



HAL
open science

Liberté et universalité dans la philosophie de Kant

Rodrigue Makaya Makaya

► **To cite this version:**

Rodrigue Makaya Makaya. Liberté et universalité dans la philosophie de Kant. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2014. Français. NNT : 2014MON30084 . tel-01170998

HAL Id: tel-01170998

<https://theses.hal.science/tel-01170998>

Submitted on 2 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par **L'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER III**

Préparée au sein de l'école doctorale Langues, Littératures,
Cultures, Civilisations ED 58
et de l'unité de recherche CRISES

Spécialité : **PHILOSOPHIE**

Présentée par **MAKAYA MAKAYA Rodrigue**

TITRE DE LA THESE
LIBERTÉ ET UNIVERSALITÉ DANS LA
PHILOSOPHIE DE KANT

Soutenue le 12 JUILLET 2014 devant le jury composé de

M. Luc VINCENTI, Professeur (Université Montpellier III),	Directeur de thèse
M. Jean-Louis LABUSSIÈRE, Professeur (Université Montpellier III),	Membre
Mme. Isabel PARIENTE-BUTTERLIN, Professeur (Université de Provence)	Rapporteur
M. Christian BONNET, Professeur (Université Paris I Panthéon-Sorbonne),	Rapporteur

Résumé

La liberté et l'universalité sont des critères de la moralité fondés en raison et qui n'admettent rien de relatif. Dans cette étude, nous soupçonnons le relativisme d'être à l'origine de la crise morale d'aujourd'hui. Ensuite, parce que ce courant de pensée soulève un doute sur l'unité de la raison, et donc de la liberté et de l'universalité pour le genre humain. Pour cela, nous voulons opposer au relativisme la philosophie kantienne, laquelle pose la liberté et l'universalité comme étant deux concepts fondamentaux dans la conception kantienne de la moralité, atemporels et dépassant le champ de toute expérience. De fait, nous comprenons mieux l'effort de Kant qui consiste à poser l'autonomie de la volonté comme le principe unique et universel de la morale (pour le genre humain) et à désapprouver toutes les doctrines morales qui sont fondées par exemple sur la culture, la religion ou le bonheur personnel. Avec Kant, on ne peut donc dériver la morale de tout cela.

Mots-clefs : Autonomie, Liberté, Morale, Multiculturalisme, Raison, Relativisme, Universalité, Universalisme.

Summary

Liberty and universality are criteria of morality ; they are grounded in reason and admit nothing relative. In this study, relativism is put into question as being at the origin of today's moral crisis. More to the point, this school of thought raises a doubt about the unity of reason, and therefore the liberty and universality for mankind. In this perspective, the thesis confronts relativism to the Kantian philosophy, which puts forward the concepts of 'freedom' and 'universality' as fundamental in understanding morality that is timeless and goes beyond the scope of any experience. In fact, we understand better Kant's premise which consists in putting forward the principle of party autonomy as the unique and universal criteria of morality (to mankind) and in disapproving all moral doctrines which are based, for example, on culture, religion or personal happiness. From a Kantian point of view, one cannot derive morality from the latters.

Keywords : Independence, Liberty, Morality, Multiculturalism, Reason, Relativism, Universality, Universalism.

Sommaire

Remerciements	2
Dédicaces.....	4
Introduction générale.....	5
Première Partie	19
Chapitre 1. La raison kantienne et la visée universelle	31
Chapitre 2. Du relativisme au désenchantement de l'universalisme.....	56
Chapitre 3 : Le défi adressé à l'universalisme moral	85
Chapitre 4. De la théorie à la pratique en morale : « Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » ?	114
Deuxième partie	144
Chapitre 5. L'éducation du genre humain comme enjeu de sa liberté	152
Chapitre 6. La liberté et l'universalité réalisées dans le monde du droit et du cosmopolitisme	177
Chapitre 7. La religion, la paix et la raisonnable : l'épreuve des croyants	212
Conclusion générale	240
Bibliographie	255
Index	263
Table des matières	276

Remerciements

J'ai une joie immense aujourd'hui, en défendant publiquement ce travail, d'exprimer toute ma gratitude et mon infinie reconnaissance à Monsieur le Professeur Luc Vincenti, pour avoir accepté de diriger ce travail. Il ne serait pas arrivé à son terme sans la confiance qu'il m'a accordé, sans son implication active, sans ses conseils et ses orientations laborieuses qui ont nourri ce travail. De même que ses remarques et ses suggestions très rigoureuses ont manifestement orienté notre recherche de façon décisive sur « le chemin de Kant ».

Je manifeste également toute ma reconnaissance et ma grande admiration à Monsieur le Professeur Jean-Claude Bourdin qui a commencé à diriger ce travail avant d'aller en retraite. Je lui suis très reconnaissant de m'avoir confié à Monsieur le Professeur Luc Vincenti. Je n'oublie pas ses encouragements chaleureux depuis l'Uruguay, son estime et son vœu de voir aboutir ce projet.

Ma reconnaissance à l'Université Montpellier III et l'Ecole Doctorale (langues, littératures, cultures, civilisations) pour avoir bien voulu m'accepter au sein de leurs prestigieux laboratoires. Je n'oublie pas aussi l'Université de Poitiers et la MSHS (maison des sciences de l'homme et de la société) pour m'avoir offert tout le soutien pédagogique dans les débuts et la fin de cette thèse. Je pense à l'Université du Gabon pour m'avoir offert l'opportunité de poursuivre un troisième cycle en philosophie.

J'exprime ma vive gratitude à ma compagne Laëtitia Mesreves Nkodia, celle qui, à mes côtés, a vécu l'angoisse durant toutes ces années de recherche. Merci pour sa patience, pour son amour pour ce travail et pour avoir su occuper ma place auprès des enfants quand je n'étais pas là. En espérant qu'aujourd'hui « nous rendra demain » en mieux.

J'exprime également ma gratitude à mon cadet Rodrigue Nyama pour son soutien moral et matériel durant ces dernières années de thèses. Depuis le Gabon, il a toujours su être présent. Je pense aussi au Professeur Léon Mbou Yembi pour ses encouragements.

Je pense à Monsieur Martin Jean, un ami fiable sur qui j'ai toujours su compter durant ces années de thèses et qui n'a jamais ménagé d'efforts pour me soutenir. Profonde gratitude aussi au Docteur Ekoué Angelo, mon rigoureux lecteur, un ami très précieux et attentif. Je

n'oublie pas d'autres qui m'ont soutenu durant mon séjour poitevin : je pense notamment à Nina Koumba Moubeyi, Acco James, Antoine Mapangou.

J'ai une pensée pour mes parents restés au Gabon, mes frères et sœurs, sans oublier mes enfants qui ont su se montrer présents et surtout patients. J'ai une pensée particulière pour la famille Mapaga et pour les sacrifices consentis durant mon absence.

Que toutes les personnes qui m'ont soutenu, reçoivent ici la plus belle part de l'émotion de ce grand jour.

Dédicaces

A mes enfants,

MAKAYA MAKAYA Lévia Roldana, MAKAYA Rodrigue Jorda, MAKAYA
MAKAYA Daniel : « entendez la voix de la raison, suivez la voie de la raison, soyez
raisonnables ! ». Après moi, lisez Kant !

Introduction générale

Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre ; siècle qui ne se laisse pas davantage amuser par une apparence de savoir ; à l'encontre de tout « indifférentisme », il s'agit d'une mise en demeure adressée à la raison de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal¹.

Considérations théoriques : la philosophie kantienne face au problème du relativisme

Ce travail est intitulé Liberté et Universalité dans la Philosophie de Kant. Pourquoi avoir choisi ce couple conceptuel dans le corpus kantien ? La nécessité sera suffisamment indiquée à travers la réflexion que nous nous proposons de mener dans cette présente étude non pas simplement pour déterminer la place de ces deux notions ou leur cohérence dans le corpus kantien, mais précisément, pour faire ressortir leur actualité en les interrogeant dans un débat que soulève le relativisme. Pourquoi viser le relativisme ? D'abord parce que nous le soupçonnons d'être à l'origine d'une crise de la morale aujourd'hui. Ensuite, parce que ce courant de pensée soulève un doute sur l'unité de la raison et donc de la liberté et de l'universalité. Enfin, en tentant de repousser le relativisme, nous pourrions espérer que notre siècle, soit le siècle véritable du règne de la liberté et de l'universalité pour le genre humain. C'est pourquoi ce débat doit avoir lieu, car le kantisme ne peut demeurer « indifférent » face à ce qui apparaît comme « une apparence de savoir » ; pour que notre siècle ne soit pas, au mieux, celui qui voit s'accroître dans l'histoire de la pensée, une crise de la morale. Pour cela, nous voulons opposer au relativisme la philosophie kantienne, laquelle pose la liberté et l'universalité comme étant deux concepts fondamentaux dans la conception kantienne de la moralité, atemporels et dépassant le champ de toute expérience.

La liberté et l'universalité sont les critères de la moralité fondés en raison et qui n'admettent rien de relatif. En effet, nous comprendrons mieux l'effort de Kant qui consiste à poser l'autonomie de la volonté comme le principe unique et universel de la morale (pour le

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Préface et note, AK IV 9. Pl. pp. 727-728.

genre humain) et à désapprouver toutes les doctrines morales qui sont fondées par exemple sur la culture, la religion ou le bonheur personnel. Avec Kant, on ne peut dériver la morale de tout cela. Pourquoi ? Parce qu'en morale la raison (entendons la raison pratique) n'admet rien de subjectif ou de particulier, au sens où en morale, la raison ne vise que l'universel. Car :

Le fondement de toute législation pratique réside objectivement dans la règle et dans la forme de l'universalité, qui la rend capable (d'après le premier principe) d'être une loi (qu'on peut dire à la rigueur une loi de la *nature*), tandis que subjectivement c'est dans la fin qu'il réside ; or le sujet de toutes les fins, c'est chaque être raisonnable, comme fin en soi (d'après le second principe) ; de là résulte maintenant le troisième principe pratique de la volonté, comme condition suprême de son accord avec la raison pratique universelle, à savoir, l'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle².

Les termes en italique indiquent clairement que la volonté humaine est une volonté soumise à la loi morale et qu'elle est « elle même l'auteur de cette loi » : d'où l'idée d'autonomie. Autrement dit, l'homme raisonnable n'est véritablement libre que lorsque sa volonté institue (formellement) une législation universelle. Or, nous dit Kant, cette loi est strictement objective et ne peut pas nous être imposée du dehors, dans la mesure où la volonté doit être comprise comme la faculté de *se déterminer à agir conformément à la représentation de certaines lois*. Or une pareille faculté ne se rencontre que dans les êtres raisonnables. Mais quel rôle jouerait alors la raison dans la détermination de notre volonté ? Dire quel est ce rôle est un enjeu majeur de notre tâche. C'est précisément à la lumière de ce rôle de la raison kantienne qu'il nous sera possible d'établir le rapport qui existe entre liberté et universalité d'une part, et d'autre part de considérer ce couple conceptuel comme étant la clé de voûte d'un système moral qui transcende tout « régionalisme ». Au fond, il s'agit pour nous de postuler que la liberté et l'universalité appartiennent à un monde, le monde de la raison, un monde qui ne peut être relativisé, parce que la raison produit son propre monde, elle n'est pas

² Kant, *Fondemens de la métaphysique des mœurs*, II^e section, AK IV 431. Pl. p. 297. Cf. également la note de la même page terminant le passage cité : « on voit ainsi comment l'idée de l'être raisonnable conçue comme fin en soi permet de parvenir à l'idée d'autonomie. Il est clair que si la loi morale, qui demeure strictement objective, était imposée du dehors à l'homme, celui-ci ne pourrait plus être considéré comme une fin en soi. Il faut donc affirmer à la fois que la volonté humaine est soumise à la loi, et qu'elle est l'auteur de cette loi. Cette découverte de l'autonomie de la volonté sera considérée par Kant comme sa découverte la plus importante dans le domaine moral. C'est par l'usage de cette notion que les problèmes essentiels qui se posent au philosophe voulant fonder une métaphysique des mœurs seront résolus. Dès maintenant, la notion d'autonomie permet de conférer aux hommes la dignité de « personnes » et de les distinguer des simples « choses » ».

produite par autre chose qu'elle-même. En d'autres termes, notre démarche consiste à décliner d'abord la raison dont découlent les concepts mis en jeu dans notre étude : puisque nous prétendons que la liberté et l'universalité sont fondées en raison. C'est ensuite que nous dirons l'intérêt et la nécessité de ces concepts dans l'élaboration d'un monde moral. Une fois cette réflexion menée, nous pourrons enfin dire au nom de quoi tout n'est pas permis en morale.

a. Pouvoir et fondation de la raison

En théorie la raison ne trouve pas de *satisfaction* dans l'expérience selon Kant. Mais en pratique, c'est-à-dire en morale, elle a une fonction architectonique par rapport à d'autres facultés de connaître. L'introduction à la *Critique de la faculté de juger* revient précisément sur ce point. Des trois facultés de connaître, la faculté de juger, l'entendement, la raison, cette dernière est la seule qui légifère dans le domaine pratique. Le domaine³ pratique est le domaine propre de la raison, c'est-à-dire « la partie du terrain où la détermination des objets n'est plus seulement possible ou réelle, mais nécessaire »⁴, voire impérative. Kant rappelle d'ailleurs à ce sujet que toute notre faculté de connaître a deux domaines où la raison légifère *a priori* : celui des concepts de la nature et celui du concept de la liberté. Il déduit même la division de la philosophie, conformément à cette faculté, en philosophie théorique et en philosophie pratique⁵. Ainsi, écrit-il, « la législation par concept de la nature se fait au moyen de l'entendement, et elle est théorique. La législation par concept de la liberté se fait au moyen de la raison, et elle est simplement pratique »⁶. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Kant lorsqu'il affirme que « c'est seulement dans la pratique que la raison peut être légiférante »⁷. Ce qui revient à dire que la raison, en dehors du domaine pratique ne peut en aucune manière produire de nécessité, ni rien déterminer *a priori*, privant ainsi la raison du statut du « pouvoir supérieur de connaître »⁸. D'après ce qui précède, nous partageons le propos de Luc Vincenti qui suppose qu'il résulte une double conséquence, à savoir que seule la raison à la fois « peut déterminer *a priori* ma volonté, et que la raison ne peut produire de

³Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction II, « Du domaine de la philosophie en général, AK V 174. Mieux, Kant établit une distinction entre champ, territoire et domaine, celui-ci étant « la partie du terrain sur laquelle les concepts sont légiférants ».

