ont pas de prix** : c'est le cas de certaines œuvres d'art, irremplaçables si elles viennent à être détruites. Pour autant, de tels objets n'ont pas de valeur absolue non plus. Il **ne s'agit pour autant pas de fins en soi**, puisqu'ils auront toujours « un prix de sentiment » : sans un homme pour en avoir le sentiment, elle n'existe plus. Il faut bien comprendre que la notion kantienne de prix dont nous parlons : il ne s'agit pas simplement de fixer un tarif, un prix d'achat, mais bien de se poser la question de la relativité de la valeur des choses, en opposition à l'absoluité de l'homme comme fin. (REBOUL O., *op.cit.*, p.191)

¹⁸¹ FMM, AK IV, 165

¹⁸² REBOUL O., *op.cit.*, p.191

¹⁸³ A ce titre, nous pourrions nous demander à quel point l'homme, chez Kant, est plus une fin que Dieu lui-même, et comment, de cette façon, il rompt avec une certaine vision théologique de la valeur des choses ?

la sorte dans une « communauté des fins ». Il y a donc un passage vers une nouvelle figure à partir du moment où il y a reconnaissance d'autres fins et pose de fins en communauté.

A la fin de l'analyse de cette figure, nous sommes déjà amenés à en traiter une autre. En effet, avec le concept de fin en soi se déduit déjà un lien communautaire à autrui. Si autrui n'est pas un objet, il se pose en parallèle à moi : avec moi ? Comme moi ? Il semblerait qu'une communauté d'être sous la même juridiction morale est déjà posée à ce stade de l'argument. Nous allons donc analyser cette nouvelle figure, intelligible, qui est développée avec plus de précision lors de la 3^{ème} formulation de l'impératif catégorique : autrui comme membre d'une communauté morale.

2.3. Autrui comme membre d'une communauté morale

Nous pouvons déjà déduire cette nouvelle figure depuis ce que « poser des fins » implique (une communauté des fins qui se reconnaissent comme telles) mais Kant la déduit différemment. Reprenons la suite de son raisonnement,¹⁸⁴ qui se découpe de la sorte :

Prémisse 1	« <i>Ce qui constitue le fondement de toute législation pratique réside objectivement dans la règle et dans la forme de l'universalité, qui la rend capable (...) d'être une loi</i> » ¹⁸⁵ ;
Prémisse 2	« <i>mais subjectivement, c'est dans la fin qu'il faut le [le fondement de toute législation pratique] rechercher</i> » ¹⁸⁶
Prémisse 3	« <i>Le sujet de toutes les fins est un être raisonnable considéré comme fin en soi</i> » ¹⁸⁷
Conclusion	3 ^{ème} principe pratique de la volonté : « <i>l'Idée de la volonté de tout être raisonnable comme volonté légiférant de manière universelle</i> » ¹⁸⁸

Pour le dire autrement, le fondement de la législation pratique se trouve objectivement dans la forme de l'universalité (première formulation de l'impératif catégorique), mais subjectivement dans la fin, qui est ce sujet comme fin en soi (seconde formulation de l'impératif catégorique). Pour conjuguer les deux, Kant développe cette troisième formulation : la volonté de chaque être raisonnable doit pouvoir être aussi, en même temps, volonté légiférant universellement. Kant donne là un troisième principe pratique de la volonté,

¹⁸⁴ Nous en étions ici : le principe selon lequel « l'humanité et toute nature raisonnable en général soient envisagées comme fin en soi (...) n'est pas tiré de l'expérience » et comme ce principe s'applique à tous les êtres raisonnables (il est universalisable), aucune expérience ne suffit pour l'en déduire. Ensuite, l'humanité est ici une fin objective qui doit, peu importe nos propres fins, « définir en tant que loi la condition suprême venant limiter toutes les fins subjectives », et donc ce principe doit dériver de la raison pure. (*FMM*, AK IV, 431, pp.110-111)

¹⁸⁵ *FMM*, AK IV, 431, p.111

¹⁸⁶ *Id.*

¹⁸⁷ *Id.*

¹⁸⁸ *FMM*, AK IV, 431, p.111

« l'Idée de la volonté de tout être raisonnable comme volonté légiférant de manière universelle »¹⁸⁹.

Cela signifie que chaque volonté doit pouvoir accorder sa maxime avec la législation universelle de la volonté, de la sorte, chaque volonté individuelle n'est pas simplement soumise à la loi mais en devient également législatrice, ce qui ne la réduit pas à être simplement soumise à celle-ci.¹⁹⁰ L'homme se retrouve soumis à sa propre législation : si la loi ne procédait pas de sa propre volonté, il aurait contraint sa volonté à s'y soumettre en vue d'un autre intérêt (rendant l'impératif conditionnel).¹⁹¹

Or, le concept que nous venons d'énoncer, qui est clairement une réitération du concept d'autonomie, si pas même sa formulation la plus concrète, est rattaché à un autre concept : celui de règne des fins.

En fait, par règne, j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Or, dans la mesure où des lois déterminent les fins en fonction de leur validité universelle, si l'on fait abstraction de ce qui vient différencier personnellement les êtres raisonnables, en même temps que tout le contenu des fins privées, on parviendra à concevoir un ensemble organisé de façon systématique réunissant toutes les fins (...), c'est-à-dire un règne des fins, tels qu'il est possible d'après les principes établis ci-dessus. (...)

Or, un être raisonnable appartient en tant que membre au règne des fins si assurément il y légifère de manière universelle, mais aussi s'il est lui-même soumis à ces lois. Il y appartient en tant que souverain si, en légiférant, il n'est soumis à la volonté d'aucun autre.¹⁹²

Ce règne des fins est « la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes » et implique à la fois une détermination des fins de chacun en vue d'une validité universelle, et en même temps, réalisation de ces fins privées. Ceci est permis par ce principe d'autonomie, c'est-à-dire d'être soumis à une législation qu'il s'est lui-même donnée.

D'emblée, Kant précise que cette posture du souverain du règne des fins¹⁹³ devrait être occupée par un être dépourvu de besoins, au point que rien ne viendrait « limiter sa capacité d'agir adéquatement à sa volonté ». ¹⁹⁴ Il reste que le devoir¹⁹⁵ doit autant être exercé par un membre du règne des fins que par le souverain.¹⁹⁶

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, AK IV, 431, pp.111-112

¹⁹¹ *Ibid.*, AK IV, 433, p.113

¹⁹² *Ibid.*, AK IV, 433, p.114

¹⁹³ Il y aurait une précision intéressante à apporter sur cette figure de législateur du règne des fins, notamment à cause de la piste théologique ouverte par Kant.

¹⁹⁴ *FMM*, AK IV, 434, p.115

Ce règne des fins est une relation des êtres raisonnables les uns avec les autres : si la volonté de chaque être raisonnable n'était pas toujours considérée en même temps comme législatrice, cet être ne serait pas conçu comme une fin.¹⁹⁷

La raison rapporte donc chaque maxime de la volonté, en tant qu'elle légifère universellement, à chaque autre volonté et même chaque action commise envers soi-même, et cela non pas certes pour un quelconque autre motif pratique ou quelque avantage futur, mais en partant de l'idée de la dignité d'un être raisonnable qui n'obéit à nulle loi, si ce n'est celle qu'il instaure en même temps pour lui-même.¹⁹⁸

Kant amène dans ce passage un concept central de sa philosophie morale : le concept de dignité.¹⁹⁹ Il s'agit bien à ce stade d'une dignité, non pas *humaine* au sens de dignité de l'homme empirique, mais de l'être raisonnable. La valeur absolue, comme fin et fondement de la morale, est bien l'être humain, comme être raisonnable, et seul ce qui a une valeur absolue a une dignité.²⁰⁰ Kant oppose ce qui a un prix de ce qui a une dignité : ce qui a un prix peut être remplacé par son équivalent, mais ce qui n'admet aucun équivalent possède une dignité. Ainsi, il existe plusieurs types de prix : prix marchand ou prix affectif, mais :

(...) ce qui constitue la condition sous laquelle seulement quelque chose peut être une fin en soi, cela n'a pas simplement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais possède une valeur absolue, c'est-à-dire une dignité.²⁰¹

Comme la moralité est la « condition sous laquelle un être raisonnable peut être une fin en soi », c'est elle, et l'humanité comme capable de moralité, qui seules possèdent de la dignité.²⁰² Pour illustrer son propos, Kant donne des exemples de comportements lors desquels l'orientation de l'esprit se montre digne : « la fidélité dans la promesse et la bienveillance, accordées pour des raisons de principe (et non par instinct) ». En effet, leur valeur ne réside que dans les intentions d'une telle action (maximes de la volonté) et pas dans leurs effets. La raison est la seule chose requise pour imposer ces comportements à la volonté. Ce faisant, nous pouvons accorder une valeur à cette orientation d'esprit « infiniment au-

¹⁹⁵ Que signifie le devoir ? Il s'agit de la contrainte pratique, de la nécessité que l'action se conforme au principe selon lequel les maximes doivent s'accorder avec le « principe objectif des êtres raisonnables en tant que légiférant universellement ». *FMM*, AK IV, 434, p.115

¹⁹⁶ *FMM*, AK IV, 434, p.115

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, AK IV, 434, pp.115-116

¹⁹⁹ Ce concept de dignité était déjà impliqué par celui de *fin*, détaillé dans la partie 2.2, mais il n'est développé par Kant que maintenant, après avoir insisté sur la communauté des êtres raisonnables.

²⁰⁰ Kant différencie alors l'être humain des objets, qui eux, n'ont pas de valeur inconditionnelle. Les êtres raisonnables ne sont pas des choses, mais des personnes, puisque leur nature les distingue comme des fins en *FMM*, AK IV, 428, p.107

²⁰¹ *FMM*, AK IV, 434-435, p.116

²⁰² *FMM*, AK IV, 435, p.116

dessus de tout prix, avec lequel elle ne peut absolument pas être mise en balance ni comparée sans qu'atteinte soit portée pour ainsi dire à sa sainteté ».²⁰³

Nous devons cependant clarifier un élément. Etant donné que Kant aborde la dignité comme *dignité de l'être raisonnable*, nous pourrions objecter à Kant de rendre la dignité conditionnelle à la raison, c'est-à-dire d'attribuer la dignité uniquement à un être raisonnable, ou à s'y méprendre, à un être en pleine possession de sa raison. Certains objecteurs ont ainsi compris que la dignité n'est pas attribuable à l'enfant ou la personne porteuse d'un handicap mental, selon la philosophie kantienne, ce qui marque une grave mécompréhension de celle-ci. Où réside précisément la dignité ? Dans quelle caractéristique ?

Est-ce que la dignité humaine réside dans le *cogito*, dans la pensée ? Nous pourrions déduire une telle conception de la dignité étant donné la théorie du « je transcendantal » chez Kant. Pourtant, l'aperception transcendantale a beau nous révéler la dignité de la pensée, elle ne révèle pas pour autant la dignité du penseur. Ce n'est pas seulement la raison qui confère ce statut digne : « où est la valeur de la conscience si elle n'est qu'un simple regard sur un monde sans valeur ? »²⁰⁴ C'est bien la *bonne volonté* qui constitue la dignité de l'homme. Il faut souligner ces deux termes, bonne et volonté, parce que Kant ne se situe pas dans une position d'exaltation de la volonté pour elle-même, elle perd sa valeur dès qu'elle cesse d'obéir à la loi morale. Une simple « volonté de puissance » ne fait qu'asservir le libre-arbitre à des inclinations, des tendances subjectives de l'individu.²⁰⁵

Est-ce qu'il faut pour autant réduire la dignité de l'homme à sa moralité ? L'homme n'aurait de valeur « qu'à proportion de ses mérites » ? Si la dignité est ramenée à la vertu, cela pose le problème de la possibilité d'être digne puisque le mal radical est ancré dans l'homme. Or, c'est bien cet homme immoral et décevant qui est porteur de la dignité humaine.²⁰⁶

(...) il reste que je ne peux pas refuser au vicieux lui-même en tant qu'homme tout ce respect (Achtung) qu'on ne peut pourtant pas lui dénier dans sa qualité d'homme, bien qu'il s'en rende indigne par son acte.²⁰⁷

L'homme n'est pas digne de ceci ou de cela, il est digne absolument.²⁰⁸

Ainsi l'homme en soi, et fin de la création, n'est pas l'homme moral, mais l'homme « sous

²⁰³ *Ibid.*, AK IV, 435, pp.116-117

²⁰⁴ REBOUL O., *op.cit.*, pp.193-194

²⁰⁵ *Ibid.*, pp.194-195

²⁰⁶ *Ibid.*, pp.195-196

²⁰⁷ KANT E., *Métaphysique des Mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 1994, (désormais cité DV), AK VI, 463, p.333

²⁰⁸ REBOUL O., *op. cit.*, pp.196-197

des lois morales »²⁰⁹. Si nous voulons comprendre sa dignité, ne la cherchons pas dans pas moralité, mais dans le fait qu'il est « capable de moralité »^{210,211}

Kant ne relativise pas la valeur absolue de l'humain au comportement moral : au contraire ! Le critère de dignité est déplacé, ou plutôt : la dignité n'a pas d'autre critère que celle d'être un être raisonnable. La valeur de l'homme ne vient pas de son mérite ou de sa vertu, mais de sa possibilité pour lui de l'être, c'est-à-dire de la loi morale en lui, peu importe qu'il le soit. Tout humain vaut absolument, indépendamment de la valeur de ses actes. L'homme n'est pas seulement digne : il doit être conçu comme digne. En ce sens, même le pire des scélérats²¹² est un homme digne et une fin en soi. Revenons-en au texte pour mieux le comprendre.

Cela étant, qu'est-ce donc qui légitime l'intention moralement bonne ou la vertu à formuler des prétentions si élevées ? Ce n'est rien de moins que la possibilité qu'elle procure à l'être raisonnable de participer à la législation universelle et la manière dont elle le rend ainsi capable d'être membre d'un règne possible des fins, ce à quoi il était déjà destiné par sa propre nature comme fin en soi (...).²¹³

L'intention moralement bonne donne la possibilité de participer à une législation universelle. Il faut mesurer la force de cette thèse : la dignité réside dans une possibilité de participer à une telle législation. Pourquoi insister sur ce terme de possibilité ? Parce qu'avant toute action posée, c'est la possibilité même pour l'être raisonnable de poser ses fins, d'agir moralement, qui le rend digne. Sa dignité réside dans cette nature, non pas une nature empirique humaine, mais une nature d'être raisonnable : il a cette possibilité, qui le rend capable.²¹⁴

Dans cet extrait apparaît précisément la nouvelle figure de l'autre que nous voulions faire émerger dans ce chapitre : il s'agit de l'autre comme « membre d'un règne des fins ». Autrui est celui qui, comme moi, est membre du règne des fins. Nous sommes ensemble les membres d'un même règne.²¹⁵

²⁰⁹ CFJ, AK XX, 260, pp.242-243

²¹⁰ FMM, AK IV, 435, p.160

²¹¹ REBOUL O., *op.cit.*, p.196

²¹² Nous utilisons ce terme daté parce qu'il est utilisé par Kant lui-même.

²¹³ FMM, AK IV, 435-436, p.117

²¹⁴ Nous voyons dans cet extrait que la morale kantienne possède ses racines dans un élan philosophique à l'inverse même de la méritocratie actuelle : il ne s'agit pas d'évaluer les mérites mais d'attribuer la dignité comme intrinsèque à toute existence de tout être raisonnable. Et en cela, il est un devoir de participer à accomplir également les fins des autres membres de ce règne, de rendre capable les autres.

²¹⁵ Nous faisons la remarque suivante : le terme de « règne des fins » comporte des similitudes et différences avec d'autres concepts semblables, notamment le concept de monde moral ou de règne de la grâce. Nous ne

Car rien n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui définit. Mais la législation elle-même qui définit toute valeur doit nécessairement, pour cette raison précise, posséder une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, pour laquelle le terme de respect²¹⁶ fournit seul l'expression adéquate de l'appréciation que doit porter sur elle un être raisonnable. L'autonomie est donc le fondement de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.²¹⁷

La loi morale elle-même possède une dignité, par sa valeur inconditionnée, et pour cela, un être raisonnable « porte sur elle » du respect. Nous désirons en commentant cet extrait mettre en évidence deux éléments : d'une part, la loi morale elle-même possède une dignité et est digne de respect, d'autre part, le respect est ici amené simplement comme « ce qu'un être raisonnable doit porter à l'égard d'autre chose », dans ce cas-ci, de la loi. Or, par la suite de notre analyse, nous verrons que le respect va devenir un sentiment, ce qui nous permettra d'amener de nouvelles compréhensions/figures de *l'autre*.

Après ces passages, Kant revient sur les trois formulations de l'impératif catégorique. Il n'y a bien qu'un seul impératif catégorique, une seule et même loi, mais celle-ci présente plusieurs formulations, ou plus précisément, sous trois modalités selon laquelle elle s'énonce : « selon la *forme* (l'universalité) ; selon la *matière* ou la *fin* (l'humanité comme fin en soi) ; enfin selon le *principe de détermination*, « à savoir que toutes les maximes de notre propre législation doivent s'accorder en un possible règne des fins, semblable à un règne de la nature ». ²¹⁸

Kant clôture le chapitre principal de sa deuxième section de la *FMM*, en revenant au concept de volonté inconditionnellement bonne, point de départ de cette section, en rappelant le principe d'universalité de l'impératif catégorique, la distinction de la nature raisonnable vis-à-vis des autres natures en ce qu'elle s'impose à elle-même une fin et revient sur le concept de règne des fins. L'être raisonnable ne doit jamais se considérer simplement comme soumis face aux lois, mais légiférant universellement, et :²¹⁹

(...) doit envisager ses maximes toujours de son propre point de vue, mais un point de vue qui est en même temps aussi celui de tout être raisonnable en tant que législateur (ce pourquoi on désigne de tels êtres comme des personnes). C'est donc de cette façon qu'est possible un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) comme règne des fins, et cela grâce à la

pouvons pas tous les aborder dans ce cadre-ci. Disons que ces concepts recouvrent parfois une réalité semblable en soulignant l'un ou l'autre de ces aspects.

²¹⁶ Cet extrait pose la notion de respect déjà pour la loi : respect pour la dignité de la loi.

²¹⁷ *FMM*, AK IV, 435-436, p.117

²¹⁸ *Ibid.*, AK IV, 436, p.117

²¹⁹ *FMM*, AK IV, 437-438, pp.119-120

législation propre de toutes les personnes qui en sont considérées comme des membres.²²⁰

Cet extrait nous apporte deux éléments nouveaux dans notre enquête. Tout d'abord, il apporte un nouveau concept, celui de *personne*²²¹. Le concept de personne est opposé à celui de chose pour deux raisons : la première est que les personnes sont des fins en soi, à la valeur absolue : elles ont une dignité (ce qui n'est pas le cas pour les choses). La seconde est que la personne est définie comme « ce sujet dont les actions sont susceptibles d'une imputation. La personnalité morale n'est donc rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable soumis à des lois morales (...) ; d'où il suit qu'une personne ne peut être soumise, à d'autres lois qu'à celles qu'elle se donne à elle-même ».²²² Cette notion s'oppose donc à celle de chose également en ce qu'elle est susceptible d'imputation. Nous introduisons cette notion ici comme une notion nouvelle : si elle semble (et elle est) proche de l'idée de « fin en soi », elle amène le concept de personnalité, dont nous aurons besoin par la suite.

Ensuite, Kant assimile le monde des êtres raisonnables au « *mundus intelligibilis* » et explique que celui-ci est possible *comme* règne des fins. Cela nous en dit un peu plus sur la relation qu'entretiennent ces deux concepts : le règne des fins est une des modalités, parmi d'autres, du monde intelligible.²²³

Dans le texte, Kant ajoute ensuite que le règne des fins est compréhensible par analogie avec un règne de la nature : cependant, ce qui les différencie, c'est que dans le second, les règles sont imposées à soi-même, alors que dans le premier, les règles sont imposées par une contrainte externe.²²⁴ Comment mettre en place ce règne des fins, dans les faits ?

Mais un tel règne des fins serait effectivement mis en œuvre par des maximes dont l'impératif catégorique prescrit la règle à tous les êtres raisonnables, si elles étaient universellement suivies. Seulement quoique l'être raisonnable ne puisse pas compter que, quand bien même il suivrait point par point ces maximes, les autres y soient pour autant eux aussi fidèles, de même qu'il ne saurait compter que le règne de la nature et son organisation finalisée ne s'accordent avec lui, comme membre capable de faire partie d'un règne des fins, pour constituer un tel règne dont la possibilité repose sur lui-même, autrement dit : que le règne de la nature favorise son attente du bonheur, néanmoins, cette loi « Agis selon les maximes d'un

²²⁰ *Ibid.*, AK IV, 438 pp.120-121

²²¹ Le terme de personne est utilisé de deux façons dans la philosophie kantienne : d'abord, dans la Critique de la raison pure, il s'agit de ce Je qui a « conscience de l'identité numérique de soi-même en des temps divers ». (*CRP*, AK IV, 227-230) Dans le cadre de notre recherche, nous ne traiterons que de son acception morale.

²²² KANT E., *Introduction à la Métaphysique des Mœurs*, trad. de RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 1994, AK VI, 223, p.175 (désormais cité *IM*).