⁴Luc Vincenti, *Emanuel Kant La philosophie pratique*, Paris, Ellipse, 2007, p. 21.

⁵Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, AK V 174. Pl. p.927.

⁶*Ibid.*, AK V 174. Pl. p.928.

⁷*Ibid.*, AK V 174. Pl. p.928.

⁸Cf. Première introduction à la *Critique de la faculté de juger*, XI AK XX 245.

nécessité en dehors de cette détermination *a priori* de ma volonté»⁹. Bien sûr, nous remarquerons au passage que l'usage de la raison n'est pas seulement réservé au domaine pratique. Il y a bien un usage de la raison dans le domaine théorique. Sauf que dans ce dernier par exemple, l'usage de la raison est régulateur, dans la mesure où la raison ne peut agir qu'en étant subordonnée à l'entendement, si l'on veut demeurer dans les limites de la connaissance.

Maintenant, il convient d'admettre que le domaine pratique est un domaine non sensible, non empirique et non conditionné dès lors que la raison « n'examine ses objets que d'après des idées »¹⁰, c'est-à-dire que son exercice dépasse le cadre de l'expérience. La raison est pour cela donc distincte de l'entendement qui lui est, par contre, la source de l'expérience selon sa forme. Autrement dit, la raison est ici supposée comme « faculté intelligible » et ne peut à ce titre être soumise à la forme du temps. Ce qui signifie que sa causalité ne peut aucunement prendre sa source dans le temps. C'est donc pour cela qu'il n'y a pas de succession temporelle se produisant dans la raison. En effet, elle a une causalité propre par liberté se manifestant dans le devoir¹¹ comme nous le verrons. Pour établir le pouvoir et la fondation de la raison, Kant, toujours dans « l'*Eclaircissement* » de la *Critique* de la raison pure, indique clairement que la raison ne cède devant rien qui soit temporel et qui ne soit pas elle. A ce sujet il écrit :

Que ce soit un objet de la simple sensibilité (l'agréable), ou même un objet de la raison pure (le bien), la raison ne cède point au motif qui est donné empiriquement, et elle ne suit pas l'ordre des choses, telles qu'elles se présentent dans le phénomène ; mais elle se crée avec une entière spontanéité un ordre propre suivant des idées auxquelles elle va jusqu'à proclamer nécessaires des actions qui, pourtant, ne sont pas arrivées et qui peut-être n'arriveront, mais elle suppose néanmoins de toutes ses actions qu'elle peut avoir de la causalité à leur égard, car sans cela elle n'attendrait pas de ses idées des effets dans l'expérience¹².

La mention de la spontanéité de la raison, signifie qu'elle ne s'inscrit pas dans le temps. Et si elle ne s'inscrit pas dans le temps, c'est parce que justement elle n'est pas causée par quelque chose d'antérieur, c'est-à-dire qu'elle ne tire ni son objet ni ses principes de la

⁹ Luc Vincenti, *Emanuel Kant La philosophie pratique, op. cit.*, p. 21-22.

¹⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, 2L, 2C, Eclaircissement, AK III 371. Pl. p. 1178.

¹¹ *Ibid.*, p. 1178.

¹² *Ibid.*, AK III 371. Pl. p. 1179.

sensibilité. La spontanéité est quelque chose qui apparaît sans cause. C'est surtout la faculté de commencer **par soi** une série de phénomènes. Mais cette chose qui apparaît sans cause, est elle-même une cause, c'est-à-dire une cause qui se fonde soi-même (il s'agit ici plus que de la simple spontanéité) . Au fond, il s'agit pour Kant de montrer que la raison a un pouvoir (une causalité), une influence sur des actions qui peuvent arriver ou ne pas arriver dans ce monde. Ce qui est caractéristique ici, c'est l'indépendance de la raison. Cette indépendance vient du fait qu'elle n'est ni soumise à la forme du temps ni à l'ordre des événements. L'indépendance de la raison confère à cette faculté supérieure de connaître une *souveraineté* et une supériorité dans le domaine pratique, domaine que ne peuvent pénétrer d'autres facultés comme l'entendement et la sensibilité par exemple. La troisième section des *Fondements* revient justement sur cette *souveraineté* de la raison : son indépendance ou même sa liberté : « la raison manifeste dans ce que l'on appelle les Idées une spontanéité si pure, qu'elle s'élève par là bien au-dessus de ce que la sensibilité peut lui fournir, et manifeste sa principale fonction en distinguant l'un et l'autre le monde sensible et le monde intelligible et en assignant par là à l'entendement ses limites »¹³. Dès lors, Kant déduira logiquement que l'être raisonnable doit :

En tant qu'intelligence (...), se regarder comme appartenant, non au monde sensible, mais au monde intelligible ; il a donc deux points de vue d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois de l'exercice de ses facultés, par suite de ses actions ; d'un côté, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis aux lois de la nature (hétéronomie) ; de l'autre côté, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, qui ne sont pas empiriques, mais fondées uniquement dans la raison¹⁴.

Comme faisant partie du monde intelligible en tant qu'être raisonnable, à ce titre, dit Kant, « l'homme ne peut concevoir la causalité de sa volonté propre que sous l'idée de liberté ; car l'indépendance à l'égard des causes déterminantes du monde sensible (...), c'est la liberté »¹⁵. Or poursuit-il, à « l'idée de la liberté est indissolublement lié le concept de l'autonomie, à celui de principe universel de la moralité, qui idéalement sert de fondement à toutes les actions des êtres *raisonnables* »¹⁶. C'est pour cette raison que nous déduisons, en

¹³ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, troisième section, AK IV 453. Pl. p. 325.

¹⁴ *Ibid.*, AK IV 453. Pl. p. 325.

¹⁵ *Ibid.*, AK IV 453. Pl. p. 325.

¹⁶ *Ibid.*, AK IV 453. Pl. p. 325.

suivant Kant, que la liberté est raison. Si dans les *Fondements* il est question pour Kant d'une entreprise critique des fondements de la morale, c'est dans la seconde *Critique* que la philosophie kantienne connaît en morale son épilogue avec la découverte des principes à appliquer pour toute personne, principes sur lesquels il va faire reposer la moralité. Ainsi, la raison est la faculté des principes¹⁷ (pratiques) donnés par notre propre raison. Lesquels principes sont (en quelque sorte) pour la détermination de la volonté humaine comme des poteaux, des boussoles ; tels qu'ils sont présentés dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*. Et se sont ces principes qui servent de boussoles, de repères, à la volonté humaine. Car, éduquer à la moralité consiste d'abord à discerner la pureté du principe.

C'est ainsi alors que la personne découvre la loi morale en elle comme « fait de la raison ». Cette expression peut nous étonner. De quel fait s'agit-il ? A l'évidence il ne s'agit pas d'un fait du monde naturel, d'un fait empirique, mais de ce qu'on pourrait appeler l'expérience de la raison pure. Précisément selon Kant, nous avons, à travers ce fait, une vérification de la raison pure. Mieux, la loi morale n'est pas « un fait empirique, mais uniquement le fait de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législatrice »¹⁸, c'est-à-dire « un fait » qui a le pouvoir de légiférer *a priori*, et de manière universelle. Parler de « fait » signifie que la raison n'est pas déduite de quelque chose d'antérieur qui la déterminerait. Elle est originaire, le fait originaire. C'est une législation première qui fonde la moralité. De ce point de vue, la loi morale en tant que telle, possède une validité universelle, dans la mesure où l'impératif catégorique exige fermement une volonté et une action universellement valable. L'universalité en ce sens, désigne ce qui s'adresse non pas à certaines personnes, mais à toutes les personnes. Mieux, la nécessité de l'universalité de la loi se justifie dans la mesure où la loi est une règle qui s'impose aux comportements extérieurs des hommes en tant qu'êtres raisonnables, et non pas à notre intériorité. Et nous montrerons que l'efficacité de la loi consiste à agir sur nos passions, nos désirs, nos intérêts égoïstes. La liberté humaine, et partant l'unité du genre humain ne peuvent être à la fois pratiques et effectives que dans cette visée de l'universel.

Pour Kant, cette « législation propre de la raison pure et comme telle pratique est la liberté au sens positif »¹⁹, donc autonomie. A partir de là, on comprend mieux pourquoi nous avons

¹⁷ Nous soulignons qu'il y a deux sortes des principes : des principes subjectifs et des principes objectifs. Evidemment, nous faisons allusion ici aux principes objectifs. Nous reviendrons plus loin sur cette distinction.

¹⁸ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 32. Pl. p. 645.

¹⁹ *Ibid.*, AK V 33. Pl. p. 647.

souligné que la volonté autonome s'identifie à la raison pure pratique : la liberté est raison. Ce qui signifie en d'autres termes, comme le remarque Bernard Carnois, que « la raison, qui conçoit la liberté, se reconnaît en elle : le concept de la liberté est le miroir de la raison »²⁰. On constatera, en effet, que la liberté et l'universalité arrivent chez Kant dans la morale par la raison. Nous montrerons que la raison kantienne vise effectivement la liberté et l'universalité, car elle se mire en elles. Elles sont pour elle son « milieu »²¹. Demandons-nous si ces conclusions que Kant tire de la raison humaine ont encore de nos jours une validité? En ce sens, comment faut-il concevoir la morale à partir des fondements kantien pour qu'elle ne devienne pas une chimère? D'autre part, comme nous le verrons, le relativisme et ses résonances contemporaines ont donné à la notion de tolérance une fortune nouvelle. Nous nous demanderons dans quelle mesure les fondements kantien de la morale échappent aux facilités de la tolérance. Plus concrètement, l'universalisme moral n'exclurait-il pas tout jugement fondé soit sur l'histoire, la culture ou la religion par exemple? Pour répondre à cela, nous avons choisi d'interroger d'abord le relativisme que nous considérons comme un véritable problème qui met à rude épreuve l'universalisme moral.

b. L'hypothèque du multiculturalisme

A cette étape de notre étude, notre objectif sera de confronter Kant aux conséquences du relativisme, et ici nous considérons le multiculturalisme comme la forme contemporaine dominante du relativisme. Ce mode de pensée prend pour point de départ le rapport de l'homme à l'histoire et à la politique en se fondant sur la différence communautaire. Il connaît de plus en plus des développements nombreux et riches surtout dans les sociétés nord américaines. Nous assistons d'ailleurs à un essor des thèmes aussi actuels et pertinents que discutables qui n'ont de cesse d'interroger sur la rationalité des normes morales, politiques ou juridiques des sociétés démocratiques, même si les contextes sont parfois complexes.

Face à la doctrine qui établit que les normes morales relèvent exclusivement de la raison pratique, il existe des pensées qui estiment que la nature, la culture, la société, la religion ou d'autres croyances ont une influence directe sur ces normes, plus encore, qu'elles en sont la source. Pour le multiculturalisme, les particularités ne sont pas opposées à

²⁰ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 121.

²¹ Nous insistons sur l'idée selon laquelle la raison baigne dans la liberté et l'universalité. Soulignée par nous.

l'universel, elles en sont une partie. Mais faire partie de l'universel (le genre humain) ce n'est pas la même chose que d'être universaliste. En effet, pour Charles Taylor, le multiculturalisme se fonde sur une politique de la reconnaissance. Reconnaissance des différences identitaires, à la fois de la mienne et celle de l'autre. Que nous dit cette politique ? Elle revendique, entre autres, une reconnaissance égale pour toutes les communautés. Selon elle en effet, nous assistons de plus en plus (sans forcément s'en rendre compte), dans nos sociétés démocratiques, à l'émergence d'un besoin de *reconnaissance* de la spécificité culturelle, besoin exprimé par les membres d'une même société ou des sociétés différentes. Ces revendications aussi *légitimes* soient-elles, se réclament des valeurs morales que contient chaque culture. On peut ainsi se demander quel type de communauté de personnes nous devons « créer et perpétuer à partir de la diversité des hommes que nous sommes »²², et des différences culturelles qui s'observent autour de nous ? Comment répondre efficacement à ces questions ? Doit-on pour cela « forcer » les normes pour justifier la nécessité d'une reconnaissance des différences au nom de la dignité égale des personnes ?

Dans la perspective d'Amy Gutman qui est le prolongement de celle de Charles Taylor, il est question dans la société canadienne par exemple, de chercher à comprendre si le besoin de reconnaissance mutuelle de tous les membres de la société est nécessaire ou non. Elle estime que cette politique de reconnaissance est nécessaire et peut servir de modèle comme étant une politique qui reconnaît la dignité de toutes les personnes ou du moins qui ne la refuse à personne. Manifestement, il s'agit pour Amy Gutman de se demander si notre identité particulière de « Canadiens français ou anglais, d'hommes ou de femmes, Américains d'origine asiatique, africaine ou indienne ; de chrétiens, de juifs ou de musulmans – ne va pas remplacer notre identité plus universelle comme personne digne de respect mutuel, de liberté civile et politique, et de chances de vie décente par la seule vertu de notre humanité et de l'égalité qu'elle implique »²³ ? Cette question de l'auteur en appelle à une autre : « Quelle est l'importance publique de notre identité en tant qu'hommes ou femmes, Américains d'origine africaine, asiatique ou indienne, chrétiens, juifs ou musulman, Canadiens anglais ou français ? Comment reconnaître les identités culturelles distinctes des membres d'une société pluraliste ? »²⁴. Si Amy Gutman peut reconnaître à l'Homme « une identité plus universelle comme personne digne de respect mutuel », pourquoi de ce point de vue vouloir la diluer en

²² Amy Gutmann, Cf., Charles Taylor, *Multiculturalisme Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion, 1997, p9.

²³ Amy Gutman, *op. cit.*, p. 20.

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

cherchant encore chez les hommes (qu'ils soient Américain d'origine africaine, asiatique ou indienne) une identité bien particulière ? Le multiculturalisme, en effet, prétend que dans une communauté démocratique les hommes issus des diverses cultures doivent débattre de ces différences culturelles. Ce débat permettra de mieux comprendre l'autre, de l'accepter et de le respecter comme tel, surtout de saisir « leurs différences » comme ce qui les rapproche lorsque au terme de la discussion chaque membre de la communauté (faisant preuve d'esprit d'ouverture bien sûr) peut changer d'opinion sur l'autre. De la sorte, la politique de la reconnaissance est d'abord perçue comme un besoin des hommes d'être reconnus entre tous et chacun par tous. Ensuite cette politique de reconnaissance est perçue comme un instrument pour préserver les droits fondamentaux des hommes de manière à ce que soit évitées la fragmentation voire l'atomisation qui guetterait chaque communauté politique par exemple. Elle renchérit en affirmant que :

Les sociétés multiculturelles et les communautés qui militent pour la liberté et l'égalité de tous les peuples sont fondées sur le respect mutuel à l'égard des différences intellectuelles, politiques et culturelles raisonnables. Le respect mutuel requiert une bonne volonté répandue et une capacité à énoncer nos désaccords, à les défendre devant ceux avec qui nous ne sommes pas d'accord, à faire la différence entre les désaccords respectables et ceux qui ne le sont pas, et à garder l'esprit ouvert jusqu'à modifier notre opinion en face d'une critique bien argumentée. La promesse morale du multiculturalisme dépend du libre exercice de ces vertus de discussion²⁵.

Autrement dit, la « promesse morale » du multiculturalisme est une promesse qui ne peut être tenue que si les vertus du dialogue triomphent des passions. Une telle « promesse morale », nous la soupçonnons de devenir une morale du compromis, c'est-à-dire une morale fondée sur des concessions des parties en présence au sein d'une communauté. Ainsi, en suivant le multiculturalisme, notre identité qui serait par ce biais moins complexée, moins avilissante, moins déformée, contribuerait à cette promesse morale où l'égalité de dignité serait bien meilleure. La politique de la reconnaissance emporte donc avec elle le contenu d'une société où les cultures différentes essaient de ramener l'altérité sur un plan où ses droits et ses revendications doivent être compris par tous les membres de la communauté. Selon Charles Taylor, « la non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite »²⁶.

Cette politique de la reconnaissance est sans doute la source d'une certaine coexistence et d'ouverture à l'autre. Autrement dit, je construis mon identité dans un rapport et un dialogue avec un autre que moi. C'est de ce rapport et ce rapprochement que va dépendre ma propre identité, donc ma propre reconnaissance. Chez Charles Taylor, la découverte de ma propre « identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres »²⁷. Par ailleurs, dans ces propos qui précèdent, s'affrontent deux conceptions de l'identité que l'on reconnaît très rapidement : une conception que Charles Taylor attribuerait sûrement à Kant, dite « partiellement intérieure », et une autre à Habermas dite dialogique ou « partiellement extérieure ». Mais nous pouvons remarquer en passant, que cette phrase précédente où il s'agit de « dialogue partiellement intérieur » nous paraît étrange sous la plume de Charles Taylor, puisqu'il fait vraisemblablement allusion à Kant. Étrange parce que parler d'un dialogue parfois « intérieur » parfois « extérieur » est déjà une difficulté. Et attribuer une sorte de « dialogue intérieur » à Kant nous paraît improbable d'autant plus qu'il n'en a jamais parlé. Quant au « dialogue extérieur » en référence à Habermas, oui nous le lui concédons.

D'ailleurs, il y a un recours à Kant qu'il appelle même de ses vœux à dépasser, comme étant une exigence des communautés démocratiques. Selon lui, cette exigence est le besoin de reconnaissance devenue une nécessité morale dans des communautés libres et démocratiques. L'idée que nous nous faisons de notre identité doit tenir compte des réalités auxquelles nous sommes confrontés dans nos communautés selon le multiculturalisme. Voilà pourquoi selon Charles Taylor la définition kantienne de l'égalité des hommes fondée sur des principes rationnels doit être, non plus une affaire de simples principes mais de dialogue, voire de reconnaissance. Il reconnaît que pour Kant, « dont l'usage du terme dignité a été l'une des énonciations les plus anciennes et les plus fortes de cette idée, ce qui exigeait le respect en nous était notre statut d'agents rationnels, capables de diriger nos vies selon des principes.

²⁶ Charles Taylor, *Multiculturalisme Différence et Démocratie*, la politique de reconnaissance, Paris, Flammarion, 1997, pp. 41-42.

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

Quelque chose de ce genre a constitué le fondement de nos conceptions sur une dignité égale, bien que sa définition précise puisse avoir changé »²⁸. Et si la définition de la dignité égale a changé, c'est bien parce qu'il y a précisément une prise en compte des réalités décrites par le multiculturalisme. En revanche, pourquoi le multiculturalisme prône-t-il un « déplacement » de l'identité humaine, alors que le genre humain est un et uni ? Par déplacement nous entendons la conception de l'identité construite « intérieurement et extérieurement » comme l'entend le multiculturalisme défendu par Charles Taylor.

Au nom de cette dignité égale, de la politique de reconnaissance et du dialogue interculturel, le multiculturalisme invite chaque individu dans la communauté à présupposer ou à présumer que toutes les cultures ont le droit à la différence, c'est-à-dire le droit d'être reconnue chacune comme telle : la présomption de dignité. La présomption de dignité est ici supposée par Charles Taylor comme le signe d'un esprit d'ouverture qui regarde la culture de l'autre sans préjugés et idées reçues. Refuser à autrui cette présomption de dignité, reviendrait à nier le principe d'égalité et par analogie remettre en question la politique de la dignité égale des personnes. Car d'après Charles Taylor, ce principe de présomption de dignité bousculerait notre conception de l'humain. Tout nouvel échange ou rencontre enrichiraient l'homme « ouvert ». Il affirme à propos :

Cette présomption aiderait à expliquer pourquoi les revendications de multiculturalisme se fondent sur des principes déjà établis des politiques de respect égal. Si le refus de présomption équivaut à un refus d'égalité et si d'importantes conséquences découlent de l'absence de reconnaissance pour l'identité des gens, alors un procès peut être intenté pour insister sur l'universalisation de la présomption comme extension logique de la politique de dignité²⁹ (...). Toutefois, ce que la présomption requiert de nous n'est pas de trancher péremptoirement et de manière inauthentique sur l'égalité de valeur ; mais d'être ouverts à l'étude culturelle comparative, pour déplacer nos horizons vers des mélanges nouveaux³⁰.

Donc, la question de légitimité pratique du multiculturalisme demeure posée, tant qu'elle implique une tension entre les principes universels de la raison et les aspects du relativisme qui mettent l'accent sur la diversité des cultures. Et la tension s'accroît davantage entre la raison et le relativisme lorsque ce dernier se veut universel et non pas

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²⁹ Charles Taylor définit la présomption comme l'extension logique de la politique de dignité.

³⁰ Charles Taylor, *Multiculturalisme Différence et Démocratie*, la politique de reconnaissance, Paris, Flammarion, 1997, pp. 92 - 98.

« universaliste » à proprement parler. Au lieu de demeurer ouvert aux principes de la raison, nous constatons que le relativisme, même dans sa résonance contemporaine, se referme plutôt sur les particularités culturelles. Autrement dit, c'est l'idée d'une dignité humaine universelle ou celle d'une morale universelle pour le genre humain qui est ici réévaluée contre un fondement empirique. En conséquence, pour Charles Taylor comme pour le multiculturalisme en général, ce qu'on appelle l'universel est une « construction » ou le résultat d'une « négociation » entre des différences culturelles, sociales ou religieuses ; « construction » qui repose sur l'égalité de dignité et l'égalité de reconnaissance de ce qui fait les identités des communautés et des personnes. Selon le multiculturalisme, nous ne pouvons pas, dans nos sociétés actuelles, ignorer nos différences et nos particularités dès lors qu'elles contribuent à l'identité des individus et des personnes, et qu'il serait injuste de ne pas les reconnaître, d'autant plus qu'elles représentent la spécificité de chacune des communautés de personnes. De fait, « la promesse morale » du multiculturalisme est une promesse « pragmatique », dans la mesure où le multiculturalisme a une conception très « expérimentale » de sa démarche qui consiste à comprendre comment faire vivre des communautés différentes ensemble.

Or, la conception kantienne de la liberté dépasse toutes ces oppositions et ces particularités culturelles. De même, l'universel chez Kant n'est pas « construit » mais donné, c'est-à-dire commandé par la raison comme nous l'avons indiqué. En clair, la doctrine kantienne de la liberté nous dit des raisons de croire à un universalisme de la morale pour le genre humain.

c. Ambition de la thèse

- Ainsi, notre ambition est de montrer que la conception kantienne de la liberté et de l'universalité constitue une réponse aux tensions soulevées par le relativisme.
- De démontrer que l'universalisme « ouvert » de la raison kantienne est le mieux et à même de relever le défi du relativisme et d'échapper à ses impasses.
- De voir également que la philosophie kantienne n'est pas une spéculation abstraite, mais qu'elle éclaire tous les aspects de l'existence humaine, en partant du corps humain jusqu'aux principes moraux, juridiques et politiques.
- Finalement, de montrer comment selon nous, Kant ne peut être accusé d'avoir développé un jugement particulier, une doctrine particulière, dans la mesure où la

philosophie kantienne développe un universalisme de la liberté qui concerne le genre humain en général.

d. Le plan du travail

Notre présente étude comprend deux parties et sept chapitres. La première, **La crise de l'universalisme moral : enjeux de l'universalisme de la raison kantienne et du relativisme**, montre sur quatre chapitres, comment la raison kantienne répond au défi du relativisme. Notre premier chapitre s'intitule *La raison kantienne et la visée universelle*. Dans celui-ci, nous montrerons que l'universel arrive en morale par la raison, que la liberté est raison. En effet, l'argument principal de ce chapitre consiste à faire valoir que la raison kantienne est la clé de condamnation du relativisme, condamnation possible au nom des principes pratiques. Mieux, nous verrons que comparativement à la raison des empiristes, la raison kantienne est à même de relever le défi du relativisme, dans la mesure où en morale, contrairement à la celle des empiristes, la raison kantienne n'admet aucun élément empirique.