²²³ Nous le soulignons ici parce que dans la théorie kantienne, il existe plusieurs termes qui sont parfois assimilables : le monde intelligible, comme règne des fins, règne de la grâce, règne de la liberté, monde moral. Nous ne faisons que souligner ces qualifications possibles du monde intelligible et nous ne traiterons que de celles qui sont nécessaires pour notre travail de recherche.

²²⁴ *FMM*, AK IV, 438 p.121

membre qui légifère universellement en vue d'un règne des fins simplement possible » conserve toute sa force parce qu'elle commande catégoriquement.²²⁵

Cet extrait est intéressant sous de nombreux points. D'abord, Kant admet que pour une mise en place du règne des fins, il faudrait que l'universalisation des maximes soit accomplie par tous les êtres raisonnables. Par principe, l'advenue du règne des fins est un projet collectif, qui doit être réalisé par tous ses membres. Pour autant, Kant sait que deux obstacles persistent : le premier est que, même si l'être raisonnable universalise ses maximes, cela ne lui garantit pas que les autres le fassent, et le second est que l'être raisonnable sait ne pas pouvoir compter sur le règne de la nature pour l'y aider. Pourtant, s'il est capable de devenir membre de ce règne, il doit continuer à faire en sorte de le mettre en place : la possibilité d'advenue de ce règne repose sur lui.

Est-ce un extrait pessimiste ? Bien au contraire ! Kant revendique la possibilité que ce règne advienne et responsabilise chacun.e de ses membres, qui le sont, à partir du moment où ils sont *capables* de l'être. La capacité d'un être raisonnable à être membre du règne des fins le charge d'une responsabilité individuelle et collective. D'ailleurs, si ce travail est nécessaire (parce que cette mise en place est un réel effort à réaliser), c'est parce qu'il permet au règne de se réaliser, dans ce monde-ci.²²⁶

Ensuite, cet extrait amène une question essentielle en morale : celle de l'advenue du bonheur, laissée de côté depuis le début. Si la morale kantienne ne cherche pas le bonheur, elle ne l'élimine pas non plus, et nous le constatons avec le concept de Souverain Bien.²²⁷ Kant reconnaît que le bonheur est le but que tous les êtres raisonnables suivent sans exception²²⁸, au point d'en faire un devoir, puisque sans bonheur, sans être satisfait de son état, toute une série de besoins sont insatisfaits et amènent à transgresser le devoir.²²⁹ Le bonheur reste donc bien lié au devoir, sans devenir le but de la volonté.²³⁰

²²⁵ *Id.*

²²⁶ Nous nous permettons d'affirmer que la réalisation du règne des fins se réalise dans ce monde-ci. Si d'une part, dans la *CRPr*, Kant postule l'immortalité de l'âme notamment pour permettre une réalisation de la moralité dans un monde supra-sensible (*post-mortem*), à l'inverse, dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant insiste sur la réalisation de la moralité, au sein du cours l'histoire. Il pense cette réalisation dans une réalisation future (progrès de l'Humanité) mais elle est aussi confirmée par l'évènement des Lumières, qui atteste de ce progrès moral et permet de conforter cette idée de progrès.

²²⁷ Nous ne le mobiliserons que comme il nous est utile dans ce travail-ci, c'est-à-dire pour comprendre la place d'autrui, mais nous ne pourrions pas le détailler.

²²⁸ « en raison d'une nécessité dans leur nature », *FMM AK IV*, 414 p.90

²²⁹ *FMM*, *AK IV*, 399, p.67

²³⁰ A travers ce concept de Souverain Bien, Kant assume la finitude de l'homme : s'il vit dans un monde moral sans bonheur, il n'y aucune chance qu'il se comporte comme un être moral. Il y a un présupposé de concordance

Plus précisément, le bonheur est défini comme la perspective d'une parfaite adéquation entre les besoins et inclinations de l'homme et les commandements du devoir²³¹ et Souverain Bien est défini de la sorte :

L'Idéal du Souverain Bien est « l'idée d'une telle intelligence où la volonté moralement la plus parfaite, liée à la suprême félicité, est la cause de tout bonheur dans le monde, pour autant que ce bonheur est dans un strict rapport à la moralité (comme à ce qui fait mériter d'être heureux).²³²

Ce souverain bien ne consiste donc pas simplement en un idéal sur lequel l'être empirique pourrait se reposer : il s'agit d'abord de s'en rendre digne en le cherchant dans la moralité.²³³ Pour le dire autrement, il s'agit plutôt du bonheur qui viendrait se greffer à l'existence d'un homme moral plutôt que l'inverse.²³⁴

Ce qui nous intéresse ici est que ce devoir est explicité dans les exemples que Kant mobilise pour expliquer la concrétisation des différentes formulations de son impératif catégorique. Pour rappel, le 4^{ème} de ses exemples concernait l'aide à autrui, afin que lui-même atteigne également ses fins, dont celle d'être heureux. Kant affirmait alors qu'il faut un accord positif avec l'humanité en soi, qui passe par le fait de favoriser les fins des autres, amenant au Règne des fins, où chacun épouse les fins des autres.

Dans la *Doctrine de la Vertu*, le bonheur d'autrui devient même une « fin-devoir »²³⁵ : le bonheur d'autrui devient ma propre fin, dans sa singularité et sa concrétude. De cela, Kant décrit alors les « devoirs d'amour », comme éléments positifs de la moralité, qui ne sont pas seulement des sentiments mais bien d'une bienveillance volontaire ayant pour effet la bienfaisance. Ce devoir de bienveillance concerne d'ailleurs tout homme, qu'il en soit digne ou non. Il s'agit également de ne pas calquer sa propre vision du bonheur sur les autres mais de respecter l'idée du bonheur chez chacun envers qui je veux me montrer bienfaisant.²³⁶

Ce passage par le Souverain Bien a pour but, certes de montrer qu'il y a une réconciliation possible entre morale et bonheur chez Kant, mais surtout, qu'il s'agit, dans la relation de

entre réalité et bonheur qui en réalité est à comprendre comme un parallèle avec une forme de perfection de la création divine.

²³¹ Qui entraîne une dialectique naturelle, une tendance à rendre les lois du devoir plus adaptées à nos souhaits et inclinations, corrompant ainsi leur fond. *FMM*, AK IV, 405 pp.75-76

²³² *CRP*, AK III, 526-528

²³³ En ce sens, le souverain bien est à comprendre en lien avec un autre concept, celui de **monde moral**, un monde conforme à toutes les lois morales. Il s'agit d'une caractérisation du monde intelligible, qui reste donc une simple idée mais une idée pratique, c'est-à-dire une idée qui a son influence dans le monde sensible afin de le rendre conforme à cette idée.²³³ EISLER R., *op.cit.*, p. 715, explicitant la *CRP*, AK III, 524-525

²³⁴ De la sorte, le souverain bien ne rompt pas avec les exigences de la philosophie morale kantienne.

²³⁵ Ce devoir est également lié à au devoir d'éducation. REBOUL O., *op.cit.*, p.206

²³⁶ REBOUL O., *op.cit.*, pp.205-206

devoir que j'ai avec autrui, de favoriser son bonheur (même dans sa dimension empirique) et favoriser les fins des autres également.

Retournons maintenant à l'analyse du développement de cette troisième formulation.

Et c'est là que réside précisément la paradoxe suivant : seule la dignité de l'humanité en tant que nature raisonnable, sans qu'intervienne une quelconque autre fin à atteindre par là ou un quelconque avantage, par conséquent le respect pour une simple Idée, devrait pourtant servir de prescription non négociable pour la volonté, et c'est précisément dans cette indépendance de la maxime à l'égard de tous les mobiles de ce genre que consiste sa sublimité et que réside ce qui rend tout sujet raisonnable digne d'être un membre législateur dans le règne des fins ; car sinon on ne pourrait se le représenter que comme soumis à la loi naturelle de son besoin.²³⁷

Ce qui sert de prescription à la volonté, c'est bien le respect simple pour une Idée, et c'est en cela que se situe la sublimité d'une maxime, dans un simple respect pour une Idée, sans y obéir pour un autre motif que du pur respect. Il n'y aucun autre mobile possible que le respect d'une Idée, celle de l'Humanité, que l'on considère dans chacune de nos actions comme fin. Nous devons insister sur la force de cet extrait central. La dignité de l'humanité tient toute sa sublimité dans ce qu'elle a d'inconditionnel. Elle ne doit être mise en avant pour aucune autre fin qu'elle-même : c'est par cette indépendance de la volonté vis-à-vis de tout mobile que l'homme se rend digne, et de la sorte, il n'est pas uniquement soumis à ses besoins. La dignité de l'homme réside dans le simple respect pour cette idée, sans aucun autre mobile. Or, cette indépendance vis-à-vis de tout mobile s'accompagne d'un respect pour une simple Idée.

Quand bien même le règne de la nature aussi bien que le règne des fins seraient conçus comme unis sous un souverain, avec alors pour conséquence que le dernier de ces règnes ne demeurerait plus une simple Idée, mais obtiendrait une véritable réalité, il viendrait s'ajouter à cette Idée un puissant mobile, mais jamais cela n'entraînerait pour autant une augmentation de sa valeur intrinsèque ; car néanmoins force serait en tout cas de se représenter toujours ce législateur unique et infini comme tel qu'il ne porterait de jugements sur la valeur des êtres raisonnables que d'après la conduite désintéressée qui leur est prescrite à eux-mêmes uniquement à partir de cette Idée.²³⁸

Pour Kant, peu importe que ce règne des fins advienne, peu importe de croire en un « souverain » qui rendrait ce règne possible²³⁹ : même si ce serait un mobile puissant, cela ne modifierait pas la valeur de cette Idée (et donc le respect que l'on doit avoir pour elle). Kant donne deux arguments à cela : d'une part, il n'y a nul besoin de croire en un souverain pour

²³⁷ *FMM*, AK IV, 439, p.122

²³⁸ *FMM*, AK IV, 439 p.122

²³⁹ Ce « souverain » a évidemment une connotation divine non dissimulée. Nous n'allons pas aborder dans le détail la place de la théologie ou de Dieu dans la morale kantienne dans le cadre de ce travail, étant donné que nous sommes limités dans le nombre de pages.

suivre la morale et tenter de faire du règne des fins une réalité, et d'autre part, il ne faut pas suivre cette morale pour un mobile qui serait justement de « plaire » à ce souverain (au sens de favoriser le bon jugement qu'il pourrait se faire de nous), puisqu'alors, premièrement, la loi morale serait suivie pour un mobile autre qu'elle-même, et donc par définition, elle ne serait pas suivie, et deuxièmement, s'il faut imaginer un souverain juge de notre conduite, son jugement portera justement sur le fait d'avoir suivi cette loi de façon désintéressée.

(...) l'Idée de cette volonté qui peut être la nôtre, est l'objet véritable du respect, et la dignité de l'humanité consiste précisément en cette capacité qui est la sienne d'être universellement législatrice, avec toutefois pour condition d'être en même temps soumise à cette législation.²⁴⁰

Kant souligne ceci : la dignité de l'humanité réside dans sa capacité à être autonome. Nous sommes à la fois soumis à la loi et en même temps, nous nous représentons par là une dignité de la personne qui remplit ses devoirs. Il s'agit d'une soumission à une loi morale, et en même temps, nous en sommes le législateur. Ce n'est pas une inclination, comme la peur, qui constitue le mobile pour la volonté d'obéir à la loi et qui donne à l'action une valeur morale.²⁴¹ De la sorte, l'être humain n'est pas seulement un être soumis à la loi morale, il n'est pas un moyen pour la loi morale d'arriver à ses fins. Cette 3^{ème} formulation amène une nouvelle validation de la loi via l'autonomie et le principe d'auto-contrainte.²⁴²

²⁴⁰ *FMM*, AK IV, 440, p.123

²⁴¹ *Id.*

²⁴² REBOUL O., *op.cit.*, p.197

2.4. Conclusion de ces chapitres :

Nous avons dans cette première partie fait émerger trois figures intelligibles de l'autre. En écartant l'humanité phénoménale, Kant a d'abord développé cette figure de l'autre comme un « être raisonnable », comme moi. Kant a démontré la nécessité d'attribuer la liberté à des êtres raisonnables et volontaire et a donc, par la même, rendus indissociables les notions de raison, volonté et liberté. Ensuite, nous avons analysé une seconde figure, celle de l'autre comme « sous l'Idée d'Humanité », ce qui lui a permis de mettre en évidence une réelle nécessité transcendante : celle de poser le concept de « fin », comme « ce qui sert à la volonté de principe objectif lui permettant de s'autodéterminer ». Kant a conféré une valeur absolue à l'homme, comme être raisonnable. Dès lors, nous avons posé la thèse que l'impératif catégorique, s'il n'a pas de fin, permet d'en poser. Cet autrui qui pose des fins est au fond la transition avec la troisième figure : celle de l'autre comme « membre d'une communauté morale ». Kant réaffirme le principe d'autonomie puisque la volonté légifère désormais universellement. Pour le comprendre, Kant introduit le concept de règne des fins, comme relation des fins, relation des êtres raisonnables entre eux. Il amène pour la première fois le concept de dignité, comme ce qui n'a pas de prix et possède une valeur absolue : cette dignité réside en l'homme, non pas en tant qu'il est capable de raison, mais en tant qu'il est capable de moralité. Elle est en ce sens inconditionnelle. Ces trois figures de l'autre lui maintiennent un statut intelligible.

A force de penser l'autre comme une figure intelligible, quelle place reste-t-il pour la rencontre ? Chez Kant, sa façon de penser autrui se situe à un tel niveau théorique qu'il semble inutile de rencontrer autrui dans son empiricité pour le comprendre. D'ailleurs, l'Idée d'Humanité est une médiation nécessaire chez Kant pour inclure autrui sur le plan moral, mais cela pose la question de la possibilité dès lors de rencontrer autrui dans la réalité empirique ? En effet, pour Kant, on ne peut pas accéder à autrui comme autrui par les sens.

L'explication en est néanmoins qu'il faut nécessairement attribuer aux choses, a priori, toutes les propriétés qui constituent les conditions sous lesquelles seulement nous les pensons. Or je ne peux avoir la moindre représentation d'un être pensant par une quelconque expérience externe mais uniquement par la conscience que j'ai de moi-même. Donc, de tels objets ne sont rien d'autre que le transfert de cette conscience de moi-même à d'autres choses qui ne peuvent être représentées comme des êtres pensants qu'à la faveur de cette opération.²⁴³

²⁴³ CRP, AK III, B 405, p.401

A ce stade, Kant est dans un rapport de transfert vis-à-vis de l'autre : je lui transfère mes caractéristiques d'être raisonnable, au lieu de réellement faire droit à autrui, qui apparaît empiriquement. D'ailleurs, plutôt que de parler de rencontrer autrui, il s'agirait de parler de le reconnaître. En réalité, la philosophie kantienne a été complétée par Fichte, qui par une théorie de la reconnaissance, comme nous le verrons dans la suite de ce mémoire.

Nous allons revenir sur cette objection : en réalité, Kant prépare ici le terreau d'une pensée plus fertile. D'abord, il traite « l'autre » sous un statut qui touche à l'Idée de l'autre, mais c'est pour, par la suite, faire place à une description plus empirique. Au lieu de critiquer cette posture, à nouveau, voyons-en la richesse : quel est l'intérêt de d'abord penser autrui sous le plan intelligible, avant de le penser sous le plan empirique ? ²⁴⁴

De plus, nous pouvons déjà à ce stade, commencer à répondre d'une critique : celle de ne faire droit à aucune hétéronomie parce qu'il y a un primat kantien donné à l'autonomie. Pourtant, déjà au stade intelligible, Kant droit à un règne des fins, donc par définition, à une « détermination des fins vers une validité universelle » qui prend en compte la réalisation des fins privées. Par le concept de règne des fins, il y a une première prise en compte de l'hétéronomie. Si elle est certes insuffisante, elle émerge déjà à ce stade de notre développement.

Est-ce que l'homme empirique est totalement mis de côté ? Pour prouver le contraire, nous allons revenir à deux éléments clés : la dignité humaine et « comment traiter autrui comme fin », afin de montrer comment dans le texte de Kant, déjà dans l'Idée d'Humanité, il y a une place pour un autrui empirique.

²⁴⁴ Il s'agit d'une interprétation toute personnelle mais il semblerait que Kant opère ce mouvement comme une protection. Quelle valeur peut avoir une philosophie basée uniquement, non pas sur de l'empirique, mais sur des exemples ?

Partie 3 : Autrui qui me fait face

Nous arrivons à un nouveau tournant dans ce mémoire. Depuis le début de notre travail, il se pose une question double : d'abord celle du mode d'apparition d'autrui chez Kant et ensuite celle, plus complexe, de la possibilité même pour autrui d'apparaître, dans son empiricité, dans le cadre d'une philosophie transcendantale. En réalité, le problème qui se pose pour Kant est celui du lien entre transcendantal et empirique, entre monde intelligible et sensible. Les nœuds théoriques auxquels nous faisons face font partie de ceux que la philosophie peine à résoudre depuis ces débuts. Depuis le commencement de ce mémoire, nous avons souligné les apories auxquelles Kant fait face : s'il y a un nœud philosophique, il en a bien conscience. Le problème n'est pas passé inaperçu pour un tel philosophe.

Dans cette troisième partie, nous n'allons pas prétendre montrer comme Kant le résout « magiquement », au risque de décevoir de lecteur. Ce nœud en restera un tout au long de l'œuvre kantienne. Par contre, nous allons faire émerger les moments où Kant fait droit à une figure de l'autre, empirique, figure qui va se complexifier dès qu'il s'agit de la relier au transcendantal. Ensuite, nous esquisserons une piste de lecture, sur base de ces moments kantien de tentative de liaison de ces deux plans d'existence, pour faire émerger un nouveau lien entre transcendantal et empirique.

Introduction. Comment Kant laisse-t-il place jusqu'ici à une forme empirique d'autrui?

Dans cette section introductive, nous allons mettre en avant les moments où Kant, dans les analyses que nous avons déjà faites, se détache d'une Idée seulement intelligible de l'autre, afin de laisser une place à une nouvelle figure : celle d'autrui qui me fait face.

Par exemple, quand nous avons discuté de l'Idée de l'Homme, il s'agit de la voir à travers l'homme comme sujet empirique, par le biais de l'effet esthétique de la morale. Ou encore, lorsque nous avons évoqué le Souverain Bien, nous avons vu qu'il prenait en compte le bonheur « physique », plus précisément, le bonheur d'un homme empirique. L'exigence du Souverain Bien est elle-même un aveu d'incomplétude de la pensée kantienne si elle en reste à une pensée de l'intelligible : l'homme purement moral ne peut, et ne doit, être pensé que comme ancré dans un corps d'homme empirique qui cherche à être heureux.²⁴⁵

²⁴⁵ Pour rappel, nous avons vu cela via le §17 de la *CFJ*, analyse que nous avons conclue de la sorte : « être homme, même de façon empirique, inclut de porter en soi l'Idée de l'Homme et répondre à un idéal lui-même moralement signifiant ».

Pour cela, nous allons plus particulièrement revenir sur deux moments clés : le premier est celui de la théorisation de la dignité humaine, qui, nous le verrons, inclut un respect du corps, et le second sera, justement, une analyse du sentiment de respect lui-même.

Commençons par le premier moment, celui de la dignité humaine. Est-ce une propriété de l'homme en tant qu'être raisonnable, appartenant au monde intelligible ? Ou est-ce une propriété de l'homme « empirique » ? Rappelons que chez Kant, l'homme est une réalité unique et les éléments qui le constituent forme une réalité singulière. Si dans les *Fondements*, le terme de personne est employé comme volonté autonome appartenant au monde intelligible, dans la *Critique de la raison pratique*, la personne est un concept empirique, à l'opposé de la personnalité qui est la partie intelligible du moi. La personne empirique n'a de sens que comme, étant en même temps, personnalité. L'homme est *phaenomenon* et *noumenon* : sensible et intelligible ne sont que deux points de vue sur l'être. Dès lors, traiter l'autre dans la dignité passe également par ce qu'il a de plus empirique.²⁴⁶

Cette remarque sur la dignité humaine possède toute son importance. L'idéalisme kantien ne vient pas à l'encontre d'une considération empirique d'autrui. Sa dignité, reposant sur sa capacité à l'être, ne réside pas elle-même uniquement dans le monde intelligible : elle prend également toute son importance dans la plus empirique des circonstances. La dignité de l'homme passe par le respect le plus élémentaire de son corps. Nous allons voir cela par des exemples précis.

Qu'est-ce que traiter autrui en respectant sa dignité ? Pour rappel, ce qui a une dignité, c'est ce qui est fin en soi, c'est-à-dire ce qui possède une valeur absolue. Pour analyser la façon concrète, empirique, de traiter dignement l'autre (et donc faire droit à une figure empirique de l'autre), nous allons analyser le passage, à la suite de la deuxième formulation de l'impératif catégorique, où Kant développe ce qu'est « traiter l'humanité comme fin », en donnant 4 exemples précis.²⁴⁷

Le premier exemple concerne le suicide, qui, pour le dire rapidement, pose problème parce que son principe est celui de l'amour de soi et ne peut être universalisé et parce qu'il implique de se servir de sa personne comme moyen pour rendre une situation supportable.²⁴⁸

²⁴⁶ REBOUL O., *op.cit.*, pp.197-199

²⁴⁷ Il s'agit de quatre exemples, reprenant quatre types de devoirs : devoirs stricts envers moi-même, devoirs stricts envers autrui, devoirs larges envers moi-même, devoirs larges envers autrui.

²⁴⁸Au départ, l'action du suicide n'est pas universalisable parce que la maxime derrière le suicide implique d'abrégé sa vie, par amour de soi-même, si cette vie m'amène plus de maux que de satisfactions. Ce faisant, le principe érigé en loi universelle est celui de l'amour de soi. Or, l'amour de soi doit pousser au développement de

Kant précise : « Je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, pour le mutiler, le corrompre ou le tuer. »²⁴⁹ Cet exemple montre l'importance accordée par Kant à l'aspect empirique de tout humain. La dégradation du corps est également une atteinte à l'humanité nouménale en nous.²⁵⁰

Ce point est intéressant : il y a là une convergence entre respect de soi et d'autrui. L'Idée de l'Humain opère une médiation entre soi et l'autre : le respect pour l'Humain se dédouble en respect l'humain, donc pour soi et autrui. C'est sous l'Idée de l'humain que le rapport à autrui se fait mimétique du rapport à soi. Il semblerait y avoir là une connexion originaires à autrui qui se fait, dans la morale, hors de toute intersubjectivité, au sein même du rapport à soi-même.

Le second exemple concerne la promesse et le mensonge : c'est celui d'un homme qui a besoin d'emprunter de l'argent et qui promet de le rendre, alors qu'il sait qu'il n'en est pas capable. Ce faisant, d'une part, il érige comme principe l'amour de soi et l'utilité personnelle, et d'autre part, il rend impossible le fait de promettre. En effet, si tout le monde fait des promesses qu'il ne compte pas tenir, la possibilité même de faire des promesses s'effondre.²⁵¹

Aussi, en faisant une promesse mensongère, je traite l'autre simplement comme un moyen, en l'utilisant pour servir mes propres desseins. S'il n'est pas traité également comme fin, c'est parce que lui-même ne peut pas être d'accord avec ma façon de procéder.²⁵² Kant étend cette analyse aux cas d'atteintes portées contre la liberté et la propriété des autres.²⁵³

Cet exemple questionne les droits envers autrui, ce que Kant appellera dans la *Doctrine de la Vertu* « devoirs de respect », dont le contraire s'avère être du mépris : « Mépriser les autres,

la vie, non pas à la destruction de celle-ci : cela ne peut devoir une loi de la nature, sinon elle se contredirait elle-même. Ensuite, le suicide implique de se détruire soi-même pour fuir une situation pénible, ce qui équivaut à se servir de sa personne comme un moyen pour rendre une situation supportable. (*FMM*, AK IV, 422 p.98 et AK IV, 429, pp.108-109)

Cette position kantienne sur le suicide semble radicale par son manque d'empathie pour la situation concrète qui est celle d'à un moment donné dans une vie l'envie d'y mettre fin. L'enjeu pour lui n'est pas de blâmer une personne qui ferait ce choix mais avant tout de mettre en évidence un rapport à soi biaisé. Il s'agit d'une part de montrer que l'amour de soi est problématique s'il ne mène pas à cultivation de la vie, et d'autre part, insister sur le fait qu'il s'agit de se traiter soi-même comme fin, et pas seulement les autres. Il s'agit plutôt d'une injonction à la bienveillance et bienfaisance envers soi-même qu'un blâme de tel ou tel type précis de comportement.

²⁴⁹ *FMM*, AK IV, 429, pp.108-109

²⁵⁰ REBOUL O., *op.cit.*, pp.200-201

²⁵¹ *FMM*, AK IV, 422 p.99

²⁵² Il s'agit du même type de réflexion lorsque Kant parle du mensonge. Pour plus d'informations, lire « Sur un prétendu droit de mentir par humanité ».

²⁵³ *FMM*, AK IV, 430, p.109

c'est-à-dire leur refuser le respect qu'on doit à l'homme en général, est contraire au devoir dans tous les cas ; car ce sont des hommes. »²⁵⁴

Le troisième exemple concerne les talents²⁵⁵ : face à un talent, dois-je le cultiver ou ne pas développer mes dispositions naturelles et plutôt m'abandonner au plaisir ? Ici, la notion de *pouvoir vouloir* intervient : certes, je peux en faire une loi universelle de la nature, l'homme pourrait continuer à exister, sous le mode de la jouissance et de l'oisiveté, mais est-ce que je le veux ? Un être raisonnable veut développer ses facultés afin qu'elles servent diverses fins possibles. En ce sens, je ne peux pas vouloir que cela devienne une loi universelle de la nature.

Dans ce cas-ci, traiter l'humanité comme fin nécessite également de favoriser les dispositions qu'elle a à une plus grande perfection. Certes, ne pas cultiver ses talents n'empêche pas l'humanité d'exister mais cela ne lui permet pas de réaliser sa fin. Il s'agit pour notre action de ne pas se contredire avec l'humanité dans notre personne, mais également de *s'accorder* avec elle.²⁵⁶

Cet extrait souligne l'importance accordée à l'exigence d'accomplissement de soi, qui sera reprise dans la *Doctrine de la vertu*, sous le principe de perfection de soi-même. Je dois travailler à ma perfection, il en va de ma dignité humaine, que ce soit dans la cultivation de facultés intellectuelles, psychiques, physiques. D'ailleurs, Kant encourage chacun à apprendre à connaître puis développer les dons qui lui sont propres, propres à sa nature et donc à sa vocation, pour devenir membre utile de l'humanité. Ce devoir de perfectionnement concerne tout autant les talents de l'esprit que du corps, individuels et communs.²⁵⁷

D'ailleurs, dans ces passages, nous voyons plus précisément comment le rapport à l'autre est pris en compte même pour ce qui semblerait toucher à l'individu, à lui seul et son développement. Développer ses talents participe à s'ériger comme membre de cette humanité nouménale, mais il ne s'agit aucunement d'un but uniquement personnel, il s'agit de participer à un projet qui implique « plus que soi » et demander d'aider l'autre à faire de même.

²⁵⁴ DV, AK VI, 463, p.333

²⁵⁵ Dans cet exemple, nous sentons fort l'inspiration chrétienne de la philosophie kantienne puisque cela correspond à la parabole des talents (L'Évangile selon Matthieu 25,14-30).

²⁵⁶ FMM, AK IV, 430 p.110

²⁵⁷ REBOUL O., *op.cit.*, pp.203-204

Il est important de noter que si Kant critique le fait d'ériger l'amour de soi en loi universelle, il ne bannit pas de sa pensée toute possibilité de développement personnel. La pensée de Kant n'est pas celle d'un sujet qui s'oublie totalement dans l'autre ou dans sa communauté.

Le quatrième exemple concerne un homme, qui face à la vue d'autres hommes en difficulté ne désire pas contribuer à leur bien-être et leur prêter assistance. Certes, voir les choses de la sorte n'annule pas la possibilité pour l'humanité d'exister, cela peut devenir une loi universelle de la nature, et cela n'irait pas à l'encontre de l'universalisation de la volonté. Mais est-ce qu'une telle humanité serait désirable ? Est-ce que je *peux* la *vouloir* ? Non : cette volonté se contredirait elle-même, puisqu'elle s'empêcherait de bénéficier d'amour, de sympathie, d'aide, et de tout espoir de soutien si elle venait à en avoir besoin.²⁵⁸ En ce sens, ce devoir met en avant la moralité au cœur de l'entraide.

Ce devoir-ci se réconcilie avec la recherche du bonheur tant mise sur le côté jusqu'ici. La fin naturelle de tous les hommes réside tout de même dans le bonheur. L'humanité continuerait d'exister si personne ne contribue au bonheur des autres (sans y porter atteindre non plus) mais :

(...) cela ne procurerait pourtant qu'un accord négatif et non pas positif avec l'humanité comme fin en soi, si chacun ne s'efforçait pas aussi de favoriser, dans la mesure de ses possibilités, le bonheur d'autrui. Car pour le sujet, qui est une fin en soi, il faut que ses fins, si cette représentation doit exercer sur moi la totalité de son effet, soient aussi, autant que possible, mes fins²⁵⁹.²⁶⁰

En conclusion, ce passage par des exemples plus concrets nous a permis de mettre en avant plusieurs éléments nouveaux. L'exigence d'universalisation et le rejet de l'amour de soi n'impliquent pas un oubli de soi, bien au contraire. Nous avons vu que Kant encourage la considération de soi, qu'il soit empirique ou nouménal, et cette considération implique de cultiver à la fois sa vie et ses dons.

Nous avons également souligné l'importance de ne pas faire d'autrui celui qui ne fait que servir mes propres desseins. Ceci ne peut se faire que dans le respect de la liberté et des droits de propriété de l'autre. Dans ces passages, nous comprenons comment la liberté prend une forme plus concrète : il ne s'agit plus seulement d'un postulat ou d'un concept intelligible

²⁵⁸ *FMM*, AK IV, 423 p.101

²⁵⁹ *FMM*, AK IV, 430 p.110

²⁶⁰ Ce devoir fait écho au *Règne des fins*, puisqu'il s'agit à la fois de respecter les fins des autres, mais également de les épouser, et ceci dans une perspective d'atteinte du bonheur. Nous analyserons en profondeur ce concept et ses implications par la suite. REBOUL O., *op.cit.*, pp.205-206

mais bien d'un enjeu quotidien dans le rapport à soi et à l'autre (respecter sa liberté et respecter celle des autres).

Enfin, le sujet kantien est irrémédiablement lié aux autres sujets. Dès qu'un comportement est encouragé à l'égard de soi-même, il l'est pour les autres (telle une structure argumentative spéculaire). Non seulement, autrui n'est pas oublié ou négligé dans cette pensée mais il est condition même de son propre développement (comme nous l'avons vu dans le devoir d'entraide). Tout projet individuel est lié au projet collectif : mes fins sont liées à celles des autres, et inversement. Les deux doivent fonctionner de pair pour pouvoir se perfectionner mutuellement.²⁶¹

Cependant, il ne s'agit pas encore d'une dynamique de rencontre : il semblerait que le modèle de rapport à l'autre soit celui du transfert. Nous restons dans une communauté où ce qui s'impose à moi s'impose aux autres : la critique de la morale kantienne en tant qu'ego-centrée, où autrui n'est qu'un alter ego, n'est donc pas encore réglée. Dans la prochaine partie, nous tenterons de faire émerger des moments de réelle interaction avec autrui, même si l'essentiel reste encore de comprendre le statut de l'autrui empirique.

3.1. Autrui que je respecte

Pour comprendre cette nouvelle figure, nous devons d'abord comprendre comment autrui peut devenir source d'affect. Plus précisément, comment autrui m'apparaît-il et vient-il m'affecter ? Si autrui surgit, comment surgit-il ? Sous quelle modalité affective ? Pour ce faire, nous allons procéder en plusieurs temps : d'abord, nous allons comprendre comment la loi morale elle-même est un fait de la raison et un appel qui vient m'affecter, et comment ensuite cet affect moral implique un affect lié à l'autre.

Au niveau de la méthodologie de cette partie, nous tenons à préciser qu'il y aura plusieurs interlocuteurs : d'abord, évidemment, nous continuerons à nous baser essentiellement sur les textes kantien, mais ensuite, nous nous permettrons d'ajouter des remarques de Jérôme de Gramont, dont le commentaire a influencé et orienté le nôtre, et enfin, nous nous permettrons de nous-même donner une interprétation nouvelle, sur base de ces deux sources. Cette utilisation de nouvelles sources nous permettra de dénouer cette aporie kantienne. Cette partie va nous permettre d'exploiter des motifs kantien qu'il n'a pas explicités mais qui sont assez présents que pour donner le besoin aux commentateurs de les clarifier, ce que nous tenterons de faire.

²⁶¹ Nous pourrions dire « telle est la destination de l'homme », pour reprendre des termes fichtéens.

3.1.1. Phénoménologie de la loi morale :

Commençons par analyser la loi morale, et plus précisément, enquêter sur la phénoménologie de la loi morale.²⁶² Dans la *Critique de la Raison Pratique*, Kant exprime à plusieurs reprises que la loi morale s'offre à nous, se donne à nous, comme un fait de la raison pure.

Ainsi, c'est la loi morale dont nous prenons immédiatement conscience (dès que nous ébauchons pour nous-même des maximes de la volonté), qui s'offre à nous d'abord et nous mène droit au concept de liberté (...).²⁶³

La loi morale est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients a priori et qui est apodictiquement certain (...).²⁶⁴

En ce sens, la loi morale se donne. La loi morale est un fait de la raison. Voilà comment Kant la caractérise dans un premier temps.

Il y a la loi, et celle-ci s'impose à notre humanité avec une telle évidence que nul ne peut soustraire à son appel.²⁶⁵

C'est par cette phrase que Jérôme De Gramont entame son analyse de la loi morale kantienne, dans son livre *L'Appel de la Loi*²⁶⁶. Quelle est cette évidence : la loi se donne ? La loi morale n'a pas été révélée *par* Kant. De tout temps, les hommes se sont posé des questions morales.²⁶⁷ Le travail du philosophe peut dès lors devenir celui de traduire cet appel moral, formuler cette pensée, ressentie par tous. De Gramont met en évidence que la *CRPr* s'ouvre sur ce fait : celui du don de la loi. Si Kant parle lui-même de *factum* de la loi, Gramont le considère comme geste inaugural. Il y a la loi, celle-ci se donne, mais il s'agit d'affirmer cette loi et d'enquêter sur comment celle-ci se donne^{268, 269}.

²⁶² Nous prenons le parti d'employer ce terme car il s'agit de décrire la loi morale comme phénomène, qui apparaît, se donne et nous touche, mais nous y reviendrons dans notre description de cette loi.

²⁶³ *CRPr*, AK V, 29-30, p.52

²⁶⁴ *CRPr*, AK V, 47, p.74

²⁶⁵ DE GRAMONT J., *L'Appel de la loi*, Louvain, Peeters, Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2014, p.10

²⁶⁶ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.10.

²⁶⁷ « La moralité ne serait-elle pas la plus ancienne pensée de l'humanité, à la fois parce que jamais un homme ne fut le premier à découvrir la loi morale (...), et parce que chacun d'entre nous possède déjà en lui ce principe qui lui donne en retour de s'orienter dans la vie (morale) ? » DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.10

²⁶⁸ DE GRAMONT J., *op.cit.*, pp.10-11

²⁶⁹ Nous pouvons ici, à nouveau, souligner ce geste moderne de Kant. Si la loi morale est un fait, un don, c'est aussi parce qu'il n'en fait pas une conséquence, d'une certaine conception du Bien, de Dieu, de la liberté, du bonheur, etc., mais parce que cette loi morale n'est subordonnée à rien d'autre qu'elle-même. La loi morale est première et originaire.

Une autre des caractéristiques de cette loi est qu'elle se donne comme *voix*²⁷⁰ et dès lors, sa parole peut être considérée comme un appel. Voici divers extraits kantien pour illustrer ça:

(...) la loi morale en nous dans sa majesté invulnérable. Certes, nous percevons sa voix et même nous entendons fort ses commandements...²⁷¹

Par opposition, l'impératif moral, donc catégorique, « dit » : (...).²⁷²

Mais ici la règle dit qu'on doit tout simplement d'agir d'une certaine façon (...).²⁷³

(...) parce que la loi dit qu'elle aurait dû l'être ?²⁷⁴

La loi est d'abord présente dans cet appel, avant-même de se décliner dans une autre parole ou dans un commandement (avec un objet). Comme le souligne De Gramont, la loi est d'abord un « *Tu dois* ». ²⁷⁵ La loi est appel, forme, avant d'être contenu, définition du Bien, objet. Fichte reprend également cette idée : « *la loi morale ne dit rien d'autre que : sois libre ! Deviens libre ! Tu le peux parce que tu le dois !* »²⁷⁶ Nous constatons tout de même que le sujet de la loi morale, à ce stade, est un « je » à qui la loi morale s'adresse. Le rapport à la moralité n'est encore qu'un rapport du sujet à la loi, plutôt que du sujet à autrui.

Tout homme ressent en lui cet appel moral. Pour rappel, chez Kant, la liberté et la volonté sont imputables à tous les êtres raisonnables. Or, si c'est cet appel moral qui me fait prendre conscience de ma liberté, pour que tout homme soit libre, tout homme doit entendre cet appel.²⁷⁷ A ce stade, quand nous parlons d'homme, il s'agit d'une figure intelligible, puisqu'il s'agit de l'homme comme être raisonnable. Mais dans le cadre de l'appel moral, une dimension sensible va rapidement s'installer.

²⁷⁰ Notons d'ailleurs que cette idée de voix derrière l'impératif catégorique n'est pas si saugrenue puisque **Fichte** lui-même reprend cette idée de voix.

« Cette voix qui retentit dans mon for intérieur, cette voix à laquelle je crois en vertu de laquelle je crois tout ce que, par ailleurs, je crois, ne m'ordonne pas seulement d'agir en général. (...) Cette voix de ma conscience m'ordonne, elle, de faire en chaque situation de mon existence ce que j'ai à faire de déterminé dans cette situation et d'éviter ce qui soit être évité dans cette situation. Elle m'accompagne, pour peu que je l'écoute attentivement, à travers tous les événements de ma vie et elle ne refuse jamais de m'instruire lorsque j'ai à agir. (...) L'écouter, lui obéir sincèrement et sans prévention, sans crainte ni subtilités, voilà mon unique destination ; c'est là toute fin de mon existence. » FICHTE G., *La Destination de l'homme*, trad. de Jean-Christophe Goddard, Paris, Flammarion, 1995, p.162

²⁷¹ GRAMONT J., *op.cit.*, p.20, qui cite KANT E., *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, AK VIII, 405/108 », (désormais cité *Ton*).

²⁷² FMM, AK IV, 441, p.124

²⁷³ CRPr, AK V, 28, p.50

²⁷⁴ FMM., AK IV

²⁷⁵ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.24

²⁷⁶ GELY R., *op.cit.*, p.140

²⁷⁷ D'ailleurs, nous pouvons relire cette conception de la liberté kantienne avec cette notion d'appel. « *Ce qui me permet d'affirmer que je suis libre, c'est l'épreuve que je fais de cet appel en moi à la liberté.* »²⁷⁷ Il s'agit d'un appel à vivre autrement qu'en suivant mes désirs et mes inclinations.²⁷⁷ « Je suis libre et ne peux l'affirmer que parce que j'éprouve en moi cette exigence inconditionnelle de la loi morale, ce devoir d'être libre, ce devoir d'inscrire au cœur de chacun de mes actions une loi, celle de la liberté, celle de l'autonomie. » GELY R., *op.cit.*, pp.134-141

Si nous parlons d'appel, la question se pose de savoir qui l'émet. Est-ce qu'en parlant d'un appel moral, nous ne prenons pas le risque de vouloir y assigner une figure, alors que justement, Kant ne subordonne la loi morale à rien d'autre qu'elle-même, ni au Bien, ni à la liberté, et par la même, à aucune figure. Il est important de respecter ce geste kantien, de ne pas le trahir. Pour cette raison, cet appel est anonyme et sans visage. Cette caractéristique est essentielle.²⁷⁸

Tout à la fois, comme être libre, je suis la source de cette exigence et je suis le sujet de cette exigence, assujéti à elle. Je ne cesse d'être affecté par un appel, qui, pour venir de la liberté, ne peut être interrompu et ne peut être mis à distance de moi-même.²⁷⁹

Nous pourrions objecter qu'il existe pourtant bien une place pour un législateur dans la philosophie kantienne. Dans le domaine de la moralité²⁸⁰, il n'y a pas de législateur ou de porteur de la voix de l'appel moral. Certes, une lecture vient placer Dieu comme législateur. Or, celui-ci a un statut bien particulier dans la morale kantienne : il a effectivement un statut entre immanence et transcendance et ne se réduit pas à la figure du Dieu chrétien, mais développer cette problématique n'est pas impérativement nécessaire à la suite travail. Nous le mentionnons donc sans le développer davantage. L'appel de la loi n'a pas de voix et cela ne l'empêche pas d'être entendu.

Au-dessus de la loi, il n'est rien qui la donne : pas même Dieu, a fortiori l'homme. Aucune instance, plus originaire, n'est chargée de fonder la loi, c'est-à-dire de la donner.²⁸¹

Il n'y a pas, pour parler en langage communicationnel, d'émetteur de la loi. Elle s'entend, au sein de chacun, et doit être écoutée, mais il ne faut pas chercher son émetteur.^{282 283}

²⁷⁸ GELY R., *op.cit.*, p.142

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ Tout d'abord, il est important de comprendre la différence entre moralité et légalité. Le domaine de la moralité est celui de la loi morale, appartenant au monde intelligible. Agir « par devoir » implique une action dans le respect de la loi morale. Le caractère de cette action est d'être individuelle et seul le sujet, scrutant son intention, sait s'il l'a réalisée par respect pour la loi morale ou non. L'intention d'un sujet est inscrutable. Pour autant, Kant sait que ce niveau de moralité ne suffit pas. Pour construire une société, il faut pouvoir l'élever à un niveau politique. Étant donné que les intentions des sujets sont inscrutables, il faut pouvoir fonder un système de droit, basé sur la loi morale, mais imposée aux sujets. Dès lors, lorsqu'un sujet respecte la loi, telle qu'elle est traduite dans le droit, il agit par légalité.