Dans le second chapitre, *Du relativisme au désenchantement de l'universalisme*, nous revenons sur les contenus des thèses relativistes, de Herder jusqu'à Lévi-Strauss. Il sera question, sur ce point, de voir quels principes les relativistes défendent contre l'universalisme moral. Autrement dit, nous verrons comment en affirmant par exemple l'égale dignité des cultures, le relativisme rejette l'universalisme de la morale. De fait, beaucoup des penseurs ont appelé à relativiser les normes morales au nom de la diversité culturelle : d'où la tolérance, laquelle nous jugeons intolérable en morale.

Le troisième chapitre, *Le défi adressé à l'universalisme moral*, revient sur le défi de la communauté des personnes à se « convaincre » de l'universalisme moral, alors que Kant insiste sur la disposition à la moralité, l'unité et la généralité du genre humain. En interrogeant le concept du genre humain chez Kant, nous découvrirons que l'universalisme kantien est « ouvert », c'est-à-dire qu'il intègre et dépasse les oppositions de la diversité culturelle en présupposant l'unité de la raison.

Le quatrième chapitre effectivement, *De la théorie à la pratique en morale*, s'emploie à déterminer l'intérêt pratique de la raison. Nous tentons de montrer que chez Kant, l'autonomie du vouloir est le fondement de la morale, par conséquent, une manifestation de la liberté de l'homme dans la mesure où il est un être raisonnable. Autrement dit, cette spécificité du

kantisme ne saurait être ignorée si nous voulons souligner le caractère universel de la liberté du genre humain.

La seconde partie, **De la liberté kantienne au salut de la morale**, comprend trois chapitres. Le cinquième chapitre qui est le premier de cette partie, traite de *La liberté incarnée dans l'éducation*, donc de l'éducation comme projet en vue d'éduquer le genre humain à la moralité. Nous montrerons que la théorie kantienne de l'éducation participe à une visée unitaire du genre humain, visée qui fait peur de nos jours. Mieux, que l'éducation a un rôle majeur à jouer dans l'espérance d'un monde moral fondé sur des principes de la raison. Ou que le dressage, l'apprentissage et la formation y contribuent fortement.

Le sixième chapitre revient sur une dimension importante de philosophie politique de Kant : *La liberté et l'universalité réalisées dans le monde du droit et du cosmopolitisme*. En effet, il sera question pour nous de voir et de comprendre l'existence et la réalisation de la liberté dans le droit chez Kant, de manière à comprendre pourquoi il insiste sur les lois. Nous verrons aussi comment il est possible d'établir un rapport entre le droit et la moralité. Par ailleurs, nous reviendrons sur la liberté de penser en rapport à l'usage public de la raison, donc son existence effective dans la mesure où chez Kant, il n'est pas toujours évident de maintenir obéissance et liberté côte à côte, surtout avec la liberté de commerce.

Le septième chapitre, *La religion, la paix et la raisonnable : l'épreuve des croyants*, interrogera le texte de la religion pour ressortir sa dimension politique. Nous supposons aussi une sorte de continuité dans l'idée que Kant se fait paix par exemple, dans la mesure où ce texte s'intéresse aux rapports de la religion et de la raison. Au fond, dans sa quête de la paix ou de l'universalisme moral, Kant montre comment une religion raisonnable peut être acceptable par des personnes ayant des croyances distinctes mais appartenant à une communauté des personnes. Une telle réflexion, nous pensons, est raisonnable et ne peut qu'être en faveur de la paix, en même temps, pourquoi pas, un dispositif contre la violence.

Première Partie

La crise de l'universalisme moral : enjeux du relativisme et de l'universalisme

Présentation de la première partie

a. Le problème

L'universalisme moral est-il un mythe ? Avons-nous encore des raisons de croire à la raison kantienne qui vise l'universalisme dans le domaine des normes, des principes ou des jugements moraux ? Faut-il au contraire envisager une raison calcul fondée sur les passions et inspirée de l'empirisme anglais par exemple ? La diversité des manifestations culturelles ou l'individualisme des valeurs, des principes et des croyances inhérentes aux sociétés démocratiques et industrialisées au XXI^e siècle démultiplient les systèmes des normes, fragilise l'universalisme moral. Elle crée ainsi l'impression que leur adoption renvoie à des choix subjectifs, à des systèmes moraux particuliers, relativement fermés sur eux-mêmes, dans la mesure où ces expressions de cultures particulières sont identifiées soit par rapport à leur appartenance à des communautés nationales, soit par rapport à des appartenances religieuses, soit encore par rapport à leur appartenance « raciale ».

L'histoire de l'humanité elle-même conforte l'idée que l'histoire de chaque peuple est avant tout une histoire particulière. La particularité dans ce cas renvoie aux conditions historiques et géographiques, à l'éducation reçue, à la culture, au poids des traditions et à la langue. Elle fournit de la matière au relativisme, lequel défend l'héritage naturel ou culturel qui concourt à la formation de chaque être humain. C'est justement dans cette particularité que le relativisme se reprend universellement.

En effet, dans un monde où les cultures et les traditions sont différentes les unes des autres, il serait bien qu'elles se parlent et échangent, c'est-à-dire qu'il y ait un dialogue entre les cultures comme condition nécessaire à un état pacifique du monde. Une telle entreprise conduit plusieurs courants de pensée, qu'on résume sous le concept de relativisme, à protester, par exemple, contre le dogmatisme d'« une certaine raison », contre les conflits meurtriers au nom de la vérité, comme les conflits religieux ou le colonialisme ou encore contre les phénomènes de négation de la culture des dominés. Cela produit donc une revendication légitime des identités. Le courant relativiste considère par exemple que l'universalisme en soi doit se construire et se penser autour de toutes les particularités. Il prend pour cible l'universalisme et la raison dogmatique. Mais, nous verrons que la raison n'a

de cesse d'interroger les limites de ces particularités pour formuler de façon formelle, impersonnelle et intemporelle, l'universel.

Par exemple, chez les sophistes, les sceptiques grecs, les modernes comme Montaigne, il se trouve dans leurs discussions des courants de pensées qui fragilisent, voire même, détruisent l'idée de « vérité morale » ou de « vérité pratique » ; faisant parfois le lit de l'irrationnel et de l'arbitraire, en laissant souvent croire que toutes les opinions se valent ou qu'il n'y a pas de vérité absolue en matière de normes morales. Tout cela n'est que l'expression d'une crise : une crise de l'universalisme moral causée par le relativisme et la destruction de l'idée de « vérité pratique ». Une crise qui crée des résistances, des oppositions, des conservatismes ou des tentatives de régression, de repli sur soi, sur sa communauté de la part des personnes ou des groupes des personnes, donnant lieu à divers systèmes moraux. De ce fait, comment devant la diversité et la richesse des cultures peut-on sauver l'universel ? En érigeant dans le domaine des normes ou des règles morales le relativisme comme courant de pensée de « référence » pour juger les actions et les conduites des hommes, une doctrine d'après laquelle la conception du mal ou du bien varie selon le temps, les sociétés et les croyances ; le philosophe est en droit de se demander comment édicter les règles justes, comment fonder une morale sur des principes universels contre de telles variations qui nient une certaine vérité pratique. Cette crise de la morale révèle, sans doute, un mal-être profond et persistant qui tend à faire de la moralité une illusion ou une pure chimère de la pensée, oubliant trop souvent l'idée que l'on doit se faire de l'Homme en général, parce que tous les hommes ont une dignité égale, et qu'ils ont une fin commune.

En effet, le relativisme a toujours existé depuis l'antiquité ; de même qu'il est une tendance très polémique. Cette dernière a une influence philosophique, sociale et politique dans la mesure où, elle insiste sur des théories prônant la diversité et l'égale dignité des croyances humaines. Elle favorise en outre le respect de l'autre, le respect des différences (en restreignant à ce premier niveau le respect comme un sentiment qui porte à accorder à quelqu'un de la considération en raison de la valeur qu'on lui reconnaît indépendamment de ses opinions ou de ses convictions), ce qu'il convient d'appeler le « *bon relativisme* ». Hormis cela, il faut bien remarquer qu'il est devenu un courant de pensée dominant de notre temps ; un temps où le recul des croyances, les querelles des civilisations, les crises politiques et économiques à répétitions, laissent libre court à un sentiment diffus d'une perte de sens, voire d'un déclin des valeurs, des normes ou des règles sensées participer à l'unité harmonieuse du monde dans lequel vivent les hommes. Et, comme le remarque justement Raymond Boudon,

le relativisme en « voulant que tout soit opinion et convention arbitraire, favorise la perte des repères et justifie la représentation de la vie sociale et politique comme relevant des rapports de force et en tout cas de la séduction plus que de la persuasion »³¹, mettant ainsi l'accent sur la diversité et l'égalité des croyances et des cultures ; ce qui est vrai empiriquement.

La querelle du relativisme est aujourd'hui un véritable défi pour la philosophie morale. Elle est devenue avec différentes variantes, nous le verrons, « la philosophie » dominante, essentiellement pour tenter de ramener tout au sens et donner un sens à tout, soit au nom de la tolérance, de la diversité ou de l'égalité. Par exemple, pour le relativisme normatif, les noms comme les valeurs sont des conventions culturelles. D'un autre point de vue, selon le relativisme cognitif, il n'y a pas en science, à proprement parler, de connaissances certaines, et il met directement en cause l'accès à la vérité. Une telle approche peut conduire non seulement à une perte des repères intellectuels, mais aussi toute idée que l'on peut avoir de la vérité en science. Or, ce n'est qu'en prenant au sérieux la question du relativisme que l'on peut comprendre dans les faits, les raisons d'une telle crise de la vérité, et à quel besoin humain il répond.

Si nous prenons garde de ne pas juger vite et de nous demander au fond pourquoi dans un tel ou tel autre domaine nous relativisons, nous ne dirons pas, peut-être à tort, que le relativisme sous toutes ses formes n'est pas bon, qu'il ne nous apporte rien de nécessaire ou d'utile, ou encore qu'il n'attache guère aujourd'hui de signification « rationnelle » à l'universalisation des normes ou des principes qu'il prétend défendre. Ce qu'il faut chercher à saisir dans un premier temps, c'est ce qui donne sens au relativisme, c'est-à-dire dans sa tendance à ne plus voir l'irréversibilité de certains principes voire de certains jugements moraux. Est-ce peut-être parce que l'irréversibilité de l'inscription de ces principes ou de ces jugements moraux dans le réel n'est pas garantie ; de telle sorte qu'elle ouvre la voie à une désillusion sur la question de l'universalisme moral? Le relativisme choisit-il « le terrain pratique plutôt que le terrain théorique »³²?

³¹ Raymond Boudon, *Le relativisme*, Collection « Que sais-je ? », Paris, Puf, 2008, p. 5.

³² Nous faisons référence ici au texte de Kant intitulé : *Sur le lieu commun: Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique cela ne vaut point*, afin d'indiquer au lecteur, non pas ici, mais ailleurs, sur quel terrain nous comptons repousser quelques arguments du relativisme. Il n'est pas le seul terrain certes, mais ce texte peut justifier, comme d'autres d'ailleurs, que nous ne citons pas ici, pourquoi le choix kantien de la normativité et de l'universalité (théoriquement) en moral par exemple, est un idéal pour l'homme de faire « comme si » nous étions inconditionnellement liés à cela, plutôt que de s'attacher à une certaine habileté pragmatique (pratiquement) pour pouvoir justifier nos actions par exemple.

Ce qu'affirme le relativisme avec une certaine justesse, ce qu'au fond il n'y a pas d'universel absolu dans la mesure où, selon cette tendance, il n'y a pas de règles ni de principes absolus pouvant servir de fondements indubitables à une morale universelle. Cela est remarquable dans le dialogue des sciences humaines (ou bien des analyses contemporaines se réclamant du relativisme normatif) et qui a comme principal argument, le fait que l'infinie diversité des normes, des règles ou des principes ne peuvent être fondés sur autre chose que sur des conventions culturelles arbitraires différentes les unes des autres. C'est ce que la sociologie explique par exemple comme étant des règles prescriptives qui s'imposent à tout individu au cours du processus de socialisation en mettant l'accent sur les différences plutôt que les ressemblances. Autrement dit, le relativisme met directement en question l'inscription de l'universalisme dans le réel, dans la mesure où les thèses qu'elle défend ou avance sont des faits ou des choses dont l'existence est ou peut être effective. Si le réel est le point de départ et l'aboutissement de toute connaissance, sans doute, c'est une raison, au moins apparente pour le relativiste d'en disposer comme mesure lui permettant de distinguer ce réel de l'illusoire. L'universalisme tel que nous l'entendons, ne pose pas une question de fait, parce que le fait est un état de chose, une réalité extérieure existant en dehors de moi. L'universalisme au sens moral par exemple, s'il ne pose que la question du juste en soi, c'est-à-dire, celle de savoir en quoi nos actions sont fondées ou en quoi elles ont une valeur morale ; c'est parce que justement c'est cela qui est l'objectif plutôt que l'action elle-même, précisant tout de même, que ce qui est valable en théorie peut l'être aussi en pratique.

Ainsi, l'universalisme ne peut apparaître que comme une illusion aux yeux du relativiste. Illusion dans la mesure où pour le relativiste, la rationalité et le fondement des normes ne reçoivent leur effectivité que lorsque des systèmes de pensée ne peuvent qu'être liés à des cultures singulières. Le problème, c'est que ces systèmes de pensées se veulent eux aussi, bien sûr, comme « universels » ; puisqu'étant fondés sur une rationalité évidente. Or, toute raison n'est pas universelle. Dire que ces systèmes sont comme « universels » et fondés en raison, c'est pour nous une manière de tracer les limites entre le fanatisme et le relativisme. Le discours fanatique en ce sens, masque beaucoup plus souvent sous des allégations morales, religieuses ou politiques, la validation de ses propres comportements. Un tel discours peut se manifester en fonction des valeurs reconnues universellement telles que le droit d'exprimer son opinion, la liberté de culte ou de réunion en clivant, en niant ou en ayant des vues qui relèvent purement de la passion. Or, le relativisme s'oppose à cela et en décide autrement, c'est-à-dire comme nous l'avons ci-dessus indiqué.

b. Cadre de discussion

L'une des conséquences de cette mise en question de l'inscription de l'universalisme dans le réel, ne peut que conduire le relativisme à « pluraliser » la raison, à « démocratiser » la morale. Il nous faut, de ce fait, montrer pourquoi le relativisme est une tendance philosophique légitime et comment elle s'y prend. Nous allons dire les raisons qui fondent toute sa légitimité dans l'entreprise qui est la sienne, en se posant comme une alternative à l'absence « supposée » d'un universalisme « réel »³³, c'est-à-dire en l'absence d'une morale universelle. C'est pourquoi le relativisme émet des doutes sur la vérité en matière des normes morales présumées « absolues », ou encore considère l'universalisme moral comme un grand mythe.

Nous allons voir que dans l'histoire de la pensée, beaucoup d'auteurs ont fourni un certain nombre d'arguments et d'exemples au relativisme. On peut associer à cet axe Montaigne. A ce propos, il écrit : « Quelle bonté est-ce que je voyais en crédit, et demain ne *l'estre* plus : et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au-delà ? »³⁴. Cette idée sera reprise par Pascal mot pour mot dans les *Pensées*, plus précisément dans le fragment sur la justice. Sans revenir sur l'objectif des chapitres qui précèdent ce texte où pour Montaigne, le but était d'inciter les catholiques et les protestants à cesser de se massacrer ; ici, il est question beaucoup plus du souhait de les persuader qu'en matière de croyances et de normes morales, il n'y a pas de vérité absolue, mais seulement des coutumes ou des croyances qui varient selon les sociétés humaines, les traditions et les religions. Comme si, en relativisant, l'auteur des *Essais* suppose, ce avec impuissance, qu'il y a chez les êtres humains des difficultés sérieuses à s'unir et à s'entendre autour des mêmes principes et des mêmes normes en matière de morale. La seule possibilité d'obtenir la paix, c'est que chacune des coutumes ou chacune des cultures soient considérées de la même façon que d'autres. Une telle appréciation est « noble », dans la mesure où elle incite à la cohésion sociale et à la paix entre les individus au nom de l'égalité des cultures et des valeurs. Pourquoi ? Parce que nous déduisons que Montaigne montre là

³³ Nous parlons de « l'universalisme réel » pour insister sur le fait que ce que le relativisme met directement en cause, c'est l'idée d'une morale universelle.

³⁴ Montaigne, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. J. Balsamo, M. Magnin, etc., Paris, Gallimard, 2007, p. 616.

que les règles de droit et de justice sont contingentes d'un pays à l'autre. Cela suppose que la morale « à caractère universel », soit d'abord différente (au sens du dépassement) du droit, des religions existantes et des États. Elle se trouve au fond des principes de la raison (précisément selon la raison kantienne) qui est partout et toujours la même. Ce qui revient à dire que les diverses religions ont un « noyau » commun qui est la morale « universelle » (la morale chrétienne).

La lutte contre toutes les formes de préjugés « racistes » implique une éducation de notre perception de l'autre. Elle suggère surtout de comprendre que notre humanité transcende nos particularités sociales, culturelles, la différence de langue ou de couleur. Les arguments de Lévi-Strauss en faveur d'une explication rationnelle de la diversité des cultures ont reçu un large écho dans l'opinion et en science. Ces arguments ne facilitent pas la tâche du philosophe qui travaille à repousser le relativisme. Mais il y a tout à la fois chez lui un universel : le tabou de l'inceste, et un égal respect (donc universel) pour toutes les cultures. En effet, Lévi-Strauss voit notre époque moderne comme une hymne de croyances et un chant au ton diversifié à l'image de la diversité qui compose nos sociétés et notre monde.

Il prône le respect de la diversité des cultures, la relativité de l'idée de progrès, l'égalité entre les « races » ; quitte à récuser l'idée d'une civilisation universelle ou civilisation mondiale, des termes qui désignent la mise en commun à l'échelle mondiale des pratiques, des valeurs, des principes, des croyances voire des orientations. Selon l'auteur de *Race et histoire*,

Il n'y a pas, il ne peut y avoir, une civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, puisque la civilisation implique la coexistence des cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité³⁵.

Il y a donc là une définition de la civilisation universelle : mais un universalisme formel qui permet la coexistence de contenus culturels différents. Il va donc déduire l'universel de ce qui relève de la nature et non pas de ce qui relève de la culture. En clair, « (...) tout ce qui est universel, relève de la nature et se caractérise par la spontanéité ; (...) tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et

³⁵ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, coll. Folio/Essais, Paris, 1987, p. 77.

du particulier »³⁶. Autrement dit, reprenant une vieille idée grecque, Lévi-Strauss montre que ce qui est naturel chez tous les hommes, est ce qui est universel, et est culturel ce qui relève de la règle ou de la norme. Ainsi, l'homme est le seul à s'imposer des règles et à établir des normes morales. Comme les cultures sont diverses, les règles et les normes le sont aussi. De la sorte, l'homme relève de la diversité, considérant par exemple que nos mœurs, nos attitudes affectives, nos manières de nous vêtir, notre alimentation, notre conception du bien et du mal varient d'une société à une autre.

Nous pouvons déduire de ces analyses que pour Lévi-Strauss, chaque culture est un mode original et spécifique de la pensée, surtout dans le domaine des relations sociales et de la manière de résoudre nos problèmes. Ce qui est intéressant à noter chez Lévi-Strauss, c'est de nous dire que les hommes ne sont pas voués à être attachés à leur culture particulière, dans la mesure où ils sont capables de passer d'un système à un autre par le biais, par exemple, de la traduction, du métissage ou de ce qu'il appelle la « créolisation ». Pour preuve, écrit l'auteur de *Race et Histoire*, « (...) des sociétés rentrées récemment en contact très intime paraissent offrir l'image de la même civilisation alors qu'elles y ont accédé par des chemins différents que l'on n'a pas le droit de négliger »³⁷. Ainsi, Lévi-Strauss ne serait-il pas en droit de nous demander pourquoi avons-nous besoin d'une vérité universelle sur l'homme en général et sur la morale en particulier ? Pourquoi pensons-nous aussi que cette vérité doit être nécessairement rationnelle et non pas culturelle ?

Le relativisme est un point de vue sur les connaissances, les normes, les principes et les valeurs, ce qui justifie pour le philosophe une réflexion sur ce thème. La philosophie de Kant propose des réponses à la question du relativisme dans la mesure où elle nous invite à discerner l'universel sous le singulier dans sa théorie de la liberté qui nous offre une « conception morale » à caractère universel. En cela, elle dépasse les oppositions entre les différentes cultures, formule des principes qui s'adressent au genre humain. Nous considérons que s'il n'y a plus de vérité sur l'homme, plus de critères, plus de principes qui permettent de juger ce qui est bon ou mauvais pour les hommes, alors l'universalisme de la morale serait un vœu pieux. Puisque les hommes vivent en société sous un pouvoir politique ou religieux, il est, de ce fait, important qu'ils obéissent aux principes moraux, politiques et juridiques qui en découlent. Et ceux-ci doivent être jugés, parce que la morale est non seulement un ensemble

³⁶ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, pp. 9-10.

³⁷ *Ibid.*, p. 14-15.

de prescriptions (ou des devoirs qui incombent au sujet), mais elle suppose également l'exercice du jugement : jugement sur nos conduites et celles des autres, surtout quand elles ont des effets sur nous, éventuellement jugement sur l'adéquation ou non des conduites aux prescriptions, sur leur valeur ou leur vertu morale.

En effet, pour le philosophe de la morale, la grande question est de formuler le principe ou le fondement « universel » des prescriptions et des jugements. La question est grande parce que c'est « rationnellement » que cette fondation doit être réalisée. Cela aussi pour des raisons pratiques afin de tendre vers un état de paix, interne et externe, pour se proposer de développer les germes de la moralité que la nature a déposé en nous. Ceci pour des raisons qui tiennent à l'intérêt de la raison. Sinon, à quoi servirait la raison si elle n'est efficace que dans les domaines de la connaissance et de la technologie, auquel cas on parlera simplement de l'entendement. Ainsi, il faut que la raison légifère dans le champ pratique, interindividuel, politico-juridique, interétatique, et elle ne peut le faire que selon ses exigences d'universalité et de nécessité. Outre l'intérêt de la raison selon Kant, il y a celui de la liberté dans la mesure où elle s'applique à l'homme en général.

C'est en cela que la philosophie pratique, mieux encore, la conception kantienne de la liberté s'emploie à chercher un fondement (c'est-à-dire des principes de la raison) de la « disposition de l'homme à la morale», en tant que ce dernier est un être libre et raisonnable ; parce que comme l'affirmait Kant dans le *Canon de la raison pure*, « Est pratique tout ce qui est possible par liberté »³⁸. A travers cette formule, Kant distingue nettement deux ordres : celui du savoir (Que puis-je savoir ?) et celui du pouvoir (Que puis-je faire ?), c'est-à-dire le pouvoir d'introduire de l'ordre et de la cohérence dans nos jugements, surtout de fonder les normes sur les principes universels de la moralité. Dans ce sens, Françoise Proust écrit :

Que la liberté relève du pouvoir, de ce qu'il est possible d'introduire dans le monde et non pas de ce qu'on peut connaître de la nature, découle de la Dialectique transcendantale : la liberté ne s'est pas découverte comme un attribut du Moi, un concept psychologique (...), mais comme l'épreuve d'un pouvoir originaire, comme la possibilité d'un agir originaire. Elle s'expérimente, elle s'exerce, elle est acte pur³⁹.

³⁸ Kant, *Critique de raison pure*, Canon de la raison pure, AK III 518. Pl. p. 1361.

³⁹ Françoise Proust, *Kant le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991, p. 143.

Dans cette étude, nous nous proposons de montrer que le relativisme est un mouvement de pensée qui soulève des questions pertinentes auxquelles il faut répondre. Nous répondrons aux interrogations du relativisme par la raison kantienne. En effet, la conception kantienne de la liberté, n'est pas abstraite, elle éclaire au contraire tous les aspects de l'existence ou de la condition humaine, depuis le corps humain jusqu'aux principes juridiques et politiques. Comment sauver la morale face au relativisme ? Pourquoi sommes-nous moraux ? Cette étude s'emploie à montrer que la théorie kantienne de la liberté nous donne les moyens de formuler une critique du relativisme et de dépasser les particularités des systèmes moraux dans lesquels il nous enferme.

Dans cette première partie, *La crise de l'universalisme moral : Les enjeux du relativisme et de l'universalisme*, nous montrerons, en partant de la raison, que la crise de l'universalisme moral est une conséquence du relativisme qui ne reconnaît pas une morale universelle, alors même qu'il y a des principes moraux, propres au genre humain, qui commandent universellement *a priori*. Autrement dit, nous verrons que l'universalisme moral s'affirmerait simplement en étant reconnu, ici l'universalisme est celui de la raison kantienne : éduquer à la moralité consiste d'abord à discerner la pureté du principe. C'est sur le plan des principes qu'il faut se situer et non sur celui de la réalité empirique pour sauver la liberté et l'universalisme.

Le premier chapitre pose l'enjeu de la raison. Le deuxième revient sur le relativisme et ses défis avant de voir que l'universalisme moral a une logique chez Kant, parce qu'il établit qu'au-delà de leurs origines diverses, tous les hommes ont une fin commune, et en tant que tels, sont attachés à ce qui les rassemble. D'où le problème de la destination du genre humain. Kant pense que la destination du genre humain est nécessairement liée à la question de sa liberté et de la paix. Justement, ces deux « faits » sont exactement liés à l'amélioration morale de toutes les personnes par une éducation appropriée qui transcende les particularités culturelles pour éviter de tomber dans les pièges du relativisme. Dans ce sens, notre philosophe affirme que « c'est d'une bonne éducation que naît tout le bien dans le monde »⁴⁰. Autrement dit, l'homme a pour destination la culture, et pour ce faire, il est de son intérêt de réprimer de façon permanente en lui et hors de lui la nature. Kant écrit :

L'homme est destiné par sa raison à être en une forme de société avec d'autres hommes et à se cultiver, à se civiliser et à se moraliser dans cette société par l'art et par les sciences ; si

⁴⁰ Kant, *Propos de pédagogie*, AK IX 448. Pl. p. 1156.

grand que soit son penchant animal à se livrer passivement aux inclinations (...), sa raison le destine à l'inverse à se rendre digne de l'humanité de manière agissante, en combattant les entraves dont le charge la grossièreté de sa nature⁴¹.