²⁸¹ GRAMONT J., *op.cit.*, p.22

²⁸² Ragozinski avait également saisi ce risque, plus précisément, il en a identifié deux : ne pas connaître la provenance ainsi que le mode de sujétion à cette loi. Comment savoir quel appel entendre, quelle obligation suivre ? « (...) rien ne nous autoriserait plus à affirmer que la « loi » de Hitler à laquelle se soumet un Eichmann n'est qu'une défiguration de la Loi. » Il est donc primordial de ne pas donner d'émetteur à cette voix. RAGOZINSKI J., *Le don de la loi : Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, PUF, 1999, p.127

²⁸³ D'ailleurs, tenter de trouver un émetteur à la loi morale présente même un risque : lors de son procès, Eichmann a défendu être kantien et suivre l'appel de la loi, en identifiant le porteur de cette voix à Hitler. (ARENDDT H., *Eichmann à Jérusalem*, trad. de GUERIN A., Paris, Gallimard, coll. *Folio histoire*, 1997)

Jusqu'ici, nous avons vu que la loi est un fait de la raison, qui se donne sous le mode de l'appel. Elle est en ce sens immanente et transcendante : transcendante, parce qu'elle est cet appel à la liberté et à la moralité, et immanente, parce que cet appel se donne à ressentir en moi. Cette place entre immanence et transcendance est au cœur de l'originalité de cette figure.

Plus particulièrement, comment la loi devient-elle sensible ? Comment l'appel moral se donne-t-il à éprouver ? Comment concevoir, au cœur de la morale rationnelle kantienne, qui bannit toute *inclination* dans la morale, un sentiment ? Avant d'enquêter sur la place de sentiment(s) dans la philosophie morale kantienne, nous devons faire un premier pas : celui de reconnaître une place pour l'affectivité. La loi morale se donne, à éprouver. En ce sens, nous parlerons d'un affect de la loi.²⁸⁴

Nous allons commencer par cet extrait connu de la conclusion de la *Critique de la raison pratique*, présent dans sa conclusion :

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.*²⁸⁵

La loi morale en lui-même remplit son cœur d'une admiration et d'une vénération grandissante. Pour un philosophe qui tiendrait tant à se restreindre à une pure rationalité, impliquer le cœur semble détonner par rapport au reste de son œuvre.

Dans son chapitre sur « L'affect de la loi »²⁸⁶, De Gramont ne passe pas par ses détours pour montrer qu'il y a un affect propre à la loi. Celui-ci, se basant sur un extrait de la *Critique de la Raison Pratique*, dans lequel Kant explique que la loi trouve d'elle-même accès dans l'âme, elle y trouve un accès immédiatement et sans besoin de se frayer un chemin²⁸⁷, De Gramont en conclut : « *ce qui se donne absolument se donne sans détour, et s'éprouve aussitôt* ». ²⁸⁸

Chez Kant, il n'y a aucune raison de désespérer de soi, et plus encore de désespérer de cette exigence, de cet appel à être libre, qui fait la singularité profonde de chaque vie. C'est pour cette raison que même là où les relations entre les êtres humains sont profondément asservies à l'égoïsme, à la violence, à la domination, l'appel à être libre, et à être libre ensemble, ne cesse de se faire entendre. La radicalité du devoir moral est telle qu'il n'y a pas à chercher à

²⁸⁴ Nous utilisons le terme d'affect plutôt que de sentiment (au sens de sentir) parce qu'il s'agit du concept mobilisé par De Gramont lui-même, pour parler plus spécifiquement de « comment est-ce que la loi morale m'affecte ».

²⁸⁵ CRPr, AK V, 161, pp.211-212

²⁸⁶ DE GRAMONT J., *op.cit.*, pp.53-95

²⁸⁷ CRPr, AK V, 86 - 91

²⁸⁸ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.53

l'amoindrir sous prétexte que l'on n'est pas moral dans l'effectivité même de nos actions.²⁸⁹

Tout de même, nous pouvons nous questionner : si la loi morale s'éprouve, alors comment se fait-il que nous ne l'appliquions pas ? Plus précisément, comment se fait-il que d'une part, il n'y a pas de transparence pure de la décision morale à prendre et, d'autre part, nous ne soyons pas dans un monde où chacun se comporte « conformément à la loi morale », sans broncher ? Nous allons tenter de répondre à ces deux questions.

Une première façon de comprendre que « la loi morale s'éprouve » serait de dire que « ce que j'éprouve », c'est une façon concrète d'agir, comme si, face à un cas pratique, immédiatement la loi morale prendrait la parole et nous guiderait vers une solution préconstruite. Il ne s'agit aucunement du propos kantien. D'abord, la loi morale nous indique surtout *de ne pas suivre nos inclinations*. Dès lors, une panoplie d'autres décisions s'offrent à nous, auxquelles il convient de réfléchir, en fonction de la possible universalisation de la maxime. L'appel moral est suivi d'une réflexion et d'un *choix* d'action²⁹⁰.

Deuxièmement, si la loi morale s'éprouve, comment expliquer un penchant pour le mal ? Cette ambiguïté est au centre de son article sur le mal radical.²⁹¹ Lorsque Kant se pose la question de savoir si l'homme est bon ou mauvais, il redirige immédiatement le débat sur les maximes d'action derrière l'arbitre plutôt que dans une nature de l'homme.²⁹² Si un homme agit contrairement à la loi morale, c'est qu'il a accueilli en lui un autre ressort, opposé à la loi, qui a eu de l'influence sur son arbitre.²⁹³ Il y a en l'homme plusieurs dispositions : une disposition à l'animalité, en tant qu'être vivant, et une disposition à l'humanité, en tant qu'être raisonnable et une disposition à la personnalité, en tant qu'être raisonnable libre, donc susceptible d'imputation.²⁹⁴ Nous allons mobiliser un long extrait kantien.

La disposition à la personnalité est la réceptivité au respect pour la loi morale en tant qu'il est un ressort à lui seul suffisant de l'arbitre. La réceptivité au seul respect pour la loi morale en nous serait le sentiment moral, lequel ne constitue pas encore, en lui-même, une fin de la disposition naturelle, mais seulement dans la mesure où il est un ressort de l'arbitre. Or, comme cela devient possible seulement si l'arbitre libre l'accueille dans sa

²⁸⁹ GELY R., *op.cit.*, p.156

²⁹⁰ En ce sens, nous prenons le parti de penser qu'il y a une éthique kantienne, au sens d'une réelle réflexion à l'action morale.

²⁹¹ KANT E., *La Religion comprise dans les limites de la seule raison, Première Partie. De l'habitation du mauvais principe à côté du bon principe, ou Sur le mal radical dans la nature humaine*, trad. de J-P FUSSLER, Paris, Garnier Flammarion, 2019 (désormais cité *RLSR*).

²⁹² Il refuse de parler de mal inné dans la nature humaine, puisqu'il s'agirait d'un fondement à toutes les maximes impossible à prouver par l'expérience. Et il est d'autant plus impossible à prouver que ce caractère est le propre de toute l'espèce humaine.

²⁹³ *RLSR*, AK VI 19-26, pp.101-110

²⁹⁴ *RLSR*, AK VI 26-27, pp.111-113

maxime, il s'ensuit que la constitution d'un tel arbitre est le caractère bon, lequel, comme en général tout caractère de l'arbitre libre, est quelque chose qui ne peut que s'acquérir, mais en sachant toutefois qu'il faut, pour que cela soit possible, que, dans notre nature, se trouve une disposition qui ne puisse recevoir aucune mauvaise greffe. La seule Idée de la loi morale, avec le respect, qui en est inséparable, ne peut pas adéquatement être appelée une disposition à la personnalité ; elle est la personnalité elle-même (l'Idée de l'humanité considérée d'un point de vue tout intellectuel). Mais, que nous accueillions ce respect comme ressort dans notre maxime, de cela le fondement subjectif semble être une addition à la personnalité, et mériter par là le nom de disposition à l'avantage de cette dernière.²⁹⁵

Analysons cet extrait. Kant insiste sur la réceptivité au respect, en tant qu'il peut devenir un ressort²⁹⁶ de l'arbitre. L'affect n'est donc pas simple réceptivité : il faut que l'arbitre l'accueille dans sa maxime. Le caractère bon d'un homme dépend donc de sa capacité à accueillir la loi morale en lui, capacité qui ne peut que s'acquérir. Et cette disposition est rendue possible parce qu'il y a une disposition naturelle en l'homme à ne « recevoir aucune mauvaise greffe. »

Il y a donc une disposition originaire au bien, liée à l'usage de l'arbitre.²⁹⁷ Dès lors, le mal n'est qu'un penchant, un « fondement subjectif de la possibilité d'une inclination »²⁹⁸ contingente à l'humanité.²⁹⁹ Kant admet que la réalité nous donne des exemples criants du mal radical, inné en la nature humaine mais celui-ci n'est pas imputé à la sensibilité des inclinations dans l'homme (il doit rester la faute de l'arbitre) mais ne peut pas pour autant être placé « dans une corruption de la raison moralement législatrice », faisant de la raison une raison maligne, diabolique. En fait, la loi morale s'impose à l'homme mais il accueille aussi des ressorts de la sensibilité.³⁰⁰ Il y a donc un penchant au mal, mais celui-ci doit être cherché dans un arbitre libre et mauvais. Cette corruption de l'arbitre se fait à plusieurs degrés, de la simple fragilité à la perversité radicale.³⁰¹

Qu'en conclure ? En quoi cela nous permet de comprendre d'autant mieux le sentiment moral ? Kant n'est pas un simple optimiste convaincu qu'un appel à la loi morale suffit à expliquer le caractère bon d'un homme, présent naïvement en tous. S'il y a un affect de la loi morale, celui-ci doit se travailler et s'acquérir. Il s'agit d'éduquer l'arbitre de l'homme à

²⁹⁵ *RLSR*, AK VI, 27-28, pp.113-114

²⁹⁶ Un ressort est défini comme une « force morale, énergie qui permet de faire face » selon Larousse.

²⁹⁷ *Ibid.*, AK VI, 28 pp.114-115

²⁹⁸ *Ibid.*, AK VI, 29, p.115

²⁹⁹ Kant le distingue d'une disposition afin de séparer l'inné de l'acquis : pour ce qui est du penchant, il veut insister sur son aspect « acquis » pour pouvoir distinguer un penchant négatif, duquel on dira qu'il est contracté, d'un penchant positif, duquel on dira qu'il est acquis. *RLSR*, AK VI, 29 p.116

³⁰⁰ Dès lors, pour savoir si l'homme est moralement bon ou mauvais, il faut trouver la réponse dans la subordination de ses maximes.

³⁰¹ *RLSR*, AK VI, 29-39, pp.115-131

suivre cette disposition au bien en lui, plutôt que de subir ses inclinations. Kant est un penseur optimiste, certes, qui croit en la disposition au bien en l'homme (ici, l'homme comme espèce naturelle), mais ce sentiment moral est ce qui le lie à sa nature supra-sensible, à sa possibilité pour lui à s'élever et devenir un être raisonnable, et cette élévation n'est possible que dans une perspective éducative.³⁰²

Ceci nous permet de réaffirmer la situation particulière de la loi morale kantienne, entre immanence et transcendance. Au sein de sa philosophie morale, au stade encore de sa *Critique de la Raison Pratique*, Kant est pourtant déjà obligé d'admettre un affect. Nous allons développer encore ce sentiment mais il est important de souligner son statut, celui d'un sentiment moral non-empirique. Ce statut confère à la morale kantienne une étrange position : Kant refuse de développer une morale de l'empathie, du sentiment, de l'émotionnel, et en même-temps, sa morale ne reste pas purement abstraite. Il ne peut pas, dans sa rigueur théorique, parler de la loi morale, pour laquelle il désire trouver un fondement universel *a priori*, sans immédiatement reconnaître qu'elle ne se donne que dans un affect subjectif, que comme à éprouver.

Pour un philosophe aussi systématique et rigoureux que Kant, il ne s'agit pas d'une inattention laissée dans son texte. Il faut faire droit à cet équilibre, loin d'être anodin. Kant pose un geste philosophique double : d'une part, la philosophie morale ne peut qu'être universelle *a priori*, pour ne pas lui trouver d'autre fondement qu'elle-même, pour aboutir à la liberté et la dignité humaine pour tous, sans tomber dans une morale soumise au Bien, à Dieu, au bonheur, ou autre. D'autre part, cet appel moral est à vivre dans toute la force de son affect, en chacun des sujets, qui doit d'abord l'éprouver radicalement. Cet équilibre, cette ambivalence, est au cœur de la morale kantienne.

En ce sens, nous pouvons concevoir la loi morale, de par son statut entre intelligible et sensible, comme le lien en ces deux mondes, ou plus précisément, comme ce qui rend possible de *sentir* le monde intelligible. En effet, dans la pensée kantienne, il s'agit bien de la pensée qui nous donne l'accès à ce monde intelligible et, même supra-sensible, mais la loi morale forme ce lien sensible entre les deux. Nous nous permettons de dire que loi morale est cette façon pour ce monde intelligible de s'incarner dans la chair humaine. La conscience morale vient d'une toute nouvelle manière lier ces deux dimensions.

³⁰² Tout de même, nous pouvons objecter à Kant une forme de flou quant à la description de cet affect. Kant en dit très (trop) peu. Ce serait pourtant intéressant de développer cette description, notamment en vue de la comparer avec les théories de l'empathie actuelles, desquelles Kant se séparerait certainement.

D'une façon analogue, ce lien entre les deux mondes par la conscience morale se fait sentir chez Fichte, à la suite de Kant. Fichte conçoit l'Humanité (au sens de communauté du monde intelligible) comme monde des esprits, à un tel point qu'elle n'est pas une société avec des individus mais une pure unité sans différence. Ce n'est que dans le monde sensible que de l'individuation est possible, et dès lors, qu'un rapport social se crée. Or celui-ci est déterminé par la loi morale : ³⁰³

« Autrement dit, le lien social rapporte les individus les uns aux autres de telle manière que chacun, en agissant sur l'autre, sait bien en même temps ou du moins doit savoir (la loi morale le lui commande) que cet autre n'est pas un simple phénomène parmi les autres perçu comme tel dans l'espace. »³⁰⁴

Dans ce cadre-ci, la loi morale me commande de savoir que l'autre qui apparaît n'est pas un simple phénomène parmi les autres qui m'entourent. Evidemment, nous pouvons critiquer cette approche, au sens où parler d'obligation de reconnaître l'apparaître de l'autre semble une approche faible de la reconnaissance. D'abord, il faut plutôt le penser comme une première étape avant celle de la reconnaissance. Ensuite, ce que cet extrait vise à mettre en avant, c'est comment la loi morale me fait reconnaître l'autre comme *Homme* (appartenant à ce projet commun d'Humanité), parce qu'en ressentant la loi morale, ce lien vers l'intelligible, je sais qu'autrui fait également partie de ce monde intelligible. Il n'est pas un simple phénomène parmi les autres et la conscience morale me permet de ressentir cela.

Comment cet affect de la loi morale évolue-t-il chez Kant ? Pour comprendre cet affect, Kant doit créer un nouveau concept, imaginer un sentiment, qui n'est pas une inclination pure mais qui est « spontanément produit par un concept de la raison »³⁰⁵. Kant imagine alors le concept de respect, considéré « comme l'effet de la loi sur le sujet »³⁰⁶. Comme le souligne De Gramont à propos du texte kantien, la loi est *factum rationis*, fait de la raison qui se rend sensible et se présente dans ce sentiment de respect. « *Ce que je sais de la loi, je ne le sais que par cet affect de la loi qui m'y livre accès.* »³⁰⁷ Pour rendre compte de l'affect de la loi morale, Kant passe par ce sentiment de respect, surprenant dans le cadre de sa philosophie « purement rationnelle ».³⁰⁸ C'est par le biais du sentiment de respect que nous allons tenter de comprendre les modalités de l'affectivité de la morale kantienne.

³⁰³ FISHBACH F., *op.cit.*, pp.34-36

³⁰⁴ *Ibid.*, p.36

³⁰⁵ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.54 qui cite *FMM*, AK IV, 401

³⁰⁶ *Id.*

³⁰⁷ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.53

³⁰⁸ *Id.*

Comme un imprévisible éloge de l'affect par une philosophie qui n'aura cessé de se méfier de toute invitation à philosopher par sentiment.³⁰⁹

Dans cette partie, nous avons beaucoup traité du rapport de la loi morale à soi. Grâce au sentiment de respect, un rapport de soi à autrui va pouvoir s'ouvrir, comme nous le montrerons dans notre argumentation.

3.1.2. *Le respect : un sentiment rationnel*

Comment est-ce que le sentiment de respect est introduit dans la *Critique de la raison pratique* ? Chaque sujet peut ressentir amour de soi et présomption. Or, la loi morale exclut ces sentiments et leur porte préjudice, et, tout ce qui porte préjudice à la présomption provoque de l'humiliation. La loi morale humilie en ce sens le sujet.³¹⁰ Mais cette loi morale, c'est-à-dire,

Ce dont la représentation, comme principe déterminant notre volonté, nous humilie dans notre conscience de soi, excite, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de positif et d'un principe déterminant, par soi-même le respect. La loi morale est donc aussi subjectivement une cause de respect.³¹¹

La loi morale est aussi cause de respect, comme sentiment positif. Avant tout, il est important de garder en tête que la loi morale reste originaire, première vis-à-vis du sentiment de respect, le respect étant principe, comme nous venons de le voir, ou effet (« *ce sentiment [...] doit être appelé un effet pratique* »³¹²). Même s'il reconnaît un sentiment, il est hors de question d'en faire le fondement de la moralité.³¹³

(...) mais le concept du devoir ne peut en être dérivé [du sentiment moral], autrement nous devrions nous représenter un sentiment d'une loi, comme telle, et faire objet de la sensation ce qui ne peut être conçu que par la raison, ce qui, si ce ne doit pas être une pure contradiction, supprimerait totalement tout concept du devoir et le remplacerait par un jeu mécanique de penchants délicats, entrant parfois en lutte avec les penchants grossiers.³¹⁴

Ce rapport causal est central dans cette conception du respect : la loi morale est première et elle est cause de respect, jamais l'inverse. Autrement dit, ce n'est pas le respect qui me dicte mon devoir mais la loi morale, qui se donne à éprouver dans un sentiment au statut particulier. La loi morale n'est pas que cause du respect, mais plus précisément, cause intellectuelle.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.54 qui cite *Ton*, AK VIII, 401/104

³¹⁰ *CRPr*, AK V, 74, p.108

³¹¹ *Id.*

³¹² *CRPr*, AK V, 75, p.109

³¹³ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.55

³¹⁴ *CRPr*, AK V, 38-39, p.65

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.³¹⁵

De Gramont cite, en ce sens, deux autres extraits intéressants de la *CRPr*³¹⁶ :

Ainsi le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile (...) ³¹⁷ *CRPr*, 76/80

Le sentiment de respect oblige ainsi Kant à créer un nouveau concept, celui d'un sentiment *a priori*, « qui ne doit rien à l'expérience, à nos attrait ou penchants, mais tout à la loi morale c'est-à-dire à la raison elle-même »³¹⁸.

Une même énigme (...) se donne comme loi et comme affect. Un même évènement se dit ici comme loi, et là comme sa traduction sentimentale, de sorte que ce qui est donné absolument (comme fait de la raison) apparaisse aussi bien comme ce que nous recevons nécessairement dans le sentiment de plaisir et de peine (le respect). Au commencement aussi est le respect, la loi sentie : la loi en tant qu'elle vient à l'esprit et inspire le respect.³¹⁹

Au commencement, il y a la loi morale qui me rend libre, et dans un même temps, cette loi morale est sentie et se rend sensible. Cette ambivalence n'est pas à prendre comme imperfection ou doute de la philosophie morale kantienne, elle y réside au cœur. Il est important de ne pas vouloir annuler cette ambivalence, mais d'y faire droit.

Quel est donc ce statut de *sentiment a priori* ? Comment comprendre sa place dans la pensée kantienne ? Un sentiment est ce qu'on sent, ce qu'on éprouve, il ne peut par principe pas être connu *a priori* : dès lors, parler de *sentiment a priori* semble contradictoire.³²⁰ Pourquoi faire droit à un *sentiment a priori* ? Cela répond à une exigence double chez Kant, que nous ne pouvons comprendre qu'en remontant dans la chronologie de ses œuvres. Pour cela, nous mobiliserons celle reconstituée par Theis.

Une des premières occurrences de ce terme est une référence à la dignité humaine, dans *Observations sur le sentiment de beau et de sublime* (1764) où moralité et vertu sont basées dans des principes, qui sont eux-mêmes la conscience d'un sentiment originaire et universel. Ce sentiment s'articule comme ceci : « *comme sentiment de la beauté, et alors il est le fondement de la bienveillance ; comme sentiment de la dignité et alors il est le fondement du*

³¹⁵ *CRPr*, AK V 73, p.107

³¹⁶ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.55

³¹⁷ *CRPr*, AK V 76, pp.110-111

³¹⁸ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.55

³¹⁹ *Id.*

³²⁰ MUGLIONI J-M, « La découverte kantienne du respect », dans *Association Le Lisible et l'illisible*, « Le Philosophe », 2008/2, n°30, pp.91-94

respect – bienveillance et respect constituant la vraie vertu. »³²¹ Au niveau de la réflexion kantienne, la moralité s'est d'abord donnée comme sentiment et vertu, ce n'est que par la suite que Kant parlera de loi morale, sur laquelle repose ce sentiment, qui n'est pas originaire (1770).³²² Enfin, dans un cours donné entre 1775 et 1780, Kant met en place la notion de loi morale en lien avec le devoir, dans cette exigence de fonder une morale universelle.³²³ Nous pouvons en conclure ceci : avant même cette exigence de fonder une morale universelle et de construire un système moral basé sur le transcendantalisme, Kant veut faire droit à un sentiment moral.

Comment la raison nous affecte-t-elle, comment la loi se rend-elle sensible au point de fournir elle-même un mobile et de parvenir à déterminer notre volonté, au point de l'émouvoir donc, non seulement sans le secours d'aucun attrait sensible, mais encore en les excluant ou en les combattant ? voilà ce qu'aucune philosophie ne parviendra à éclaircir (*CRPr* 72/76), pas plus qu'elle ne parvient à déduire l'existence de la loi ou rendre compréhensible le pouvoir impénétrable de la liberté (*CRPr* 47/47) – mais la loi nous affecte, et il faut tenir aussi fermement cette conscience de la loi que nous tenions son affirmation.³²⁴

Il y a donc au cœur de la morale kantienne une exigence de conjuguer sentiment moral et transcendantalisme. Loin d'être un philosophe inconscient de la réalité de la vie humaine, Kant se pose la question de ce qui meut les hommes. Ce sentiment de respect est la marque de cette impulsion sensible dont Kant est conscient.³²⁵ La difficulté réside dans la compréhension d'un mobile moral et non pathologique. Dans le vocabulaire kantien, est dit pathologique ce qui nous affecte, ce que nous subissons. Kant l'oppose donc au pratique.³²⁶

Grâce au sentiment de respect, Kant nous en dit plus sur la façon dont la loi morale se donne³²⁷ : elle se donne à travers ce sentiment de respect, qui est un sentiment moral.³²⁸ Un sentiment moral est un produit de la raison.

Pour vouloir ce pour quoi la raison est seule à prescrire ce qui doit se faire à l'être raisonnable dont la sensibilité est affectée, il est assurément besoin d'un pouvoir de la raison capable d'inspirer un sentiment de plaisir ou de satisfaction dans l'accomplissement du devoir ; et par

³²¹ THEIS R., « Respect de la loi, respect de la personne : Kant », dans *Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*, OpenEdition Journals, 11, 2003, p.2

³²² *Ibid.*, p.2

³²³ *Ibid.*, p.3

³²⁴ DE GRAMONT J., *op.cit.*, p.56

³²⁵ Cette impulsion ne peut être ni le bonheur, ni la religion. « 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. » MUGLIONI J-M, *op.cit.*, p.98

³²⁶ MUGLIONI J-M, *op.cit.*, p.98

³²⁷ En ce sens, sur sa phénoménologie.

³²⁸ « C'est pour cela même que ce sentiment peut être aussi appelé un sentiment de respect pour la loi morale, mais, pour les deux raisons ensemble, on peut le désigner sous le nom de sentiment moral. » *CRPr*, AK V 75, p.109

conséquent, d'une causalité de la raison par laquelle elle détermine la sensibilité conformément à ses principes. Mais il est tout à fait impossible de comprendre, c'est-à-dire d'expliquer a priori, comment une simple idée, qui elle-même ne contient en elle rien de sensible produit un sentiment de plaisir ou de déplaisir. (...) La raison pure doit être par de simples idées (qui ne fournissent point d'objets pour l'expérience) la cause d'un effet qui assurément se trouve dans l'expérience.³²⁹

Cet extrait est très intéressant : Kant y décrit comment la sensibilité de l'être raisonnable est affectée. Cet être raisonnable qui semblait dans les descriptions théoriques précédentes être totalement coupé de tout affect ne l'est résolument pas. La particularité de ce sentiment est d'être dû à un pouvoir de la raison, raison qui détermine la sensibilité. Est-ce que, ce faisant, Kant parle d'une forme de sensibilité au fond inexistante ? En réalité, Kant veut faire droit à une Idée (donc de la raison, logée dans la pensée), qui ne peut être objet d'expérience, et qui pourtant cause un effet dans celle-ci. Comment une Idée peut-elle avoir des effets dans l'expérience ? Le sentiment moral est ce lien, nécessaire à la théorie, pour comprendre qu'un affect moral est possible, pour comprendre qu'une Idée peut être source de respect.

Un nouvel élément central du respect à comprendre est son aspect pratique. Le respect est donc un sentiment, non pathologique, avec un effet pratique. Le respect n'est pas au fondement de la loi morale mais est un mobile « en vue d'en faire une maxime en soi-même » : le respect est « la moralité-même, considéré subjectivement comme mobile ». ³³⁰

(...) elle [la loi morale] est également un principe déterminant subjectif, c'est-à-dire un mobile pour cette action, puisqu'elle a de l'influence sur la moralité du sujet, et qu'elle produit un sentiment favorable à l'influence de la loi sur la volonté.³³¹

Ce sentiment (...) ne sert pas à juger les actions ou même à fonder la loi morale objective elle-même, mais il sert seulement de mobile, en vue d'en faire une maxime soi-même.³³²

Le respect n'est donc pas une forme d'intuition qui nous indique comment agir moralement. Il s'agit d'un mobile, afin de faire de la loi morale la source unique de nos maximes. En ce sens, il possède un rôle « mobilisant », au sens de « mobiliser en vue de ». Mais le respect est « mobilisant » pour une autre raison. Nous le verrons par la suite, mais je peux éprouver du respect pour une personne. Dès lors, autrui devient un exemple pour moi, qui me prouve que la loi est praticable. Autrui est ainsi source d'inspiration et le respect me mobilise.

C'est que son exemple me rappelle une loi qui confond ma présomption, quand je la compare

³²⁹ EISLER R., op.cit., p.964, citant KANT E., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, AK VIII, 140

³³⁰ *CRPr*, AK V, 73-78, pp.106-113

³³¹ *Ibid.*, AK V, 75, pp.109-110

³³² *Ibid.*, AK V, 76, pp.110-111

à ma conduite, alors qu'il m'est prouvé par le fait qu'on peut obéir à cette loi, et par conséquent la pratiquer.³³³

Pouvons-nous pour autant penser que le respect, de par son rôle mobilisant, fasse sortir le sujet d'une pure autonomie ? Est-il une inclination, comme les autres ? De plus, dans certains passages, Kant rapproche le respect d'une forme de crainte ou d'inclination, puisqu'il y a une forme d'obéissance à la loi que nous devons nous imposer à nous-même. D'ailleurs, le respect implique une forme de culpabilité, puisqu'il s'agit du « sentiment de l'inadéquation de notre pouvoir à atteindre une idée qui pour nous-mêmes est une loi »³³⁴. Est-ce qu'en amenant ce sentiment, Kant rompt avec une approche autonome du devoir ?

Il n'y a point ici antérieurement, dans le sujet, de sentiment prédisposé à la moralité. Cela est en effet impossible, puisque tout sentiment est sensible, et que le mobile de l'intention morale doit être libre de toute condition sensible. Au contraire, le sentiment sensible, qui est le fondement de toutes nos inclinations, est bien sans doute la condition de cette sensation que nous nommons respect ; mais la cause qui le détermine réside dans la raison pure pratique, et, par conséquent, en raison de son origine, il ne faut pas dire de cette sensation qu'elle est produite pathologiquement, mais pratiquement.³³⁵

Pour rappel, le mobile de l'intention morale ne peut être un sentiment sensible. Or, la cause du respect se situe dans la raison pratique. Le respect n'est pas un produit du sensible même si le sentiment sensible reste une condition du respect.

Au départ, l'autonomie de la morale kantienne est elle-même questionnable : est-ce que se donner ses propres règles ne revient pas à se mettre soi-même dans un état de soumission ? Pour Nietzsche, Kant est la figure d'une morale du renoncement de la volonté à vouloir. Pour Kant, notre liberté est absolue puisque nous ne sommes obligés que par nous-mêmes (et non par Dieu ou un autre fondement hétéronome) mais cette liberté s'impose à nous, comme un « tu dois » plutôt qu'un « je veux ». Or ceci ne va pas à l'encontre de l'autonomie. En effet, pour un être sensible, la volonté rationnelle ne peut s'imposer que comme une contrainte : cette rationalité est une tâche. La loi qu'il se donne reste une prescription à suivre, et non pas un mouvement spontané, qu'il s'impose à lui-même.³³⁶ La contrainte morale permet une victoire sur ses penchants, une libération à l'égard du pathologique.³³⁷

Une fois ce risque de retomber dans une morale hétéronome écarté, analysons cet extrait :

³³³ *CRPr*, AK V, 77, p.111

³³⁴ *CFJ*, AK XX, 257, pp.239-240

³³⁵ *CRPr*, AK V, 75, p.110

³³⁶ MUGLIONI J-M, *op.cit.*, pp.102-105

³³⁷ *Ibid.*, p.107

Tel est le véritable mobile de la raison pure pratique [donc le respect] ; 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 (...).³³⁸

Que veut dire cette phrase : la loi morale nous fait sentir la sublimité de notre propre existence supra-sensible ? Avant de nous attarder sur le terme de sublime, analysons le reste. Kant donne là une thèse centrale pour comprendre la place de la loi morale dans sa théorie et dans l'articulation entre monde sensible et monde intelligible. Jusqu'ici, nous avons mis en évidence des passages qui pouvaient nous permettre une interprétation de la loi morale comme « ce qui nous lie » au monde intelligible, liaison qu'il nous faut préciser. Ici, Kant l'exprime précisément ! Le respect est ce mobile de la raison pure pratique, en tant qu'il est affect de la loi morale, qui nous fait sentir l'aspect transcendantal de notre existence. La loi morale est un accès sensible à une notre existence supra-sensible.

Depuis le début de ce passage, nous analysons ce sentiment *a priori*, au statut étonnant dans la morale kantienne. Nous défendons la thèse que ce sentiment est central dans sa philosophie morale pour une raison précise : il opère un lien entre le monde intelligible et le monde sensible et permet de donner un accès à l'intelligible. Certes, la pensée est cette faculté qui nous y donne un accès mais la loi morale nous rend ce monde intelligible *sensible*. L'appel de la loi morale se donne à *sentir* et cette sensation est à cultiver. Cette loi morale possède un statut entre immanence (elle se *donne*) et transcendance (elle excède le domaine de la connaissance). La loi morale s'incarne en l'homme et permet la construction d'un lien tout particulier à l'autre homme (que nous développerons avec cette nouvelle et dernière figure : *autrui que je respecte*).

De plus, il nous faut souligner qu'il ne s'agit pas du premier moment de ce mémoire où nous mettons en évidence la tension présente dans la morale kantienne, où des liens sont tissés entre monde sensible et suprasensible. Pour rappel, nous avons parlé d'une cultivation possible du sentiment moral dans une perspective éducative : en ce sens, la création d'un être raisonnable passe par des réflexions très empiriques sur la construction de l'enfant. Nous avons aussi souligné le devoir de perfectionnement de ses talents, même physiques, afin de tendre vers un idéal pour l'Humanité. Enfin, ce sentiment de respect, comme affect moral, amène un nouveau moment de tensions entre ces deux plans de l'existence. Au fond, cette médiation, bien que peu théorisée par Kant lui-même, est au cœur de ses réflexions.

³³⁸ CRPr, AK V, 88, pp. 124-125

Dans un extrait de la *Critique de la Raison Pratique*, Kant se pose la question de la « racine de la noble tige » du devoir, « cette racine dont il faut faire dériver la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ». ³³⁹

Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que seul l'entendement peut penser, auquel est soumis tout le monde sensible, et avec lui l'existence empiriquement déterminable de toutes les fins (qui seul est conforme à des lois pratiques inconditionnées, telles que la loi morale). ³⁴⁰

L'homme, comme partie du monde sensible, est irrémédiablement lié à cet ordre supérieur des choses, accessible via l'entendement, et conforme à la loi morale. Ce « ce » dont Kant parle, c'est la personnalité, c'est-à-dire son indépendance à l'égard des lois de la nature et sa capacité à se soumettre aux lois fondées par sa propre raison, faisant de lui un être qui appartient au monde sensible et au monde intelligible. ³⁴¹ Grâce à sa liberté et à sa moralité, il s'élève vers un ordre supérieur des choses, accessibles via deux capacités : la pensée comme entendement et le sentiment moral.

Ici, nous pouvons revenir sur l'ambiguïté de vocabulaire, source d'hésitation et d'erreurs depuis le début de ce travail : pourquoi ne pas distinguer clairement l'homme figure sensible et, par exemple, l'Homme comme figure intelligible ? Pourquoi laisser un flou lexical qu'il revient au lecteur d'éclairer par lui-même (ce qui est une des raisons d'être principales de ce mémoire) ? La raison n'est pas une légèreté méthodologique ou un manque de rigueur : c'est parce que ces deux figures sont profondément inséparables.

Il n'est d'ailleurs pas anodin que Kant évoque le terme de sublime dans ce moment du travail. Dans les passages à propos du jugement esthétique, que Kant développe dans la *Critique de la faculté de juger*, il est question d'un sentiment esthétique, qui possède différentes analogies avec le sentiment moral, tous les deux témoins de ce qu'on peut appeler une « affectivité transcendante ». Le sentiment esthétique est un sentiment de plaisir et de peine qui est *a priori* : il ne se restreint pas à l'émotion mais est un plaisir supérieur de l'accord des facultés en soi. L'expérience du sublime ébranle et me fait ressentir, non pas la grandeur de la nature mais notre propre grandeur, par un effet miroir. D'ailleurs, décrivant le sublime, Kant parle également de respect, comme « sentiment de ce qu'a d'inadéquat notre pouvoir quand il s'agit d'atteindre une Idée qui, pour nous, est une loi ». Au §29, Kant parle

³³⁹ CRPr V, 86, p.123

³⁴⁰ *Id.*

³⁴¹ *Ibid.*, V, 86, pp.123-124

d'affect du sublime et opère une comparaison avec l'affect de la loi morale.³⁴² Ce paragraphe, dans notre mémoire, n'est qu'un écart, mais il pourrait faire l'objet d'un long travail de comparaison.

A ce stade, nous devons faire le point sur les nouveaux éléments que nous avons avancés. Nous avons vu que la loi morale se donne, comme *factum* de la raison, et ceci, à travers un affect particulier, qui est celui d'un appel sans voix, conférant un statut entre immanence et transcendance à cette loi. Ensuite, nous avons analysé le sentiment de respect, comme sentiment *a priori*, sentiment rationnel (de la raison) qui rend la loi accessible et nous la rend sensible. Nous découvrons ici un nouvel accès au monde intelligible, au supra-sensible, qui se rend sensible.

Pour compléter notre analyse du respect, nous devons plus précisément nous poser la question suivante : comment cette notion de respect est-elle liée à l'apparaître d'une nouvelle figure d'autrui, celle d'autrui « que je respecte » ? Pour cela, nous allons retracer les différentes étapes qui nous mènent à découvrir cette figure.

3.1.3. *Autrui que je respecte :*

Maintenant que nous avons mis en avant le statut particulier et quasiment³⁴³ unique du sentiment de respect, nous pouvons enquêter sur cette nouvelle figure : autrui que je respecte, figure dans laquelle se joue peut-être la clé de compréhension de l'autrui « concret » chez Kant.

Avant de comprendre ce que signifie « autrui que je respecte », nous devons d'abord nous poser la question suivante : est-ce qu'autrui peut être respecté ? En effet, jusqu'ici nous n'avons parlé que de respect pour la loi, par pour autrui. D'ailleurs, nous n'avons encore aucune raison de penser que lorsque je parle de respecter autrui, je ne le respecte que comme celui qui incarne la loi morale. « *Tout respect pour une personne est à proprement parler que du respect pour la loi (...) dont cette personne nous fournit l'exemple.* »³⁴⁴ Si nous détachons la citation du reste de la pensée kantienne, celle-ci semble, à tort, univoque.

D'abord, le respect est donc respect pour la loi morale. Agir par respect pour la loi morale, plus concrètement, se joue dans l'intention de l'action, non dans son résultat. Dans la *Métaphysique des Mœurs*, Kant définit le devoir comme « nécessité d'agir par respect pour la

³⁴² *CFJ*, AK XX, 248-280, pp.229-263

³⁴³ Nous précisons ce quasiment étant donné que pour affirmer son statut unique, nous devrions analyser en profondeur le sentiment du sublime.

³⁴⁴ *FMM*, AK IV, 401-402, pp.70-71

loi ». ³⁴⁵ Ce qui peut être objet de respect est uniquement ce qui est lié à ma volonté comme principe mais pas comme effet. Cela se joue dans la maxime de son action : la valeur d'une action, et sa moralité, ne réside pas dans le résultat (ou l'effet, comme dit plutôt Kant), mais dans le mobile au principe de l'action. ³⁴⁶

Ensuite, le respect est respect pour soi-même. « La loi arrache à l'homme du respect pour son propre être. » ³⁴⁷ Comme l'explique Theis :

Les premiers devoirs de l'homme sont des devoirs envers lui-même parce que c'est en lui-même que l'homme découvre en premier lieu ce qu'est la personnalité et l'humanité. Les devoirs envers soi sont le fondement des devoirs envers autrui. Si donc, l'homme déshonore (entehren) sa propre personne, il rejette l'humanité en lui-même et n'est, par conséquent, non plus en mesure de s'acquitter de ses devoirs envers les autres. ³⁴⁸

Dans ce commentaire, Theis fait évidemment référence aux passages autour de la seconde formulation de l'impératif catégorique, dans laquelle il s'agit de traiter l'humanité, en *sa personne* et celle des autres, comme fin. Nous sommes donc face à la figure de autrui et soi-même comme personne, donc comme l'inverse d'une chose, comme ce qui possède une dignité. Nous sommes face à une de ces figures plutôt intelligibles. Cependant, comme nous l'avions souligné, les devoirs de respect envers une personne se concrétisent dans ce qu'elle a de plus corporel : il s'agit notamment de ne pas mutiler ou tuer l'autre ou encore de participer à son bonheur, dans ce qu'il a de plus empirique. ³⁴⁹

A ce stade, nous en profitons pour souligner un des aspects positifs de la morale kantienne en tant que celle-ci donne l'accent premier sur le sujet. Malgré cette morale exigeante, il ne s'agit pas de s'oublier totalement derrière une éthique sacrificielle au nom de la communauté ou d'un règne des fins. Ces passages sur le bonheur et sur le primat du sujet montrent qu'un certain accent est mis sur le développement de soi, au sein de ce règne justement, développement qui prend en compte le bien-être corporel.

Ce rapport de respect envers soi-même ne doit pourtant jamais devenir de l'amour-propre. Kant refuse qu'une inclination devienne source de la volonté. ³⁵⁰ Kant refuse que ce respect

³⁴⁵ *Ibid.* AK IV, 400, p.69

³⁴⁶ *Ibid.*, AK IV, 400-401 pp.69-70

³⁴⁷ *DV*, AK VI, 403, p.248

³⁴⁸ THEIS R., *op.cit.*, p7

³⁴⁹ *FMM*, AK V, 429-430, pp.108-110

³⁵⁰ Un des cas connus où l'amour propre devient loi la nature est celui du suicide (Notons que Kant condamne également le suicide en tant qu'il amène soi-même à se traiter comme moyen et non comme fin. Le suicide n'est pas compatible avec la seconde formulation de l'impératif catégorique) : « *par amour pour moi-même, j'érige en principe d'abrèger ma vie si, par prolongement excessif, elle me menace d'infliger davantage de maux qu'elle*

envers soi ne devienne de l'amour-propre ou soit confondu avec de l'amour-propre, tout comme le respect d'autrui n'est pas de l'amour, de la sympathie ou de la bienveillance envers lui (puisqu'il s'agit là d'inclinations et de sentiments).

Le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas à des choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'inclination, et même de l'amour, quand ce sont des animaux (par exemple des chevaux, des chiens, etc.) ou encore de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais de respect.³⁵¹

A nouveau, la figure d'autrui employée pour parler du respect envers autrui est celle de la *personne*. N'y aurait-il alors aucun moyen de sauver Kant des critiques qui lui sont adressées ? La rencontre avec l'autre ne se ferait toujours qu'à travers des figures intelligibles ? Ou plutôt, ne devons-nous pas comprendre que lorsqu'il s'agit d'un sentiment de respect, ces figures intelligibles prennent corps dans la rencontre ? Qu'est-ce qui nous donne raison de penser cela ?