Mis à part l'éducation, Kant réalise, sous un autre plan, l'incarnation de la liberté dans le monde en prenant en compte la réalité empirique. Par exemple, *La Doctrine du droit* peut être considérée comme la doctrine qui permet la coexistence des libres arbitres. Il ne s'agit pas ici de la liberté morale, telle qu'il la thématise dans la *Critique de la raison pratique* par exemple. Sur un tout autre plan, Kant parle de la réalité des hommes tels qu'ils vivent dans leurs sociétés telles qu'elles sont, son objectif étant de montrer que la nature a une finalité et que cette finalité est de conduire le genre humain vers un état dans lequel nous pouvons enfin développer pleinement les germes de notre liberté. Cet état est un état de culture rendu possible par des relations cosmopolitiques entre les nations, mais dont le fil conducteur est la nature, parce que les hommes vivent en société sous un pouvoir politique et religieux en référence aux normes politiques juridiques et morales nécessaires à la paix.

Car, l'idée que Kant se fait de l'homme, et de l'humanité en général, se veut universelle parce qu'elle dépasse le cadre spatial et temporel des sociétés humaines pour rassembler autour des valeurs comme la dignité ou le respect. Que toute personne soit traitée dans le strict respect de sa dignité inhérente, voici par exemple un principe de la morale plein de promesses sur lequel les philosophes, les sociologues ou les juristes peuvent s'appuyer pour chercher à établir des règles à l'échelle mondiale. Sans règles ni principes, c'est le règne assuré des opinions « subjectives » et des conventions arbitraires sans oublier la violence : c'est le règne du relativisme.

Il y a dans les opinions comme dans les conventions arbitraires quelque chose qui relève du sentiment, ou pour dire les choses comme Kant, quelque chose qui relève de l'amour de soi. L'opinion n'a pas de place dans la morale parce qu'elle est irrésolue, indéfinie, et indéterminée. Dans la morale, il y a la loi, la morale qui terrasse l'amour de soi, l'égoïsme, or « (...) la tendance à l'estimer de soi-même fait partie des inclinations auxquels la loi morale porte préjudice »⁴².

⁴¹ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK VII 324-325. Pl. p. 1136.

⁴² Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 73. Pl. p. 697.

Dans notre troisième chapitre, nous expliquerons que la conception kantienne de la liberté n'est pas une abstraction, mais une pensée qui vaut universellement et qui apporte une réponse philosophique à la question du relativisme. Autrement dit, il s'agit pour nous de rentrer dans le système kantien et de montrer comment il déduit l'universalisme de l'autonomie de la volonté, laquelle ne peut être relativisée.

Dit autrement, nous allons aussi voir, entre autre, que la réponse à la grande question de Kant, « Que dois-je faire? », nous donne un critère pour nous déterminer ou comment nous devons agir. Selon Kant, ce critère est le critère d'universalisation de nos maximes. En effet, la maxime, c'est-à-dire, cette intention subjective que projette de faire le sujet puisse être adoptée par tous les autres, de telle sorte que cela ne soit pas contradictoire. C'est cela l'universalisation, une universalisation fondée sur des principes capables de s'opposer aux idées parfois contradictoires du relativisme moral dont s'empare aujourd'hui un certain nombre des systèmes moraux dont les conséquences sur les plans religieux, politiques et juridiques embarrassent la raison. Car, la perspective de l'universalisation modifie la conception dogmatique que le relativisme se fait de l'universalisme. Le quatrième chapitre et le dernier de cette montrera que chez Kant, et donc en moral, il y a peu d'écart ou presque pas entre la théorie et la pratique.

Chapitre 1. La raison kantienne et la visée universelle

Pourquoi commencer par la raison en morale? Nous commençons par la raison parce qu'elle vise d'emblée l'universel Chez Kant. En effet, Kant cherche à partir de la raison, des principes qui ne sont ni régionaux, ni subjectifs pour fonder la morale. Dans ce chapitre, nous verrons comment Kant déduit la morale des principes de la raison et comment il déduit l'universalisme en moral à partir de cette même raison. Puis, comment cet universalisme suppose une obligation, qui exclut toute empiricité de la raison, comme celle que nous impose une certaine résonance contemporaine de la question du relativisme. Dans sa réflexion sur la morale et la liberté, Kant oppose la raison des empiristes à la raison pratique. Il ne tolère pas que la morale soit fondée sur des principes empiriques. Nous songeons par exemple à la critique qu'il formulera à l'encontre de l'empirisme, dont celui de Hume, plus précisément, dans la mesure où celui-ci nie le pouvoir de la raison au nom de la réalité. Après la réfutation de la raison des empiristes, nous verrons comment Kant déduit la raison pratique à partir de sa législation propre qui est indépendante de toute nécessité naturelle, de toute considération régionale ou temporelle, à partir du moment où la raison pratique exige que des actions humaines soient subordonnées à des principes. Ce qui suppose également que des êtres rationnels participent à l'établissement de ces principes. Nous montrerons enfin pourquoi la conception kantienne de la raison constitue une arme redoutable contre le relativisme moral.

1.1 La raison des empiristes

Hume, pourtant, avait conscience du fait que la paix sociale a un rapport direct avec la moralité, en ce sens que la paix selon lui suppose l'ensemble des règles répandue dans une société : « la moralité est un sujet qui nous intéresse plus que tout autre : nous pensons que la paix de la société est en jeu chaque fois qu'une décision est prise en ce domaine »⁴³. Ainsi, une mauvaise décision peut entraîner des frictions au sein d'un même corps social si elle venait à heurter la conscience des uns ou des autres. La moralité est alors reconnue comme un

⁴³ Hume, *La morale, Traité de la nature humaine*, livre III, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 49.

sujet très sensible par Hume parce que pouvant menacer l'équilibre des rapports des membres d'une même communauté, voire celui d'autres communautés et conduire dans certains cas à des violences quand les uns ou les autres considèrent que les règles ou les lois prises en la matière sont soit discriminatoires, soit blasphématoires. De ce point de vue, Hume a bien évalué l'intérêt du rapport qui existe entre la moralité et la coexistence pacifique des communautés. Il est certain que la question de la morale, met toujours en jeu celle de la coexistence. Voyons maintenant comment Hume construit cette moralité dont il imagine fort bien les enjeux.

Au nom de la réalité, l'empirisme de Hume, même s'il reconnaît l'existence de la raison, nie cependant le pouvoir de celui-ci sur la volonté en faisant l'éloge des passions. Hume considère, par exemple, que l'homme raisonne quotidiennement d'après une doctrine des passions. Autrement dit, les passions, d'après Hume, permettent d'expliquer la causalité des actions humaines. Le livre II du *Traité de la nature humaine*, permet d'établir comment les passions donnent un sens au monde moral, et de voir que ce monde moral serait fondé sur les passions. En fondant la morale sur les passions humaines, Hume trouve là la possibilité d'expliquer pourquoi la morale a une influence sur nos actions. Selon Hume, la morale est en quelque sorte, le reflet de des passions humaines. La morale est en ce sens ce que les passions expérimentent. De la sorte, « si la moralité n'avait aucune influence naturelle sur les passions des hommes et sur leurs actions, il serait vain de prendre tant de peine à l'inculquer et rien ne serait plus stérile que cette multiplicité de règles et de préceptes que prodiguent tous les moralistes »⁴⁴, affirme-t-il. D'après ce qui précède, la moralité rend compte de ce que sont en réalité les passions. Hume est convaincu que la morale a une « influence naturelle » sur les passions au sens où elles seraient d'après Hume, conformes aux actions de l'homme. Les hommes sont gouvernés par leurs passions et leurs jugements en dépendent. Puisque que la moralité a une influence sur les actions, elle n'émane donc pas de la raison, qui d'après Hume serait inactive en la matière. L'empirisme de Hume joint à sa thèse de la moralité celle de l'impuissance de la raison. Déduisant que la raison est inactive et passive en pratique, il est presque certain que sa philosophie ne saurait par conséquent provenir de cette raison. Le texte qui suit en fait clairement allusion :

Donc, puisque la morale a une influence sur les actions et les inclinations, il s'en suit qu'elle ne peut provenir de la raison, et cela parce que la raison, prise isolément, ne peut jamais

⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

avoir une telle influence, comme nous l'avons précédemment prouvé. La morale éveille les passions, elle produit ou empêche l'action. La raison est, en elle-même, totalement impuissante en ce domaine. Les règles de la moralité ne sont donc pas des conclusions de la raison⁴⁵.

Comme le dira Hume plus loin, la raison est passive, elle est « inactive ». Selon lui, on ne peut donc pas fonder la morale qui est « active » sur une raison passive : « on ne peut fonder un principe actif sur un inactif et si, en elle-même, la raison est inactive, elle doit le rester sous toutes ses formes... »⁴⁶. Ainsi, c'est grâce à son activité que la morale a une influence sur nos actions et non à cause de la raison. Par déduction, nous pouvons dire que le principe qui fonde le « devoir » moral chez Hume est un principe empirique et non un principe *a priori*. De la sorte, chez lui, la volonté humaine s'apparente davantage aux passions et aux inclinations humaines, au sens où selon lui, nous n'avons jamais conscience d'un pouvoir du « devoir », parce que c'est de l'expérience seule que nous apprenons l'action de notre volonté⁴⁷.

L'empirisme de Hume, en procédant de la sorte, assimile la moralité à un fait empirique. Dans la conception humienne de la morale, la raison n'a pas de pouvoir, elle est même reléguée au second plan et subordonnée aux passions. Elle ne détermine guère *a priori* le devoir, mais le définit au contraire par rapport aux penchants naturels. Dans le champ pratique, Hume confond la chose en soi avec le phénomène. Or, la chose en soi existe par elle-même, c'est-à-dire qu'elle existe indépendamment de l'expérience. Elle n'est pas le phénomène. L'auteur de l'*Enquête sur l'entendement humain* n'a pas à juste titre fait cette distinction qui lui aurait permis de voir que la cause de la moralité est différente de ses conséquences. De la sorte, Hume n'aurait pas désigné la raison comme étant l'entité qui éveille les passions en l'homme, ou encore, celle là qui attribue à l'action un caractère nécessairement contingent ou contradictoire. Or, c'est au travers de cela que Hume explique l'influence de la morale sur les actions humaines : « nous avons vu que la raison, au sens strict et philosophique, peut avoir une influence sur notre conduite de deux manière seulement : soit lorsqu'elle éveille une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui en est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des choses et des effets de façon à nous

⁴⁵ Hume, *La morale, Traité de la nature humaine, op. cit.*, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁷ Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2008, (66, 113).

procurer les moyens d'exercice d'une passion donnée »⁴⁸. Cela suppose, d'après Hume, que la raison pratique est en quelque sorte, quelque chose de démontrable. Ces deux arguments conduisent Hume à supposer que le bien ou le mal ne sont pas des déterminations de la raison mais celles des passions. En conséquence, la raison « pratique empirique » humienne manque de pouvoir, puisqu'elle n'est pas distincte de la raison théorique.

Ce qui précède montre que la raison des empiristes, en occurrence celle de Hume, ne croit pas à une influence *a priori* de la raison sur les passions, mais l'inverse. Or nous savons à partir de Kant que les passions sont, d'après ses propres termes, des « gangrènes pour la raison pratique ». Aussi, les passions sont des inclinations qui excluent la domination de soi-même, c'est-à-dire qui exclut toute affirmation du sujet par la raison. Dès lors, la raison des empiristes ne saurait être universelle dans la mesure où elle est fondée sur les éléments empiriques dont les passions. Autrement dit, c'est une raison qui n'est pas fondée sur des principes objectifs. Il y a donc un soupçon jeté sur cette raison tournée vers les inclinations. Et la critique kantienne va donc consister, dans un premier temps, à repousser cette raison « non formelle » qu'il considère comme une « menace » pour la moralité. Elle s'emploiera à restaurer le pouvoir de la raison pratique.