Comment Kant décrit-il le respect pour autrui ? Tout d'abord, celui-ci est décrit de façon ambivalente. Ce sentiment de respect à l'égard de l'autre est d'abord décrit comme douloureux. Face à « un homme d'une droiture de caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même », :

(...) 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.³⁵²

Le sentiment de respect face à une personne me touche dans mon orgueil et me rabaisse. Ce sentiment face à une exemplification de la loi me ramène au fait que je n'arrive pas à respecter moi-même la loi morale : il me renvoie à ma propre immoralité et médiocrité. « *Le respect est si peu un sentiment de plaisir qu'on ne s'y abandonne qu'à contrecœur à l'égard d'un homme.* »³⁵³ « *La loi morale humilie donc inévitablement tout homme qui compare à cette loi la tendance sensible de sa nature.* »³⁵⁴ Et pourtant, ce même sentiment de respect :

Ce dont la représentation, comme principe déterminant de notre volonté, nous humilie dans notre conscience de soi, excite, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de positif et d'un principe déterminant, par soi-même le respect.³⁵⁵

ne me promet de satisfactions »³⁵⁰. Ce principe ne peut pas être érigé en loi universelle de la nature : une loi qui pousse, par un sentiment, à s'ôter la vie, ne peut permettre le développement de la vie, et donc devenir loi de la nature.³⁵⁰ *FMM*, AK V, 74, p.108

³⁵¹ *CRPr*, AK, V, 76-77, p.111

³⁵² *Id.*

³⁵³ *CRPr*, AK V, 77, p.112

³⁵⁴ *Ibid.*, AK V, 74, p.108

³⁵⁵ *Id.*

[le respect] est cependant si peu un sentiment de peine que, quand on s'est une fois débarrassé de la présomption, et que l'on a donné à ce sentiment une influence pratique, on ne peut plus se lasser d'admirer la majesté de la loi morale, et que l'âme croit même s'élever d'autant plus qu'elle voit cette sainte loi plus sublime au-dessus d'elle et de sa fragile nature.³⁵⁶

Si « autrui que je respecte » est pour moi un exemple d'incarnation de la loi morale, il m'humilie en me ramenant à ma propre incapacité à respecter la loi morale, mais en même temps, il me permet d'admirer cette loi morale. Le respect pour autrui est également décrit comme une preuve que la loi morale est praticable.

En dehors de ces passages, il y a peu, voire pas, de description de cette figure d'autrui que je respecte (pour ce qui est des œuvres que nous analysons ici). Nous avons également mis en évidence, pour rappel, qu'il y a un lien entre ce qui est digne et ce qui se respecte (et est digne de respect).

Car rien n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui définit. Mais la législation elle-même qui définit toute valeur doit nécessairement, pour cette raison précise, posséder une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, pour laquelle le terme de respect³⁵⁷ fournit seul l'expression adéquate de l'appréciation que doit porter sur elle un être raisonnable.³⁵⁸

Nous n'allons pas revenir ici sur des points théoriques déjà abordés précédemment. Nous remobilisons cet extrait afin de mettre en évidence le lien entre dignité et respect, qui réside dans cette idée de valeur inconditionnée.³⁵⁹ Le lien vient de ce point commun : ne possède une dignité que ce qui possède une valeur absolue, donc une personne. Pour ce qui est du respect, Kant reprend la même distinction entre chose et personne, comme dans la citation lue précédemment. Pour rappel, au moment d'aborder la dignité nous nous sommes posé cette question : est-ce que la dignité, reposant sur la moralité de l'homme, est le propre de tout homme ou d'une partie ? La question se posait en pensant notamment au « méchant », au « pécheur », à celui qui ne saurait respecter la loi morale. A ce moment, nous avons mis en évidence ces extraits :

(...) il reste que je ne peux pas refuser au vicieux lui-même en tant qu'homme tout ce respect (*Achtung*) qu'on ne peut pourtant pas lui dénier dans sa qualité d'homme, bien qu'il s'en rende indigne par son acte.³⁶⁰

L'homme n'est pas digne de ceci ou de cela, il est digne absolument.³⁶¹

³⁵⁶ *Ibid.*, AK V, 77, p.112

³⁵⁷ Cet extrait pose la notion de respect déjà pour la loi : respect pour la dignité de la loi.

³⁵⁸ *FMM*, AK IV, 435-436, p.117

³⁵⁹ Valeur de laquelle nous avons déjà parlé longuement dans notre développement autour de la dignité.

³⁶⁰ *DV*, AK VI, 463, p.333

Ainsi l'homme en soi, et fin de la création, n'est pas l'homme moral, mais l'homme « sous des lois morales »³⁶². Si nous voulons comprendre sa dignité, ne la cherchons pas dans pas moralité, mais dans le fait qu'il est « capable de moralité »^{363, 364}.

Kant le dit lui-même : nous ne pouvons refuser « au vicieux » le respect, même s'il s'en montre indigne. La réflexion semble similaire à celle du traitement de la dignité : l'enjeu n'est pas tant l'action digne ou respectueuse de la loi morale, mais bien la capacité pour l'homme de l'être. La « capabilité » à la moralité est la condition du respect. Nous en profitons pour ajouter un extrait supplémentaire qui vient donner du crédit à ce que nous disons jusqu'ici :

Il n'y a personne, même le pire scélérat, pourvu simplement qu'il soit accoutumé à utiliser par ailleurs la raison, qui, si on lui présente des exemples de loyauté dans les intentions, de constance dans l'adoption de bonnes maximes, de sympathie et d'universelle bienveillance (et cela, qui plus est, associé à de grands sacrifices d'avantages et de confort), ne souhaite pouvoir lui aussi avoir de telles disposition d'esprit. Simplement ne peut-il pas sans doute, à cause de ses inclinations et de ses mobiles, mettre cela en œuvre dans sa propre personne, ce qui toutefois ne l'empêche pas en même temps de souhaiter se libérer de ses inclinations qui le gênent tant.³⁶⁵

Cet extrait est une bonne illustration d'un geste typique de la pensée kantienne. Sa philosophie morale, dans sa rigueur et son exigence, n'a aucunement pour but de rejeter des hommes, tout du contraire. Chacun.e, en sa capacité à s'élever à la hauteur des exigences de la loi morale, est digne de respect. Or ce respect ne s'attribue pas uniquement à « l'autre comme membre du règne des fins » ou « sous l'Idée d'humanité » : autrui que je respecte est bien un membre du monde sensible, qui incarne, dans son corps, ce monde intelligible et les figures qui y sont associées. Nous venons de le montrer, le respect s'éprouve pour tout « autre ». Celui-ci est moins relatif à une action qu'il ne conditionne toute relation à autrui.

Jusque-là nous avons séparé le respect pour la loi morale du respect pour la personne. Nous l'avons dit, « *Tout respect pour une personne est à proprement parler que du respect pour la loi (...) dont cette personne nous fournit l'exemple.* »³⁶⁶. La thèse inverse nous intéresse d'autant plus : est-ce que tout respect pour la loi est respect pour la personne ? C'est la thèse défendue par Theis³⁶⁷ : « *c'est à travers le respect de la personne que prend sens l'exigence et donc le respect de la loi. En d'autres termes, le sens de la loi, c'est la*

³⁶¹ REBOUL O., *op.cit.*, pp.196-197

³⁶² CFJ, AK XX, 260, pp.242-243

³⁶³ FMM, AK 435, p.160

³⁶⁴ REBOUL O., *op.cit.*, p.196

³⁶⁵ FMM, AK IV, 454, p.142

³⁶⁶ FMM, AK IV, 401-402, pp.70-71

³⁶⁷ THEIS R., *Respect de la loi, respect de la personne : Kant*, Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines, OpenEdition Journals, 11, 2003

personne »³⁶⁸. Dans la *CRPr*, dans l'apologie du devoir, Kant s'interroge sur la racine du devoir. Celui-ci trouve son fondement « *dans la nature transcendante de l'homme, en l'homme en tant qu'appartenant au monde intelligible, en tant qu'il est libre et autonome, ...* »³⁶⁹, c'est-à-dire dans l'humanité de l'homme, en tant qu'il est être raisonnable, dans sa *personnalité*. Pour Theis, si le devoir est fondé dans cette humanité, c'est également le cas pour le respect. « *Par conséquent, c'est dans la notion même d'humanité ou de personne qu'est enracinée la loi à titre constitutif.* »³⁷⁰ Dès lors, le respect pour la loi ne prend sens que dans le respect pour la personne.

Dans l'interprétation de Theis, nous ne savons pas à quel point celui-ci a opéré une séparation conceptuelle entre l'Humanité comme Idée intelligible et l'homme comme membre du monde sensible. Il semblerait, étant donné la référence à la figure d'être raisonnable, qu'il s'agisse plutôt de la figure d'homme comme membre de l'Humanité. Est-ce que son interprétation, celle qui fait de la personne le sens de la loi, s'accorde avec notre lecture qui met en avant la dimension sensible de l'homme ? En effet, nous l'avons vu, l'homme sensible, cette figure du respect, reste digne, en tant qu'il peut se rendre capable de moralité, et donc d'appartenir au monde intelligible. De plus, la loi morale en lui, comme façon de sentir la moralité, comme façon pour la moralité de s'incarner en lui, le fait appartenir à l'humanité, dans les deux dimensions de sa description, sensible et intelligible. Les descriptions de la loi morale prennent tout leur sens ici : si la loi est *factum*, appel et affect, elle l'est en tout homme, peu importe les actions posées. La capacité de l'homme à devenir membre d'une communauté morale est implantée en lui, non pas simplement comme possibilité vers laquelle il tendrait par l'esprit, mais parce qu'il y a au fond de lui un appel moral qu'il ne peut tarir.

Notre analyse donne à penser que respect *pour la loi*, respect *pour soi* et respect *pour autrui* sont en fait la même réalité morale. Ce que je respecte, je le respecte en tant que porteur de la loi morale, et donc je respecte en l'autre ce fait qu'il est un sujet moral. Dans un mouvement inverse, je respecte la loi morale qu'en tant que la notion d'humanité y est enracinée, et donc le respect pour toute personne. Pour une part, c'est vrai, mais par souci de complétude, nous devons nous demander quelle différence persiste encore entre ces différentes dimensions du respect ?

³⁶⁸ *Ibid.*, p.2

³⁶⁹ *Ibid.*, p.10

³⁷⁰ *Id.*

La différence réside en ce qui de l'homme et de la loi reste indissociable. La loi morale et autrui sont des concepts et des entités totalement différentes. Ce n'est pas parce que les deux (et même, les trois, si nous analysons le respect pour *soi*) sont dignes de respect qu'il ne faut pas souligner la différence conceptuelle entre eux. S'ils ont ce point commun, ce n'est pas uniquement ce qui les lie. Pour conclure sur cette partie à propos de la figure d'« autrui que je respecte », il nous faut tenter de décrire l'articulation entre autrui et la loi.

Pour cela, nous allons esquisser une interprétation, sur base des conclusions que nous avons faites émerger jusqu'à présent. Comme nous l'avons introduit précédemment, même si cette interprétation n'est pas explicitée dans le texte kantien, nous avons des raisons de penser, elles sont explicitées dans ces textes, que Kant décrit une articulation toute particulière entre autrui et la loi.

Suite à notre analyse d'une certaine « phénoménologie de la loi morale » et de la figure d'« autrui que je respecte », nous avons notamment fait émerger trois conclusions philosophiques, que nous présentons sous la forme des énoncés suivants :

- 1) Tout *autrui* est digne de respect, en tant qu'il est capable de moralité.
- 2) Chacun, via le sentiment de respect pour autrui, peut reconnaître la présence d'une exigence morale en cet autrui, par l'exemplification qui m'humilie et m'excite à la fois.
- 3) La moralité est constituée par un appel de la loi, loi qui s'incarne en moi et me donne à sentir le monde intelligible.

Dès lors, nous pouvons dire que la loi morale apparaît à travers le corps d'autrui dans lequel elle s'est incarnée. Je peux la voir *transpercer* son apparaître. Nous employons ce terme pour montrer qu'il s'agit d'un élément du monde intelligible qui se donne à sentir dans le monde sensible : le transcendantal qui se donne comme phénomène constitué en ce sens une sorte de déchirure dans l'apparaître, dans le réel.

Le respect pour la personne est toujours respect pour la loi, certes. Mais c'est en ce sens que ce que je respecte chez l'autre, c'est cette loi qu'il in-carne (au sens latin de *carne*, de « dans sa chair »), qui le traverse, qui apparaît au travers de lui. Et à l'inverse, le respect pour la loi n'est que respect pour ce projet de l'Humanité, qui s'incarne dans chacun. L'un ne va pas sans l'autre. En ce sens, autrui comme « figure que je respecte » apparaît telle une apparition de la loi morale elle-même, apparition de ce qui me lie à l'intelligible. Aucune des figures intelligibles vues précédemment ne se comprend sans l'individu sensible, en tant qu'il

en est l'incarnation. Simplement, l'apparaître de chaque autrui est comme traversé, transpercé, déchiré par le transcendantal. Ainsi, chaque autrui porte en lui, et donne à voir et à sentir, la loi morale, son lien au monde intelligible, sa participation à ce projet commun à tous, à un progrès de l'Humanité.

Nous comprenons dès lors comment un auteur tel que Levinas a pu penser : derrière chaque visage, c'est l'Humanité toute entière qui te regarde.³⁷¹ Le visage lévinassien est invisible : il apparaît, sans être *visible* ; « *Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, mais son visage où se produit son épiphanie et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun (...)* »³⁷². En même temps, le visage est ce lieu pour autrui de s'imposer à moi. Levinas décrit le visage de la sorte :

Je suis responsable d'autrui, je réponds d'autrui, avant d'avoir fait quelque chose. Le thème principal, ma définition fondamentale, c'est que l'autre homme, qui de prime abord, fait partie d'un ensemble, qui somme toute m'est donné comme les autres objets, comme l'ensemble du monde, comme le spectacle du monde, l'autre homme perce en quelque manière cet ensemble précisément par son apparition comme visage, qui n'est pas simplement une forme plastique, mais qui est aussitôt un engagement pour moi, un appel à moi, un ordre pour moi de me trouver au service de ce visage, pas seulement ce visage, servir l'autre personne qui dans ce visage m'apparaît à la fois dans sa nudité, sans moyens, sans rien qui la protège, dans son dénuement, et en même temps comme le lieu où on me commande.³⁷³

Cette description est celle d'une déchirure de l'apparaître : le visage perce cet ensemble des objets du monde et de la sorte échappe à une visée intentionnelle classique. Cette description témoigne d'un appel, qui devient chez Levinas un commandement qui implique une responsabilité de l'autre, mis à nu à travers ce visage.³⁷⁴ Cet appel est celui d'un autre, comme vulnérabilité, qui demande à l'aide et qui deviendra ce commandement radical : « Tu ne tueras point », non pas seulement au sens physique de « mettre fin à ma vie » mais au sens d'annuler cet appel, celui en même temps de toute une Humanité.³⁷⁵

Enfin, pour conclure cette partie sur cette figure empirique, nous voudrions revenir aux critiques développées précédemment à l'égard du transcendantalisme kantien afin de nous demander si cette nouvelle figure ne vient pas les modérer. Déjà, il y a l'accusation suivante : à force de traiter autrui sur un plan nouménal, il n'y aurait plus besoin de le rencontrer pour le connaître. Pourtant, nous venons de le voir avec cette figure du respect, Kant fait droit à une

³⁷¹ LEVINAS E., *Totalité et infini*, Livre de Poche, coll. *Biblio Essais*, Paris, 1996, pp.234-235

³⁷² *Ibid.*, p.211

³⁷³ LEVINAS E. et GUWY F., « L'asymétrie du visage », dans *Cités*, n°25, 2006, p.118

³⁷⁴ *Ibid.*, p.119

³⁷⁵ *Ibid.*, pp.118-119

rencontre sensible, qui elle-même d'ailleurs nous donne un nouvel accès au transcendantal (en tant que chacun est porteur de la loi morale). Ensuite, le rapport à la morale semble être avant tout vécu par le sujet à travers lui-même plutôt qu'à travers sa relation aux autres. Or, via cette nouvelle figure, nous avons mis en avant une thèse nouvelle : le respect pour la loi est respect pour la personne. En ce sens, vivre la moralité et vivre ce respect pour la loi ne peut se faire qu'avec un rapport aux autres (et un rapport à l'Humanité comme règne des fins, sur un plan plus intelligible). Enfin, nous avons vu que cette philosophie de l'autonomie acceptait une part d'hétéronomie : il s'agit de se soumettre soi-même aux lois de la moralité, mais les autres sujets doivent faire de même. Ensuite, l'autonomie kantienne ne va pas à l'encontre de la possibilité de rencontre avec d'autres sujets autonomes : autrui apparaît, comme hétéronomie radicale, et pourtant, j'y reconnais la même loi morale qu'en moi.

Pour autant, toutes les critiques à l'égard de la philosophie kantienne ne sont pas encore résolues. L'enjeu de notre travail n'est pas de prétendre avoir réponse à toutes les objections émises par l'histoire de la philosophie à l'égard de la philosophie morale kantienne. Il s'agit plutôt de, pour une part venir les nuancer, et pour une autre part, venir montrer que derrière ce qui a été compris comme une faiblesse de la conception d'autrui, il y a une richesse, notamment dans la récupération possible de sa philosophie morale aujourd'hui, que nous allons aborder dans la quatrième partie.

3.2. L'autrui du sens commun

Dans ce mémoire, nous analysons les différentes figures d'autrui présentes dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*. Il y en a une nouvelle, que nous avons effleurée et qui est justement une de ces figures qu'on pourrait qualifier de « sensible ». Etant donné qu'elle n'est qu'à peine abordée dans ces textes, nous souhaitons tout de même la mettre en évidence sans toutefois pouvoir la développer comme nous l'avons fait avec les autres.³⁷⁶

Cette nouvelle figure est celle d'autrui avec qui j'interagis, autrui avec qui je pratique le jugement esthétique et avec qui je construis un sens commun. Nous l'appellerons la figure d'autrui « avec qui je pratique le jugement ». Jusqu'ici, où et pourquoi en avons-nous parlé ? Kant décrit le passage d'une morale autonome à une morale inclusive d'autrui, d'abord comme membre de l'Humanité et du règne des fins. La description d'autrui comme figure intelligible implique une idée centrale, celle de communauté. Il semblerait que le rapport à

³⁷⁶ D'abord parce qu'il faudrait analyser d'autres œuvres de Kant pour la comprendre, ensuite, parce que nous devons limiter notre sujet.

autrui, sur ce plan intelligible, soit d'abord le rapport à toute une communauté d'« autres », des hommes. Reprenons ce passage.

(...) ; de même en résulte-t-il que c'est la dignité de cet être (sa prérogative) vis-à-vis de tous les êtres simplement naturels qui exige qu'il doive envisager ses maximes toujours de son propre point de vue, mais un point de vue qui est en même temps aussi celui de tout être raisonnable en tant que législateur (...). C'est donc de cette façon qu'est possible un monde d'êtres raisonnables comme règne des fins (...).³⁷⁷

Ce passage présent dans la deuxième section des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* apparaît à la suite de la formulation de l'impératif catégorique selon le règne des fins. Il y a décrit une forme de convergence des points de vue, nécessaire à l'avènement de cette communauté. Nous pouvons faire un parallèle avec le sens commun dont parle Kant dans la troisième critique. De quoi s'agit-il, rapidement ? Dans la *CFJ*, Kant mentionne des maximes du sens commun, qui peuvent servir à expliquer les principes d'une critique du goût.³⁷⁸ Il y en a trois :

Ce sont les maximes suivantes : 1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même. La première est la maxime du mode de pensée qui est libre de préjugés³⁷⁹, la seconde celle de la pensée élargie, la troisième celle de la pensée conséquente.

(...) En ce qui concerne la deuxième maxime de cette manière de penser, nous sommes bien accoutumés à appeler par ailleurs « étroit d'esprit » (borné au sens du contraire d'élargi) celui dont les talents ne suffisent pas à un usage d'une certaine ampleur (notamment, à un usage intensif). Simplement n'est-il pas question ici du pouvoir de la connaissance, mais de la manière de penser qui consiste à faire de la pensée un usage conforme à sa fin ; et c'est cette manière de penser qui, si restreint selon l'extension et le degré que soit ce dont l'homme se trouve doué naturellement, témoigne cependant que l'on a affaire à un être dont la pensée est élargie – savoir sa capacité à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquels tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui).³⁸⁰

Une des maximes du sens commun est de « penser en se mettant à la place de l'autre ». A première vue, cette maxime ressemble à une simple injonction, à une forme basique d'empathie. Pourtant, il ne s'agit pas de ça. L'homme a une pensée élargie, c'est-à-dire une pensée qui a la capacité de « s'élever au-dessus des conditions subjectives particulières du jugement » et à « réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel », tenter de prendre un point de vue universel sur son jugement subjectif pour atteindre la

³⁷⁷ *FMM*, AK IV, 438, pp.120-121

³⁷⁸ *CFJ*, AK XX, 293-296, pp.278-281

³⁷⁹ Ceci est une reprise de « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

³⁸⁰ *CFJ*, AK XX, 294-295, pp.279-280

connaissance est le propre de l'être raisonnable et un de ses buts en tant que sujet connaissant. Or, il n'en sera jamais capable seul. En effet, pour prendre ce point de vue universel, il ne peut le faire qu'en se plaçant depuis le point de vue d'autrui.³⁸¹ Pour atteindre sa fin de sujet connaissant, autrui est nécessaire.³⁸²

Revenons-en à notre analyse. Si, au niveau méthodologique, nous plaçons cette figure au moment où parler de figures plus « sensibles » qui viendraient nuancer les critiques faites au transcendantalisme kantien, c'est parce que justement, cette notion de sens commun implique une position ambivalente.

D'une part, elle présente une dimension de la rencontre *a priori* avec l'autre (source de critiques³⁸³) : la notion du sens commun est ici questionnée comme moment nécessaire à la création d'une communauté des fins, dans le monde intelligible. Cette idée de sens commun fonde une communauté *a priori*. Il y a dans le sens commun une *ouverture à autrui contenue a priori dans le moi*, d'une altération fondamentale du sujet. Là où la morale suppose ce sens commun au niveau de la conscience de la loi (*cf.* le concept de règne des fins), la *CFJ* le constate dans la pratique du discours et dans l'énoncé du jugement esthétique.

D'autre part, ce sens commun implique une notion d'ouverture, nécessaire à la théorie de l'autonomie. Pour le dire autrement, il n'y a, assez paradoxalement, d'autonomie possible qu'en acceptant une forme d'hétéronomie, celle qu'autrui m'impose dans sa réflexion. Ce sens commun nécessite une rencontre avec l'autre, dans une réflexion commune et donc aussi dans une discussion dans ce qu'elle a de plus concret, empirique, sensible.³⁸⁴ Cette figure serait donc intéressante à analyser en ce qu'elle implique une figure sensible, celle d'autrui avec qui je débats, je construis un jugement.

³⁸¹ A ce stade de la réflexion, nous touchons à ce qui s'approche le plus d'une réelle « intersubjectivité » chez Kant. Dans ce passage, nous nous situons sur un plan argumentaire plutôt politique ou social, dans la pratique du discours et de l'échange. Il manque encore chez Kant l'articulation entre ce plan argumentaire-là et celui d'une intersubjectivité sur le plan moral.

³⁸² Sur ce point une forme de parallèle est possible avec notre sujet : ce principe de « se placer du point de vue d'autrui » concerne également la morale. Dans la *Doctrine de la Vertu*, Kant parle d'un devoir d'amour qui consiste à faire sienne les fins des autres hommes, ce qui signifie pour une part de prendre pour fin le bonheur des autres. Dans les *Fondements*, parle d'un devoir de bienveillance, comme souhait du bonheur universel, devoir qui doit être complété par un devoir de bienfaisance pour insister sur son effectivité. Ce parallèle doit être précisé puisqu'il s'agit d'un point théorique dense, qui implique l'inclusion d'autrui dans la rationalité, la prise en compte d'autrui dans la conduite du jugement, la position de devoirs envers autrui (qui elle-même implique la reconnaissance de l'autre et peut-être déjà un développement sur le respect). (DE BRIEY L., « Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique », dans *Philosophiques*, Volume 32, numéro 2, automne 2005, pp.338-339)

³⁸³ En effet, pour rappel, si toute connaissance de l'autre et des modalités de cette rencontre sont déjà connues *a priori*, que reste-t-il comme place accordée à la rencontre empirique ? Cette dimension d'autrui peut-elle avoir une place concrète et pas seulement celle d'un raccourci théorique ?

³⁸⁴ En guise de remarque, nous noterons que dans l'*Anthropologie*, Kant théorise les discussions banales, en ce qu'elles ont de plus essentiel pour la formation d'une communauté.

Un autre parallèle qui nous intéresse ici concerne l'*altérité au sein du sujet*. Dans la notion de sens commun, il y a l'idée d'une ouverture à autrui contenue *a priori* dans le sujet. Autrement dit, le sujet kantien est constitué par une altération de lui-même ou plutôt par l'introduction au sein-même de sa capacité à juger, d'une altérité. En parallèle, la loi morale vient introduire une altérité au sein du sujet : en tant qu'elle me lie à l'Humanité, elle me lie immédiatement aux autres. De plus, comme voix qui m'interpelle, elle vient déjà amener une altérité du sujet, à partir de son appel.

Enfin, la notion de jugement n'est pas étrangère à la moralité kantienne. En effet, la loi morale reste certes un affect, une constante présente dans tous les êtres raisonnables, il faut pourtant bien la cultiver. Dans l'exercice de jugement moral, Kant fait place à un étalon. Il parle de la loi morale comme principe pratique et dit ceci :

Ainsi sommes-nous donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, parvenus au principe de celle-ci, un principe qu'assurément elle ne se représente pas ainsi, isolément, sous une forme universelle, mais que néanmoins elle a toujours en vue et qu'elle utilise comme étalon dans les jugements qu'elle porte.³⁸⁵

Ce passage vient confirmer ce que nous disions précédemment : la loi morale, même comprise comme appel, ne viendra jamais indiquer une solution pré-faite à nos problèmes moraux. Il s'agit d'en faire un étalon dans nos jugements, ce qui implique une réflexion au sein même de la moralité.

Pour finir cet écart, nous souhaitons souligner que cette figure présente différentes caractéristiques intéressantes si nous devons la reprendre pour traiter de problèmes contemporains. Cette intuition, nous ne sommes pas les premiers à l'avoir. En effet, Arendt se base énormément sur Kant et sa *Critique de la faculté de juger* pour construire sa théorie sur l'agir politique en commun. Kant pose les socles d'une réflexion sur le jugement en commun qui pourrait faire l'objet d'un travail de réactualisation intéressant : comment jugeons-nous aujourd'hui ensemble ?

Enfin, cet écart nous permet également de repenser à une critique du transcendantalisme kantien : il lui était reproché, notamment par Jacobi, de ne faire droit qu'à une relation sujet – objet, où les « autres sujets » ne sont en réalité que des objets de ma perception.

Pourtant, une fois le chemin philosophique de ce mémoire parcouru, nous pouvons contredire ce point de deux façons. Premièrement, la figure d'autrui comme « membre d'une

³⁸⁵ *FMM*, AK IV, 403, p.74

communauté morale » indique bien qu'il s'agit de créer ensemble, en tant que fins, un monde moral. Il s'agit d'une communauté de sujets qui doivent se reconnaître comme tels. Cette morale de l'autonomie accepte une forme d'hétéronomie, au sens de « co-autonomie », de construction d'une autonomie en commun, de chacun des sujets dans le développement de ses fins, mais également de toute cette communauté dans le développement de la sienne.

Deuxièmement, cette figure du jugement nous indique bien que celui-ci doit se faire via le concept de pensée élargie, ensemble. Il s'agit d'un groupe de sujets, qui doivent se reconnaître comme tels, afin de pouvoir penser en commun. Un sujet seul considérant les autres comme objets ne peut y parvenir.

3.3. Conclusion de la partie 3

Cette troisième partie nous a permis à la fois de mettre en avant une nouvelle conception d'autrui, empirique, et de contrebalancer les critiques à l'égard de Kant sur ce qu'on pourrait appeler une « imperméabilité » des mondes sensibles et intelligibles. Pour rappel, nous avons commencé cette partie en rappelant les premiers moments, au sein des descriptions des figures intelligibles, de considération d'un autrui empirique. Cela avait encouragé notre intuition selon laquelle, si Kant n'a pas explicité le lien entre monde sensible et intelligible, il a néanmoins laissé des traces, elles assez explicites, d'un lien possible.

Nous avons exploré ce lien via deux figures empiriques : d'abord, en profondeur avec la figure de « l'autre que je respecte » et ensuite, plus brièvement, avec la figure de « l'autre du sens commun ». Ces deux figures nous ont permis d'atténuer les critiques envers le transcendantalisme kantien, mises en évidence au début de notre argumentaire. Il est temps pour nous de reprendre notre fil conducteur depuis le début pour faire émerger une conclusion à la fois plus précise et plus générale de ce mémoire.

Partie 4 : Conclusion et ouverture

4.1. Conclusion générale

Nous voici arrivés à la fin de notre trajet philosophique. Afin de laisser le lecteur avec une sensation de clarté, nous allons reparcourir le chemin que nous venons d'emprunter. Dans la première partie, nous avons posé les bases de la philosophie kantienne : nous avons explicité le formalisme, ainsi que son lien avec la liberté (comme autonomie), posée comme postulat. Nous avons alors déjà fait émerger les critiques adressées à Kant (et parfois, plus généralement, à tout le transcendantalisme), considéré comme incapable de prendre en compte le statut d'autrui. Nous pourrions résumer les critiques de la sorte. Premièrement, si la déconstruction théorique est censée être radicale, jamais autrui n'est « prouvé », son existence est toujours *donnée*. Deuxièmement, en posant autrui sur le plan du nouménal, Kant semble ne pas avoir besoin de le rencontrer empiriquement pour le théoriser. De plus, le lien entre autrui phénoménal et nouménal n'est pas évident : comment puis-je constater qu'autrui est un être raisonnable libre, si je ne peux le percevoir, empiriquement, que comme un être soumis aux lois de causalité ? Troisièmement, la philosophie kantienne du sujet est égo-centrée : l'autrui n'est qu'un *alter ego*, un autre « comme moi », que je connais sous le mode du transfert plutôt que sur le mode de la rencontre. La morale elle-même est vécue comme un rapport de soi-à-la-loi plutôt que de soi-à-l'autre, qui me requiert. Quatrièmement, le rapport à l'autre semble être celui d'un sujet à un objet plutôt qu'une relation entre deux sujets. Enfin, toute la philosophie morale de Kant, basée sur l'autonomie, semble refuser de donner une place à l'hétéronomie, donc à l'autre.

Sur ce constat, notre mémoire a pris un tournant. L'objectif était alors double : il s'agissait, d'une part, de comprendre la place accordée à autrui dans la philosophie morale kantienne, ce que nous avons fait en la découpant théoriquement en plusieurs figures, et d'autre part, de tenter de pallier les critiques émises contre le transcendantalisme kantien.

Nous avons alors fait émerger trois figures. Kant, en séparant le phénomène du noumène, écarte dans un premier temps l'humanité phénoménale de sa théorisation. Ce faisant, il développe alors trois figures dites *intelligibles*. La première est celle de l'« être raisonnable ». Nous avons alors vu le développement qui amenait Kant à démontrer la nécessité d'attribuer la liberté à tous les êtres raisonnables, ainsi que de lier, ou plutôt de rendre indissociables liberté, raison et volonté. Cette figure est celle qui incarne le plus la critique à l'égard de Kant de cet autrui considéré simplement comme *alter ego*, un autre moi rationnel.

La seconde est celle d'autrui sous l'Idée d'Humanité. Il s'agit donc de traiter de l'humanité « intelligible » et non phénoménale. Pour la première fois, le concept de fin est mis en évidence, comme ce qui sert à la volonté de principe objectif (nécessaire à la construction de la moralité), afin de s'autodéterminer. Kant recherche une valeur objective, absolue, qu'il trouve dans l'être humain, comme être raisonnable, qu'il oppose aux objets, qui n'ont qu'une valeur conditionnelle. Apparaît alors la deuxième formulation de l'impératif catégorique qui nous permet d'émettre cette thèse : cet impératif n'est pas vide mais permet de poser des fins. A ce stade, autrui est un Homme, une fin à la valeur absolue, capable de poser des fins, comme moi.

La notion de fin permet de faire émerger la troisième figure : celle d'autrui comme membre d'une communauté morale. En effet, si autrui est « celui qui pose des fins », tout comme moi, il se forme une communauté morale, constituée de ces « poseurs de fins ». La volonté de chacun doit devenir législatrice : le principe d'autonomie est réaffirmé, notamment en ce qu'est créée une forme d'auto-contrainte. Kant introduit le concept de règne des fins, comme à la fois « détermination des fins vers une validité universelle » et réalisation des fins privées de chacun. Il y a alors une réelle mise en relation des êtres raisonnables. Dans ces passages, Kant développe le principe de *dignité* (comme ce qui n'a pas de prix) qui réside dans la capacité à la moralité de l'homme.

Malheureusement, à la fin de cette deuxième partie, nous ne sommes pas arrivés à une solution satisfaisante pour contrer ces critiques. Il nous fallait revenir sur une question importante : quelle place Kant donne-t-il à un autrui empirique ? Nous sommes alors revenus sur les éléments parsemés au sein-même des figures intelligibles : prise en compte du corps au sein de la dignité, prise en compte du bonheur empirique dans le concept de Souverain Bien, développement des talents, même physiques, etc.

Ensuite, nous avons présenté une toute nouvelle figure : celle d'autrui qui me fait face, « celui que je respecte ». Pour cela, nous avons dû développer une phénoménologie de la loi morale : celle-ci, comme fait de la raison, se donne, sous la forme d'un appel sans émetteur. Elle se rend sensible via son affect propre, comme une disposition au bien, qui nécessite une éducation (afin d'y rendre l'arbitre plus réceptif). Nous avons mis en évidence un lien sensible, via la loi morale, entre le monde sensible et le monde intelligible, le second venant s'incarner dans la chair de l'homme empirique.

Pour mieux comprendre cet affect, nous avons mobilisé le respect, comme sentiment rationnel. La loi morale est la cause d'un sentiment a priori et rationnel, celui du respect. C'est une façon pour la loi de se rendre sensible. Elle a, comme Idée, un effet pratique : comme mobile, elle a des effets dans l'expérience. La loi morale nous fait sentir la sublimité de notre existence suprasensible : la loi morale est un accès sensible à cette existence suprasensible.

Ce respect, pour la loi, pour soi, est aussi et surtout respect pour l'autre. Tout comme la dignité est attribuée à ce qui a une valeur absolue, c'est-à-dire l'homme comme capable de moralité, le respect est lui-aussi attribué à ce qui est digne, donc également à l'homme comme capable de moralité. Il conditionne donc toute relation à autrui. Theis avait même écrit que, le devoir étant fondé dans l'humanité, la loi morale elle-même est enracinée dans cette notion d'humanité : en ce sens, le respect pour la loi n'est que respect pour la personne.

Enfin, nous avons fini ce passage dense sur une conclusion, basée sur trois résultats argumentatifs précédemment développés. Nous avons mis en évidence que la loi morale apparaît à travers autrui, ou plus précisément, celle-ci s'incarne dans l'autre qui m'apparaît. En ce sens, elle traverse l'apparaître, le déchire. L'intelligible apparaît lui-même, à travers autrui, qui me fait face.

Les analyses de toutes ces figures nous ont permis de mettre en évidence que la conception kantienne de « l'autre » est plus complexe que ce que pourrait faire penser une lecture superficielle et que cette conception allie, dans une tension certaine, les dimensions sensibles et intelligibles. De la sorte, nous avons pu contrebalancer certaines des critiques plus générales adressées à Kant et à son transcendantalisme mais également proposer une lecture enrichie de cette problématique au sein de l'œuvre kantienne.

Enfin, nous avons esquissé une nouvelle réflexion, sur cette figure de l'autre « du sens commun ». Dans ses théories du jugement, Kant laisse une place à une construction collective du jugement, qui implique une réelle discussion entre, certes, êtres dotés de raisons, mais surtout, entre personnes empiriques. Au fond, une des poursuites évidentes de notre mémoire se trouve au sein de la *Critique de la Faculté de juger*.

En réalité, ce n'est pas la seule poursuite possible. Nous avons parcouru la philosophie morale kantienne sous ce prisme de l'analyse des figures d'autrui. Cependant, ce mémoire était né d'une intuition : Kant est un penseur qui nous fournit quantité de matériaux pour repenser le présent, et ce, plus particulièrement à travers sa conception de l'altérité. Pour le comprendre, il faut d'abord enquêter sur cette altérité, ce que nous venons de faire. Cela a mis

en évidence une série de richesses et de faiblesses de cette théorie mais nous n'avons pas encore insisté sur ces gestes philosophiques kantien, évoqués alors en introduction. Désormais, nous pouvons ouvrir la dernière porte de ce mémoire, à travers ces questionnements : comment la philosophie kantienne cache-t-elle des gestes philosophiques forts ? Comment celle-ci, et ces gestes, peuvent-ils devenir des matériaux pertinents pour repenser la philosophie contemporaine ainsi que les problèmes de notre société actuelle ?

4.2. La morale kantienne comme outil contemporain

Pour poser cette question de l'actualisation de la pensée kantienne, nous devons évidemment trier le type de réponse que nous cherchons. Tout d'abord, notre propos se limitera aux enjeux théoriques que nous avons abordés, c'est-à-dire sur la philosophie morale présentée dans les *Fondements* et la *Critique de la raison pratique*. Ensuite, nous assumons le fait que cette dernière partie est un parti-pris : il s'agit de sélectionner des éléments pertinents dans la pensée kantienne, mais cette sélection n'est pas complète. Le choix des éléments sélectionnés dépend de ce qui nous a le plus touché et inspiré dans la lecture kantienne.

Comment va s'organiser la partie suivante ? Nous allons développer notre analyse en tentant de répondre à une question (très subjective et orientée philosophiquement) : quelles sont les valeurs que Kant promeut et comment sont-elles compréhensibles encore aujourd'hui ? En quoi pose-t-il certains gestes philosophiques riches et, selon nous, nécessaires au monde contemporain ? Au fond, la question que nous nous posons est de savoir en quoi il est pertinent, en-dehors de l'apport considérable de la philosophie kantienne à l'histoire de la philosophie, d'étudier la philosophie morale de Kant et de la transmettre ? Par la même, nous tenterons de mettre en évidence certaines richesses des figures kantien, controversées depuis ce début de mémoire.

4.2.1. Entre optimisme et rigorisme : une posture philosophique à part entière

Les deux premières valeurs que nous allons mettre en avant sont celles du rigorisme et de l'optimisme, valeurs mises en évidence par sa posture philosophique, son attitude de recherche-même. Le rigorisme est au centre de la méthode kantienne et nous allons montrer comment cette attitude est profondément optimiste, avant de développer d'autant plus cet optimisme.

Qu'est-ce qu'on entend par rigorisme kantien ? La morale kantienne, en recherche d'universalité, cherche à se détacher des inclinations et de l'empirique. Le bonheur est alors

distancié pour construire la morale kantienne³⁸⁶ au point qu'une première lecture (biaisée)³⁸⁷ de la philosophie morale kantienne traduirait cela en impossibilité d'avoir accès au bonheur. En ce sens, certains commentateurs ont parlé de rigorisme kantien³⁸⁸, qui s'apparente à une morale froide dans laquelle le devoir prime sur la possibilité de bonheur. En plus, cette lecture est alimentée par les descriptions du respect qui en font un sentiment de culpabilité, voire de honte. Le sujet kantien ne serait donc que cet homme souffrant, humilié dans son rapport à la morale, jamais à la hauteur des exigences qu'il essaie de se fixer³⁸⁹ ?

En réalité, ce rigorisme constitue avant tout la philosophie kantienne sur un plan méthodique, avant de toucher son application : il s'agit d'une philosophie stricte, développée avec une importante rigueur intellectuelle. Pour Kant, « le manque de précision conceptuelle conduit tout naturellement à une indétermination sur le plan de l'action concrète » et amène un refus de disjonction stricte entre une action moralement bonne et une action mauvaise.³⁹⁰ À l'inverse, Kant est un penseur qui juge la moralité d'une action à la volonté qui la produit, et celle-ci doit être bonne *ou* mauvaise. En ce sens, il s'agit d'un auteur qui ne fait pas de compromis et n'accepte pas les exceptions.

D'un point de vue moral, rappelons que le bonheur n'est pas oublié dans la morale kantienne : Kant reconnaît que le bonheur est le but que tous les êtres raisonnables suivent sans exception, « en raison d'une nécessité dans leur nature »³⁹¹, et même plus : « assurer son propre bonheur est un devoir », puisque sans bonheur, sans être satisfait de son état, toute une

³⁸⁶ En effet, même s'il s'agit d'un concept universel au sens où, basiquement, tous les hommes veulent être heureux, il se particularise dès qu'il est théorisé.

³⁸⁷ En effet, nous avons montré que Kant est conscient qu'un homme qui ne serait pas heureux ne suivrait pas la loi morale et il devient un devoir de participer à la construction du bonheur des autres, même d'un bonheur empirique.