1.2 Le pouvoir de la raison Pratique

Il s'agit de l'empirisme de Hume auquel Kant fait référence au début de la *Critique de la raison pratique*. Pour Kant, Hume est considéré comme une des grandes figures de la négation du pouvoir de la raison pratique. Selon lui, c'est en niant à la morale un fondement rationnel, que l'empirisme a nié ce pouvoir de la raison. Or, en le niant, la raison des empiristes court le risque de corrompre le principe du devoir. C'est dans la raison pourtant qu'il faut fonder la morale et non dans les passions, dans la mesure où Kant montre qu'il y a une raison pure pratique source des principes *a priori* à partir de laquelle il déduit légitimement son universalité. Le but de la Critique kantienne est « d'établir qu'il existe une raison pure pratique »⁴⁹, c'est-à-dire, d'établir qu'il y a un fondement rationnel du devoir dont la causalité n'est pas naturelle, mais libre. S'agissant des idées de la raison, et contre Hume,

⁴⁸ Hume, *La morale, Traité de la nature humaine, op.cit.*, p. 53.

⁴⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK V 3. Pl. p. 609.

Kant écrivait par exemple : « Hume s'accommoderait fort bien de ce système d' *empirisme universel* dans les principes, car, comme on le sait, il ne demandait rien de plus que de remplacer toute signification objective de la nécessité dans le concept de cause par une signification purement subjective, c'est-à-dire par l'habitude, afin de dénier à la raison tout jugement sur Dieu, la liberté et l'immortalité »⁵⁰. Dans la raison théorique, on peut d'emblée reconnaître le rôle majeur que joue l'expérience. Mais, dans la raison pratique, l'empirisme ne produit aucune loi objective, encore moins un principe universel. Hume, déniait à la raison tout jugement sur les idées de celle-ci, sans doute parce qu'il ignorait qu'elles étaient des idées *a priori* et qu'elles ont leur fondement dans la raison. Or, en procédant ainsi, Hume accordait une « signification purement subjective » au devoir selon Kant. Nous comprenons pourquoi selon Kant, Hume dénie à la raison tout jugement sur Dieu, la liberté et l'immortalité puisque ces concepts ne tombent pas sous le coup de l'expérience. Mais si ces concepts ne peuvent pas faire l'objet d'expérience, cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas être expliqués par la raison, ni que l'on ne puisse en donner un jugement. Cette analyse de Kant montre qu'il cherche à sortir de l'impasse dans laquelle se trouve la raison des empiristes.

Selon Malherbe, le problème peut être ainsi perçu : « la préface de la *Critique de la raison pratique* considère qu'un « empirisme dans les principes », c'est-à-dire un scepticisme envers toute connaissance *a priori* ne peut pas être pris au sérieux, car il appartient en propre à la raison de se connaître elle-même ; en particulier, dans une analytique, la raison peut se connaître *a priori* comme principe qui fonde purement le devoir »⁵¹ ; c'est-à-dire qu'en morale la raison est la faculté des principes. Kant ne pouvait définir l'empirisme que comme une sorte d'immoralité. La tâche du kantisme sera alors celle d'extraire l'empirisme dans les principes moraux, dans la mesure où l'empirisme, selon Kant, substitue au devoir quelque chose de tout à fait différent, c'est-à-dire un intérêt empirique, lequel s'allie secrètement aux penchants en général. Plus précisément, Kant nous met en garde contre l'empirisme qui fonde la moralité sur des inclinations, au sens où affirme Kant, « il introduit en elle subrepticement, au lieu du devoir, quelque chose de tout autre, à savoir un intérêt empirique dont se nourrit le commerce qu'entretiennent entre elles les inclinations »⁵². Il faut donc noter ici l'enjeu majeur que va jouer la raison pratique dans la constitution du monde moral. Avec Kant, la raison peut se connaître elle-même, elle peut fonder *a priori* le principe du devoir. Or, comme l'affirme

⁵⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK V 13. Pl. p. 620.

⁵¹ Michel Malherbe, *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980, p.185.

⁵² Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 71. Pl. p. 694.

Malherbe, « l'empirisme raisonne de façon inverse : c'est parce que la raison est impuissante à susciter une action et à imposer l'obligation de la loi, qu'il faut chercher hors d'elle, dans la nature, (sentiment moral et plaisir), le principe de la moralité »⁵³.

Le principe moral, selon Kant, n'est pas à chercher hors de la raison. C'est dans la raison qu'il faut rechercher les principes inconditionnés de la morale. La raison doit imposer « l'obligation de la loi », parce que c'est en partant d'elle-même que la raison vise l'universalité. Voilà pourquoi la raison doit déterminer notre volonté et servir de socle à la morale. Manifestement chez Kant, la raison doit déterminer la volonté « sans présupposer un sentiment quelconque ». Autrement dit, pour Kant, la raison peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout élément empirique⁵⁴. La raison kantienne n'est pas la raison des empiristes qui corrompt les maximes et produit des principes subjectifs conditionnés ; reposant ainsi la morale sur des fondements aléatoires et précaires. Des tels fondements, pensons-nous, sont également source de dilution du principe moral qui se veut inconditionné. En ramenant tout à l'expérience, à l'addition des habitudes et aux passions, la raison des empiristes s'enferme dans le déni du principe pur de la raison. La raison des empiristes s'attribue à elle-même et attribue à la morale des fondements subjectifs, donc des principes subjectifs. Selon Kant, ces fondements ne peuvent constituer de principes rationnels de détermination d'une volonté. Mieux, pour Kant, en niant la nécessité de la raison, les empiristes ne peuvent que produire une morale liée aux objets des sens, de l'expérience. Comme si, au lieu de chercher le « fait » de la raison dans la moralité, les empiristes chercheraient plutôt les « effets » de la raison dans la moralité. Ce que conteste Kant sont donc les fondements de la raison, et partant de la morale chez les empiristes. Or, à partir de telles bases, rien de nécessaire et d'universel ne peut en ressortir. Mais avec Kant, la morale n'a pas d'objet, seule sa forme la justifie, puisque selon notre philosophe, les principes matériels ne peuvent servir de loi pour la volonté. C'est dans ce contexte que Kant affirme :

Les principes matériels ne pouvant nullement (comme nous l'avons prouvé) servir de loi morale suprême, le principe pratique formel de la raison pure, d'après lequel la seule forme d'une législation universelle possible par nos maximes doit constituer le principe déterminant suprême et immédiat de la volonté, est le seul qui puisse fournir des impératifs catégoriques, c'est-à-dire des lois pratiques (qui fassent de certaines actions un devoir) et en

⁵³ Michel Malherbe, *Kant ou Hume, op.cit.*, p. 185.

⁵⁴ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 25. Pl. p. 635.

général servir de principe, aussi bien dans l'appréciation des actions que dans l'application à la volonté humaine en vue de la déterminer⁵⁵.

La question de la morale est donc une question qui dépasse le cadre de la nature et de l'expérience. Elle est une question de la raison pratique, laquelle raison fournit des lois pratiques, ou encore, des lois objectives qui servent de principes aussi bien dans l'appréciation que dans l'application de nos actions. Pour étayer ce qui précède, Kant procède avec méthode pour une meilleure explication de la raison pratique. Autrement dit, la raison pratique a une méthodologie. Kant caractérise cette méthodologie en procédant non pas par imagination, mais par une représentation systématique du pouvoir d'un champ de la raison. Rapportons-nous à la seconde partie de la deuxième *Critique* afin de rappeler la définition d'une telle méthodologie :

Par méthodologie de la pure raison pratique, on ne peut entendre la façon de procéder (aussi bien dans la réflexion que dans l'exposition) avec des principes pratiques pures en vue d'une connaissance scientifique de cette raison, ce à quoi on réserve d'ailleurs, dans la philosophie théorique, le nom de méthode (car la connaissance populaire a besoin d'une routine, tandis que la science requiert une méthode, c'est-à-dire un ensemble des procédés suivant des principes de la raison, par lesquels seul le contenu divers d'une connaissance peut devenir un système). On entend plutôt par cette méthodologie la façon dont on peut donner aux lois de la raison pure pratique un accès dans l'esprit humain, de l'influence sur ses maximes, c'est-à-dire la façon de rendre la raison objectivement pratique également subjectivement pratique⁵⁶.

Autrement dit, la méthodologie de la raison pure pratique n'a pas la prétention de procéder comme la connaissance théorique de cette raison. Elle veut au contraire justifier la raison d'être de celle-ci. Mieux cette manière de procéder veut montrer comment les lois de la raison pure pratique favorisent l'acte du vouloir moral, c'est-à-dire la moralité sans pour autant vouloir la produire. Précisons que « favoriser la moralité ne signifie pas plus produire la moralité que l'exercice d'influence, qui définit cette méthodologie », comme le remarque Cohen-Halimi : « on entend plutôt par cette méthodologie la façon dont on peut donner aux lois de la raison pure pratique un accès dans l'esprit humain, de l'influence sur ses maximes,

⁵⁵ *Ibid.*, AK V 41. Pl. pp. 657-658.

⁵⁶ Kant, *Critique de la raison pratique*, Méthodologie, AK V 151. Pl. p. 789.

c'est-à-dire la façon de rendre la raison objectivement pratique »⁵⁷. La méthodologie de la raison pure pratique n'a pas la prétention de présenter la raison comme un savoir théorique. La méthodologie suppose que les lois de la raison pure pratique ont le pouvoir de rendre cette raison objectivement pratique, dans la mesure où elles ont directement de l'influence sur les maximes ou le cœur humain. Rendre la raison objectivement pratique, suppose que le vouloir doit se déterminer selon sa modalité rationnelle : le commandement moral. Rappelons que selon Kant, l'homme agit selon les trois modes de vouloir, avec les trois types d'impératifs, que sont, l'habileté, la prudence et la moralité, lesquels sont les modes d'influence de la représentation rationnelle sur la production des actions humaines. En effet, le vouloir relevant de la faculté de désirer d'un être, se détermine sous ces trois modes distincts. Dans ce contexte, il importe de comprendre comment notre vouloir se détermine par rapport à ces différents modes.

Le premier mode d'influence, le vouloir habile (habileté), ne s'occupe pas que la fin soit bonne ou raisonnable, mais il suppose seulement les moyens dont a besoin le vouloir pour l'atteindre : « que la fin soit raisonnable et bonne, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit ici, mais seulement de ce qu'il faut faire pour l'atteindre »⁵⁸, affirme Kant. Ce qui signifie que le vouloir habile ne vise pas une maxime du commandement de la moralité, mais elle vise les maximes du genre, « si je veux ceci », alors « je fais cela ». C'est dans ce sens que le vouloir habile appartient à la technique, selon Kant, « et par conséquent à la connaissance théorique de la nature, à titre de conséquence de celle-ci »⁵⁹. L'habileté ne détermine pas toujours la volonté de façon suffisante et nécessaire. Le vouloir habile est problématique, au sens où il suppose un jugement conditionné. D'après Cohen-Halimi,

Selon ce premier mode, problématique, qui définit le vouloir habile, la représentation met à la disposition de l'agent les moyens de toutes ses fins possibles. La représentation rationnelle se confond alors avec un savoir appliqué, c'est-à-dire avec une technique. Cette mise à disposition de règles d'actions efficaces définit le degré zéro de l'influence de l'instance représentative sur l'instance causale. Le vouloir habile est un vouloir où l'articulation de l'instance représentative à l'instance causale est la plus lâche puisque l'influence de la représentation sur la production des actes se réduit à une mise à disposition

⁵⁷ Michèle Cohen-Halimi, « Une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique », dans *Kant la rationalité pratique*, coordonné par lui-même, Paris, Puf, 2003, pp. 93-118.

⁵⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2S, AK IV 415. Pl. p. 277.

⁵⁹ Kant, *Critique de la faculté de Juger*, 1^{ère} Introd., XX, 200.Pl. p. 853.

des règles technico-pratiques mobilisables dans l'éventualité ouverte, toujours possible, de la visée de telle ou telle fin réalisable à partir de ces règles⁶⁰.

S'agissant du second mode, le vouloir prudent (la prudence) suppose également que ce soit la représentation qui oriente et conseille l'action. Kant l'illustre par exemple par des impératifs hypothétiques en tant que conseils de prudence. Ce mode de vouloir peut être dit assertorique, dans la mesure où les jugements assertoriques sont « accompagnés de la conscience de la réalité effective », comme le souligne Kant dans la *Logique*. Dans le cas du bonheur par exemple, l'influence de la représentation dans ce mode de vouloir est plus grande et déterminante, « puisque tout un chacun, dès lors qu'il est homme, désire être heureux. Il n'y a pas assurément de technique du bonheur mais un art de vivre est possible, qui se définit à partir de conseils auxquels chaque homme ne peut qu'être attentif »⁶¹. Ce second mode de vouloir suppose que la raison n'est pas encore objectivement pratique, au sens où la volonté est encore déterminée à ce niveau par la prudence et les conseils, c'est-à-dire par inclinations.