³⁸⁸ « (...) faire de l'eudémonie (...) le principe objectif de la moralité (...), c'est en tout état de cause le chemin qui conduit directement à l'absence de tout principe. Car les mobiles qui interviennent en procédant du bonheur, quand bien même ils entraînent aux mêmes actions que celles qui découlent de purs principes moraux, corrompent et affaiblissent pourtant, en même temps, l'intention morale elle-même, dont la valeur et la dignité consistent précisément en ce que, sans considération de ces mobiles, et même en dépassant toutes les séductions, elle ne manifeste d'obéissance à rien d'autre que la loi. » EISLER R., *op.cit.*, p.930, citant *Ton*, AK VIII, 396

³⁸⁹ Pour rappel, nous avons pointé des extraits dans lesquels Kant lui-même avoue qu'il n'y a pas de preuve tangible d'une exemplification, dans des actes, de la morale, mais que cela ne constitue pas pour autant qu'il ne faille pas la suivre. Dans les *Fondements*, Kant traite le devoir avec sa raison pratique. Autrement dit, il n'a pas été traité comme concept empirique. Il est impossible, par l'expérience, d'indiquer des exemples d'action réalisées par devoir, purement, et non simplement « conformément au devoir », et encore plus, de savoir s'il y a eu un seul cas d'action réalisée par devoir. Est-ce que nous devons pour autant douter de la possibilité de la vertu dans le monde ? Kant répond à cette question en insistant sur la nécessité de faire de la morale un problème de la raison pratique, insistant sur la place des concepts moraux dans l'a priori de la raison (plutôt que de chercher la moralité dans les exemples et la faire perdre toute sa valeur). *FMM*, AK IV, 406-408, pp.77-80

³⁹⁰ PICHÉ C., « Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 71, numéro 2, juin 2015, pp.235-236

³⁹¹ *FMM*, AK IV, 414 p.90

série de besoins sont insatisfaits et amènent à transgresser le devoir.³⁹² La position rigoriste de Kant évolue en même temps qu'il laisse de la place au bonheur.³⁹³

Kant est ce penseur de la mise en chemin et de la persévérance. Si la route est longue, il faut tout de même la prendre, ne pas abandonner à la première difficulté. Si l'appel à la liberté inclut une culpabilité, c'est bien dans l'épreuve de cette culpabilité que je peux commencer à agir comme un être libre.³⁹⁴ Pour le dire autrement :

C'est ce consentement à son inexpugnable petitesse qui permet à l'humain de se mettre en chemin.³⁹⁵ L'être humain n'est jamais à la hauteur de ce qui en même temps ne cesse de retentir en lui.³⁹⁶

La philosophie morale kantienne n'est pas celle d'une culpabilité négative mais d'une culpabilité positive au sens où celle-ci amène de la clairvoyance sur le travail restant vers une moralité appliquée, vers un homme plus libre et autonome, vers une humanité grandie. Il s'agit ici d'optimisme.

Ce rigorisme incite également à ne pas faire de concession, à être le juge incorruptible de ses actes et de toujours accepter pouvoir faire mieux. D'une part, cela amène une richesse en termes d'éthique de poser de l'inconditionnel, ce à quoi on ne peut déroger sous la moindre condition. Ce faisant, cette morale refuse les exceptions : tu dois respecter tout homme, sans condition et sans exception. Une telle mentalité est une force, une ode à l'humanité et la marque d'une exigence sans cesse renouvelée face à l'autre en face de moi (nous y reviendrons). Ensuite, ce rigorisme est avant tout un geste philosophique de « mise en chemin » : Kant a des exigences morales pour lesquelles il garde espoir, parce que ces exigences morales ne sont pas des lubies infondées mais bien des exigences pour permettre à l'homme d'être à la hauteur de sa capacité, celle d'être libre et digne.

Si faire une telle lecture de la philosophie kantienne semble être très, voire trop généreux, cela correspond pourtant bien à la posture de Kant lui-même, comme **penseur de l'optimisme**. Avant de développer en quoi son optimisme consiste, il faut souligner en quoi son optimisme ne consiste pas : il ne s'agit nullement d'une posture naïve et béate sur le monde. Kant est conscient de l'état du monde et du mal présent dans les hommes. C'est en étant conscient de cela qu'il continue son combat : si l'homme a tant de possibilités, il doit les

³⁹² *Ibid.*, AK IV, 399, p.67

³⁹³ RAGOZINSKI J., *op. cit.*, p.241

³⁹⁴ GELY R., *op.cit.*, pp.134-135

³⁹⁵ *Ibid.*, p.136

³⁹⁶ *Ibid.*, p.132

développer. Même si ces textes sont des développements clairs et organisés, nous ne saurons jamais chez lui quelle idée a émergée en premier : est-ce qu'il déduit ce développement de l'homme de son présupposé de cohérence du monde, ou l'inverse ? N'a-t-il pas fait certains choix philosophiques pour au fond arriver à poser certaines fins qui lui tenaient à cœur ? Pour en revenir à son optimisme, il ne s'agit donc pas d'une posture naïve mais d'un choix philosophique : celui d'une cohérence du réel, d'une possibilité de progrès et d'une quête de perfectionnement.³⁹⁷

En réalité, les hommes ne ressentent pas sans raison le fardeau de leur existence, même s'ils en sont eux-mêmes la cause. Je pense que cela s'explique de la sorte : il est entendu que, dans les progrès de l'espèce humaine, ce sont la culture de talents, de l'habileté et du goût (avec sa conséquence, l'abondance) qui précèdent le développement de la moralité. (...) Mais la constitution morale de l'humanité qui boitille toujours à sa suite (...) finira un jour (...) par la rattraper et la dépasser, elle qui dans sa course précipitée, s'égare et trébuche souvent. (...) Cette foi héroïque en la vertu ne semble cependant pas avoir subjectivement d'influence aussi générale et aussi forte sur la conversion des esprits que celle en une terrifiante scène d'ouverture dont on se représente qu'elle précédera les choses dernières.³⁹⁸

Cet extrait témoigne bien de l'élan optimiste kantien : le développement de la moralité est possible par la culture des talents de l'homme. En plus, Kant en parle clairement comme d'une « foi en la vertu ». La scène d'ouverture dont il parle, c'est la perspective d'une descente aux enfers le jour de la fin du monde. Nous devons comprendre cet extrait de la sorte : une foi en la vertu ne possède pas une force de conversion idéologique aussi forte qu'une croyance en la fin du monde. La peur semble avoir plus de force que l'espoir, et cela a une influence sur le monde. Pour Kant, la représentation que nous nous faisons du monde le détermine en partie. Dans le même sens, il n'y a qu'une conception optimiste du monde qui permettra de le changer. A l'inverse, comme une prophétie autoréalisatrice, si nous pensons que l'advenue de la moralité n'a aucune chance d'arriver, nous ne faisons rien pour y arriver et elle n'advient point. La posture optimiste n'est pas une façon de nier la réalité mais devient une réelle possibilité de changer le réel. La conviction est condition de possibilité de l'effectivité d'un monde meilleur.

Au fond, ce passage ne sert pas tant à louer la position kantienne qu'à en faire un outil de réflexion sur le monde contemporain. Son optimisme n'est pas celui d'une négation du réel : il s'agit de l'assumer, dans ce qu'il a de violent, sans en faire une raison d'arrêter de

³⁹⁷ Certains philosophes, face au même constat de « monde qui va mal » ou de « mal radical » n'ont pas gardé leur optimisme philosophique. Face à l'absence de sens pré-donné par le monde ou par Dieu, certains préféreront faire le choix de construire un système moral basé sur une théorie de l'absurde et du « non-sens » plutôt que de continuer à en chercher et à en créer.

³⁹⁸ KANT E., *La Fin de toutes choses*, trad., BADOUAL G., Paris, Actes Sud, coll. *Babel*, 1996, pp.16-17

développer ses capacités. Aujourd'hui, face à l'effondrement de notre monde, doit-on s'arrêter parce que la tâche semble insurmontable ? Est-ce que, face à ce qui peut nous humilier et nous rabaisser, nous devons en déduire une incapacité à aller au-delà d'un tel combat ? Ou est-ce au sein de celui-ci que nous pouvons réinventer notre humanité et la « sublimer » vers ce dont elle est réellement capable ? Si certains osent encore questionner la pertinence-même de sauver le monde parce que les exemples de « mauvais » hommes affluent, la pensée kantienne nous encourage à garder la foi dans sa capacité, à un perfectionnement moral et à « être » raisonnable.

4.2.2. Nouveau statut conféré à l'humain : figures kantienne de l'inconditionnel

Cette réflexion sur le statut conféré à l'homme nous offre une transition parfaite vers la deuxième section de cette partie. Toujours dans une quête des valeurs défendues par la pensée kantienne, en vue d'une actualisation, nous allons reprendre certains aspects de ces figures de l'autre.

La première est celle qui touche à l'humain, comme membre de l'Humanité. Ces descriptions ont forcé ses commentateurs à le penser comme un précurseur des droits de l'Homme. Son insistance sur l'autonomie et son postulat de la liberté pour tous, comme socles indémontables de sa philosophie, sont au fond une impulsion vers le premier droit de l'homme : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »³⁹⁹. Kant insiste sur la dignité humaine, liée à cette liberté⁴⁰⁰, imputable à tous, malgré le mal qui traverse l'Humanité. En ce sens, Kant est ce penseur qui refuse de faire des concessions, au niveau du traitement humain. D'ailleurs, en faisant de l'humain une fin, lui conférant une valeur absolue, il pose un nouvel intouchable, pour lequel le respect doit rester inconditionnel.⁴⁰¹

Comment penser une valeur absolue aujourd'hui, alors que notre société ne semble valoriser que les valeurs marchandes ? Que reste-il d'une valeur absolue autour de laquelle

³⁹⁹ ONU, *La Déclaration Universelle des droits de l'homme*, <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>, consulté le 15/08/2022

⁴⁰⁰ Nous faisons la remarque que si la dignité est liée à la liberté, nous pouvons questionner la possibilité de traiter dignement l'homme dans une société où certains sont profondément aliénés. Une lecture actuelle de Kant consisterait à en faire une relecture marxiste intéressante.

⁴⁰¹ De la sorte, en fixant un intouchable, Kant n'a pas pour autant déplacé Dieu pour y mettre l'homme, déifiant ainsi l'humanité. Pour rappel, l'acte de faire de l'homme une valeur absolue répond au besoin de fixer des fins et repose sur une exige d'hétéronomie, pas d'autonomie.

sont liés toute une série de droits inconditionnels ?⁴⁰² Ne reste-t-il donc aucun élément de notre société qui soit irréductible aux jeux de marché ? Ne reste-t-il pas un intouchable, un inconditionnel, censé nous fournir des repères dans nos prises de décision ? Au cœur du geste kantien, il y a une place radicale pour un inaliénable, celui de l'Homme, en tant qu'il peut se perfectionner, jusqu'à atteindre ses idéaux moraux, en tant que société autonome.⁴⁰³

D'ailleurs, grâce à la figure de « autrui comme membre d'une communauté morale », intrinsèquement liée à celle d'autrui sous l'Idée d'Humanité, Kant esquisse une réflexion sur le devenir de notre communauté : reste-t-il encore une place pour une réflexion de cet ordre-là, de l'ordre du développement de l'humanité ? Kant nous invite à une réflexion morale à échelle collective et humaine.⁴⁰⁴

Nous avons également parlé d'une dernière figure, liée au sentiment moral de respect. Cette figure, relevant du face-à-face pourrait sembler à première vue moins actualisable, parce que subjective ou « non-politique ». Pourtant, il y a une richesse propre à cette figure qui fait droit à un face-à-face unique : il est face-à-face pur, pure relation à l'autre. Dans cette rencontre, autrui se donne comme déchirure de l'apparaître, comme cette figure intelligible qui s'incarne, pour qui j'éprouve respect et que je considère comme digne, et de plus, par laquelle je me trouve moi-même mis à nu. En effet, ce face-à-face pense la relation à autrui de manière singulière puisque celui-ci n'est pas médié par du concept, du savoir, de l'identité : il est évènement irréductible aux identités sociales, politiques, raciales, etc., et en ce sens il permet de penser un rapport *immédiat* à autrui où du sens et de l'agir se déterminent indépendamment de toute condition extérieure. De fait, ce face-à-face n'est pas un type de face-à-face parmi d'autres : il conditionne toute relation. En ce sens, il est originaire à toute relation, presque autant que le rapport à soi, que Kant décrit avec plus d'assiduité.

⁴⁰² En effet, nous vivons dans une société méritocrate où règne le mythe de l'homme volontaire capable de traverser les obstacles, qu'ils soient familiaux, sociaux, personnels, au point où tout se mérite et même les droits sociaux sont conditionnés par des accès. A l'inverse, comment repensons-nous un accès inconditionnel aux droits élémentaires : celui de l'accès au logement, à l'éducation, à l'alimentation, etc.

⁴⁰³ Ce questionnement autour de l'inaliénable sera repris par l'histoire plus contemporaine de la philosophie. Placer l'homme en fin plutôt qu'en moyen est une proposition au centre d'une réflexion plus large sur la réification. (Voir HONNETH A., *La Réification, Petit traité de Théorie critique*, trad. de HABER S., Paris, Gallimard, coll. *Nrf extraits*, 1949)

⁴⁰⁴ Cette réflexion se tourne autour d'une communauté, envers laquelle je suis responsable. Cette notion de responsabilité est au cœur de la lecture de Hans Jonas, qui développe cette responsabilité même à l'égard des générations futures.

De plus, la présence de la loi, inscrite dans ce rapport à l'autre, vient réaffirmer un primat de la relation à autrui, au cœur du sujet.⁴⁰⁵ En effet, le sujet kantien appelé par la loi ne sera jamais appelé *seul* : ce sera toujours un appel co-entendu, et ainsi, la réponse que tout sujet y donnera sera conditionnée par l'autre. La présence de la loi morale en moi me lie à l'autre en inscrivant une altérité, au sein du sujet. Si au départ, le rapport à l'autre semblait second dans la moralité kantienne, après le rapport du sujet à lui-même, il passe ici au premier rang. Le rapport à la loi implique une altérité, au sein-même du sujet. Autrui est toujours déjà là.

Enfin, pour clôturer cette ouverture, nous terminerons avec ce point. Lorsque nous avons évoqué le sentiment moral du respect, nous avons insisté sur l'importance d'une perspective éducative de l'arbitre à ce sentiment. Sa vision optimiste transparaît dans sa vision de l'éducation : il n'encourage pas à éduquer les enfants pour s'adapter au monde tel qu'il est mais pour participer à construire le monde tel qu'il devrait être.

Voici un principe de l'art d'éduquer que les auteurs de projets pédagogiques, en particulier, devraient avoir toujours présent à leurs yeux : que jamais l'éducation des enfants ne se fasse en fonction du seul état présent, mais aussi du possible meilleur état à venir de l'humanité, c'est-à-dire de l'Idée d'humanité et de l'ensemble de sa destination. C'est là un principe de grande importance. Les parents élèvent communément leurs enfants dans le seul dessein qu'ils s'adaptent au monde présent, fût-il corrompu. Or, ils devraient les éduquer pour que naisse un meilleur état futur.⁴⁰⁶

Au fond, à quelles valeurs Kant éduque-t-il ? Nous l'avons vu : à la rigueur, à la détermination, au courage, au développement intellectuel, à l'esprit critique, à la pensée collective, à la liberté, au respect, à la fraternité à échelle mondiale, à l'espoir, et bien plus encore. Les commentaires de sa philosophie ont donc encore beaucoup à nous apprendre.

⁴⁰⁵ Kant a la particularité d'ancrer cette conscience de la loi dans ce rapport à l'autre, comme conscience commune de la loi, là où Levinas opère une médiation divine par le « Tu ne me tueras point ».

⁴⁰⁶ KANT E., *Propos de pédagogie*, introduction, Ak. IX, 447 ; trad. de JALABERT P., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. III, 1986, p. 1155.

Bibliographie :

Œuvres kantiennes :

A) Œuvres en Allemand :

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preukischen Akademie der Wissenschaften Publication, Berlin, G. Reimer puis W. De Gruyter, 1910-1983, 33 vol. III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XX

B) Œuvres en Français :

KANT E., *Critique de la raison pratique*, dir. ALQUIÉ F., trad. FERRY L., et WISMANN H., Paris, Gallimard, coll., Folio Essais, 1985

KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. de RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 2006

KANT E., *Critique de la faculté de juger*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 2000

KANT E., *La Fin de toutes choses*, trad., BADOUAL G., Paris, Actes Sud, coll. *Babel*, 1996

KANT E., *La Religion comprise dans les limites de la seule raison, Première Partie. De l'habitation du mauvais principe à côté du bon principe, ou Sur le mal radical dans la nature humaine*, trad. de J-P FUSSLER, Paris, GF Flammarion, 2019

KANT E., *Métaphysique des Mœurs I, Fondation de la métaphysique des Mœurs, Introduction à la Métaphysique des Mœurs*, trad. RENAUT A., GF Flammarion, Paris, 1994

KANT E., *Métaphysique des Mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 1994

KANT E., *Propos de pédagogie*, introduction, Ak. IX, 447 ; trad. de JALABERT P., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. III, 1986, p. 1155.

KANT E., *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, trad. de GUILLERMIT L., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968

Littérature secondaire sur Kant :

A) Livres :

DE GRAMONT J., *L'Appel de la loi*, Louvain, Peeters, Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2014

EISLER R., *Kant-Lexikon, I*, trad. BALMES A-D et OSMO P., Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 1994

EISLER R., *Kant-Lexikon, II*, trad. BALMES A-D et OSMO P., Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 1994

RAGOZINSKI J., *Le don de la loi : Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, PUF, 1999

B) Articles :

ALQUIE F., « Présentation de la Critique de la raison pratique », dans KANT E., *Critique de la raison pratique*, Paris, Folio Essais, 1985

DE BRIEY L., « Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique », dans *Philosophiques*, Volume 32, numéro 2, automne 2005

GRAPOTTE S., « Le problème de l'application morale », dans *Kant La raison pratique, Concepts et héritages*, Paris, Librairies Vrin, 2015

KABORE B., « Le formalisme est un humanisme », dans *Kant-Studien*, n°92, Janvier 2001, pp.350-358

MUGLIONI J-M, « La découverte kantienne du respect », dans *Association Le Lisible et l'illisible*, Le Philosophoire, 2008/2, n°30, pp89-109

PICHÉ C., « *Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical* », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 71, numéro 2, juin 2015

REBOUL O, « La dignité humaine chez Kant », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin 1970, 75e Année, No. 2, pp. 189-217

RENAUT A., « Présentation de la Fondation de la Métaphysique des Mœurs », dans KANT E., *Métaphysique des Mœurs I, Fondation de la métaphysique des Mœurs, Introduction à la Métaphysique des Mœurs*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 1994

THEIS R., « Respect de la loi, respect de la personne : Kant », dans *Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*, OpenEdition Journals, 11, 2003

Autres références :

A) *Livres*

FICHTE G., *La Destination de l'homme*, trad. de Jean-Christophe Goddard, Paris, Flammarion, 1995

FISHBACH F., *Fichte et Hegel, La reconnaissance*, Paris, PUF, coll. *Philosophies*, 1999

HONNETH A., *La Réification, Petit traité de Théorie critique*, trad. de HABER S., Paris, Gallimard, coll. *Nrf extraits*, 1949

LEVINAS E., *Totalité et infini*, Livre de Poche, coll. *Biblio Essais*, Paris, 1996

SARTRE J-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 598

B) *Articles*

LEVINAS E. et GUWY F., « L'asymétrie du visage », dans *Cités*, n°25, 2006, p.118

RADRIZZANI Ives, « Le fondement de la communauté humaine chez Fichte », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1987, Vol. 119 n°2, pp195-216

MERCIER Daniel, *Liberté et responsabilité : quelles relations ?*, <https://www.cafephilosophia.fr/sujets/liberte-et-responsabilite-queelles-relations/>, (consulté le 14/08/2022)

C) *Cours universitaires*

DUBOUCLEZ O., *Cours d'« Analyse critique d'un ouvrage philosophique II »*, ULiège, 2019-2020

GELY R., *Cours de Philosophie morale, Vol. 1*, Université Saint-Louis, 2018, pp.93-175

Table des matières

Partie 1. Au fondement de la morale kantienne : la liberté	4
1.1. Le fondement de la morale kantienne : la liberté au cœur du sujet	4
1.1.1. Formalisme kantien : généralités.....	8
1.1.2. Agir par devoir ? Le devoir comme forme de l’agir	11
1.1.3. Formalisme et déterminisme : la liberté comme causalité libre.....	13
1.2. Statut de la liberté : « un improuvable fait de la raison » ?	14
1.2.1. De l’inconnaissabilité et improuvabilité de la liberté à la liberté comme postulat	14
1.2.2. Liberté comme fait de la raison et conscience du devoir (autonomie).....	17
1.3. Conclusion de cette partie sur la liberté et critique de celle-ci	20
1.4. Critique de l’idéalisme transcendantal kantien.....	21
Partie 2 : plusieurs figures de l’« autre » - figures intelligibles	25
2.1. Autrui comme alter ego : un sujet rationnel, comme « moi »	25
2.2. Autrui comme « sous l’Idée d’Humanité »	30
2.2.1. Une séparation entre Humanité intelligible et humanité phénoménale/sensible	30
2.2.2. Découverte de la « fin » comme principe d’autodétermination	35
2.3. Autrui comme membre d’une communauté morale	40
2.4. Conclusion de ces chapitres :	51
Partie 3 : Autrui qui me fait face	53
Introduction. Comment Kant laisse-t-il place jusqu’ici à une forme empirique d’autrui?...	53
3.1. Autrui que je respecte	58
3.1.1. Phénoménologie de la loi morale :	59
3.1.2. Le respect : un sentiment rationnel.....	67
3.1.3. Autrui que je respecte :	74
3.2. L’autrui du sens commun	82
3.3. Conclusion de la partie 3	86

Partie 4 : Conclusion et ouverture	87
4.1. Conclusion générale	87
4.2. La morale kantienne comme outil contemporain	90
4.2.1. Entre optimisme et rigorisme : une posture philosophique à part entière	90
4.2.2. Nouveau statut conféré à l'humain : figures kantiennes de l'inconditionnel	94
Bibliographie :	97
Œuvres kantiennes :	97
A) Œuvres en Allemand :	97
B) Œuvres en Français :	97
Littérature secondaire sur Kant :	98
A) Livres :	98
B) Articles :	98
Autres références :	99
A) Livres	99
B) Articles	99
C) Cours universitaires	99
Table des matières	100