De ces deux modes, on peut déduire les impératifs hypothétiques qui supposent également la raison technico-pratique et la relativité des normes. Remarquons au passage, que le mot impératif vient du latin « *imperare* », qui signifie « commander », « ordonner ». En effet, la prescription d'un ordre moral exige une obligation morale, que Kant appelle soit impératif hypothétique soit impératif catégorique. Le « passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs », ce titre de la seconde partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, indique déjà que la mutation de la morale populaire à la métaphysique des mœurs, va nécessiter des « obligations », des « commandements » pour fonder la morale. Kant pense également que ces commandements sont parfois hypothétiques. Autrement dit, les impératifs hypothétiques peuvent conditionner notre vouloir et détourner la raison de son usage pratique. L'impératif hypothétique est un commandement conditionnel, qui ne rend l'action bonne que comme moyen pour quelque chose d'autre. Selon Kant, « les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille) »⁶². Il est clair, qu'une action qui est posée comme moyen, en vue d'atteindre un but particulier, n'est pas une action pure, puisqu'elle n'est pas bonne pour elle-même, dans

⁶⁰ Michèle Cohen-Halimi, « Une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique », *op. cit.*, Paris, Puf, 2003, pp. 93-118.

⁶¹ *Ibid.*, p. 93-118.

⁶² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Editions Delagrave, pp. 124-125.

la mesure où ce qu'elle vise n'est pas conforme à la raison. Il n'est sans doute pas sans intérêt de revenir sur les *Fondements de la métaphysique des mœurs* pour montrer que l'action produite sous des impératifs hypothétiques est une action calculée, au sens où « ils disent qu'il serait bon de faire telle chose ou de s'en abstenir ; mais ils le disent à une volonté qui ne fait pas toujours une chose parce qu'il lui est représenté qu'elle est bonne à faire »⁶³. Kant affirme que les impératifs hypothétiques nous disent, « si tu veux cette chose alors fais cela », comme moyen d'y parvenir. Ici, la valeur morale est contenue dans l'objet désiré puisque le sujet est déterminé par un intérêt autre que la loi morale. En d'autres termes, en agissant contre le commandement du devoir, la volonté n'agit pas librement, puisque la liberté c'est agir indépendamment des inclinations. Comme nous le verrons, cela signifie que cette raison vise une unité inconditionnée, la légalité et la validité de notre volonté en général. C'est dans ce sens qu'il faut entendre que la raison dans la personne est le principe de la liberté, donc de l'autonomie, parce qu'elle fonde en elle l'humanité, et la personnalité.

Pour Kant, notre caractère empirique influence énormément nos choix et font que par moment nous agissons soit par prudence soit par habileté. Dans l'ordre de la prudence, le sujet use des moyens pour parvenir à ses fins. Ainsi « on peut donner le nom de prudence, en prenant ce nom dans son sens le plus étroit, à l'habileté dans le choix des moyens en vue de notre plus grand bien-être »⁶⁴. Est-ce moralement bon de promettre sans tenir à ses engagements ? Le problème ici, c'est de savoir si l'on peut faire une promesse sans l'intention de la tenir. Il apparaît que c'est prudent de faire une fausse promesse pour sans doute échapper à un châtement par exemple, mais cela est contraire à la morale parce un tel devoir ne commande pas absolument, en ce sens qu'il porte sur le calcul des moyens pour se tirer d'affaire. Or, la conséquence morale à l'issue d'un tel acte est bien connue. De la fausse promesse découle le mensonge ; alors que nous savons que nous ne pouvons pas ériger celui-ci en loi universelle pour tous les êtres raisonnables :

Accepterai-je bien avec satisfaction que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour les autres) ? Et pourrais-je bien me dire : tout homme peut faire une fausse promesse quand il se trouve dans l'embarras et qu'il n'a pas d'autres moyens d'en sortir ? Je m'aperçois bientôt ainsi que si je peux bien valoir le mensonge, je ne peux en aucune manière vouloir une loi universelle qui commanderait de mentir, en effet, selon une telle loi, il n'y aurait plus à

⁶³ *Ibid.*, p.123.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 127.

proprement parler de promesse, car il serait vain de déclarer ma volonté concernant mes actions futures à d'autres hommes qui ne croiraient point à cette déclaration ou qui, s'ils y ajoutaient en foi étourdimement, me payeraient exactement de la même monnaie⁶⁵.

Au fond, il y a un déni d'universalité dans l'impératif hypothétique parce qu'il ne peut-être érigé en loi universelle pour la communauté des personnes. L'exemple du mensonge montre que ce qui tombe sur le coup des considérations des conséquences ne peut avoir de valeur morale. La maxime qui détermine l'impératif hypothétique n'obéit donc pas à la loi de la raison, mais à un mobile sensible qui commande l'action à des fins purement étrangères.

Le troisième mode de vouloir, est apodictique, parce que nécessaire en soi. C'est ce dernier qui définit le vouloir moral. Ce mode de vouloir suppose la représentation rationnelle, le devoir inconditionné, une exigence de la raison sans qu'intervienne la considération d'une quelconque fin naturelle. Il peut s'entendre comme un impératif catégorique, puisque c'est, dit Kant, « l'impératif catégorique qui déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même, sans rapport à un but quelconque, c'est-à-dire sans quelque autre fin, a la valeur d'un principe Apodictiquement pratique »⁶⁶. C'est donc cet impératif qui exige uniquement la validité universelle du vouloir. La formule de la règle s'énonce dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* comme suit : « que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle »⁶⁷. Kant fait remarquer que cette validité universelle de la maxime de ce vouloir moral est purement formelle. Ainsi, pour Cohen-Halimi, selon ce dernier mode de vouloir : « la représentation rationnelle accède à son influence maximale puisqu'elle devient un commandement : l'impératif catégorique de la loi morale élève le désir à sa forme supérieure ou absolue, qui définit la volonté en son sens le plus propre. (...) Le commandement du vouloir fait accéder la représentation rationnelle à la force d'influence maximale qu'elle peut atteindre puisqu'elle prend la forme d'un impératif »⁶⁸. La détermination du vouloir étant expliquée, nous allons maintenant voir ce qui fait la spécificité du pouvoir de la raison chez Kant

⁶⁵ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op.cit.*, p. 104.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁸ Michèle Cohen-Halimi, « Une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique », dans *Kant la rationalité pratique*, *op. cit.*, Paris, Puf, 2003, pp. 93-118.

1.3 Spécificité du pouvoir de la raison kantienne

La spécificité du pouvoir de la raison kantienne est à rechercher dans le rapport que la raison entretient avec le concept de liberté, ou plutôt d'après Kant, dans le fait suprasensible de celui-ci : « (...) le concept de la liberté, en tant que réalité en est prouvé par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris la raison spéculative... »⁶⁹. Ce concept apporte avec lui la solution de l'antinomie cosmologique et constitue par la même occasion la découverte essentielle de la philosophie pratique qui est l'autonomie du sujet. Kant, dans ce cas, affirme la liberté au lieu où l'empirisme la nie.

Nous avons souligné qu'avec Hume par exemple, la liberté est une causalité phénoménale comme tant d'autres que nous découvrons de façon expérimentale. Il n'est pas possible selon Hume de comprendre la liberté hors de sa relation de cause à effet. Ce qui suppose que la volonté pour lui est simplement une impression interne que nous sentons et dont nous sommes conscients, quand sciemment nous donnons naissance à quelque nouveau mouvement de notre corps⁷⁰ ; de telle sorte que nous pouvons connaître empiriquement cette impression. La seule liberté réelle, pour les empiristes est celle que l'expérience rend possible. Nous comprenons dès lors pourquoi Hume confondait aussi l'évidence morale avec l'évidence naturelle : « quand nous considérons avec quelle propriété l'évidence naturelle et l'évidence morale se soudent l'une à l'autre et forment une seule chaîne d'argument par leur union, nous n'aurons aucun scrupule à accorder qu'elles sont de même nature et qu'elles dérivent des mêmes principes »⁷¹. Réduire l'évidence morale à l'évidence naturelle, c'est du point de vue Kant réduire l'action morale aux conditions temporelles et phénoménales.

Il y a manifestement confusion chez Hume entre l'évidence naturelle ou phénoménale et l'évidence morale. Autrement dit, cette confusion entre la chose en soi et le phénomène, comme le note Malherbe, « est délibérément commise par Hume, lorsqu'il insiste sur le fait que l'évidence morale, dont dépend l'action humaine, est de même genre que l'évidence naturelle, qui concerne le corps »⁷². Or le concept de la liberté est le seul, d'après Kant, qui nous permette de ne pas sortir hors de nous-mêmes, de nous considérer comme êtres

⁶⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK V 3-4. Pl. p. 610.

⁷⁰ Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, op. cit., T, 399 507.

⁷¹ *Ibid.*, 90, 138-9, cf., aussi T171, 258.

⁷² Michel Malherbe, *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980, p.188.

raisonnables, capables de se déterminer indépendamment du déterminisme de la nature. C'est dans ce sens, que la négation du pouvoir de la liberté pratique constitue d'une manière certaine l'échec des empiristes, dans la mesure où ils n'ont pas considéré que c'est d'elle qu'il faut partir pour déterminer l'évidence morale. La liberté et la morale kantienne sont non seulement en étroites relations, mais elles sont également fondées en raison et ont une visée universelle. C'est pourquoi Kant affirme que « le concept de la liberté est la pierre d'achoppement pour tous les empiristes, mais aussi la clé des principes pratiques les plus sublimes pour les moralistes critiques, qui comprennent par là la nécessité de procéder rationnellement »⁷³. Si la liberté est « la clé des principes les plus sublimes pour les moralistes critiques », c'est sans doute parce que la législation de la raison pratique porte sur elle, dans la mesure où la liberté, affirme Kant, est « le pouvoir de commencer par soi-même un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant les lois de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps »⁷⁴. La négation de l'idée de la liberté chez les empiristes constitue l'échec de leur projet moral. Ils ont omis d'indiquer que le concept de liberté favorise le pouvoir autocritique de la raison. Qu'il permet ainsi à la raison, de distinguer les lois pratiques objectives inconditionnées des lois subjectives conditionnées.

La spécificité de la raison kantienne est d'avoir montré que ce qui caractérise la moralité dans le jugement moral de tout homme, c'est que celui-ci (le jugement) soit en même temps libre et universel. Kant estime, qu'en se demandant en tant qu'homme, qu'est ce qui est bien ou qu'est ce qui n'est pas bien, chacun de nous pourra trouver des principes moraux universels contenus en lui, dans sa raison ; parce que tout homme est doué de raison. Ces principes moraux peuvent être connus par tous, parce qu'ils sont, dira Kant, tirés de la seule raison, ils sont purs, nécessaires et *a priori*. Ainsi, ils devraient être également valables pour chaque personne membre du genre humain puisque toute personne est en mesure de trouver dans sa raison les fondements de sa personnalité en tant qu'être raisonnable. Les principes moraux chez Kant, sont indépendants de toute nécessité naturelle. Ils ne servent qu'à la cause universelle. Ils ne s'expérimentent pas. C'est pourquoi Kant se réserve le droit de donner d'exemples où on expérimenterait la moralité ; parce que :

⁷³ Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK V 7-8. Pl. p. 614.

⁷⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique, AK III 363. Pl. p. 1168.

Ainsi non seulement les lois morales, y compris leurs principes, se distinguent essentiellement, dans toute connaissance pratique, de tout ce qui renferme quelque chose d'empirique, mais encore toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure, et, appliquée à l'homme, elle ne fait pas le moindre emprunt à la connaissance de ce qu'il est (anthropologie) ; elle lui donne, au contraire, en tant qu'il est un être raisonnable, des lois a priori⁷⁵.

En philosophie morale, les principes doivent être cherchés *a priori* dans la raison humaine, et ils n'admettent aucune contingence. Le principe moral n'est pas un principe intéressé, c'est-à-dire que lorsque l'homme doit agir moralement, ce n'est jamais en vue d'un intérêt. En effet, si la philosophie morale venait à reposer sur des principes empiriques, c'est toute la moralité qui serait remise en cause et la voie serait ouverte au relativisme et à la tolérance en morale. Les principes moraux ne peuvent donc en provenir, et cela pour des raisons que nous avons déjà évoquées. La morale doit donc reposer sur la raison, la seule instance en l'homme capable de produire des lois universelles susceptibles d'incarner une volonté bonne, bonne non seulement pour l'auteur de la loi, mais aussi pour toutes personnes. Mieux, la morale doit incarner la raison parce que c'est la seule faculté humaine capable de nous dicter cette loi morale à laquelle le genre humain doit obéir. A ce propos, Kant professe que tout être raisonnable a des qualités suprasensibles de pouvoir obéir à la loi et d'agir conformément au devoir en vue de son autonomie, donc de sa liberté. Cette loi, dira Kant, est *un fait de raison* :

(...) Un fait de la raison, parce qu'on ne peut la déduire, même par des sophismes, de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas donnée auparavant), et parce qu'au contraire elle s'impose à nous par elle-même, comme proposition synthétique a priori qui n'est fondée sur aucune intuition soit pure, soit empirique. Il faut bien remarquer que ce n'est pas un fait empirique ; (...) mais uniquement le fait de la raison pure qui se proclame par là originairement législatrice⁷⁶.

De façon claire, le *fait* de la raison c'est l'expérience du commandement moral. Mieux, c'est la loi, mais la loi en tant qu'elle s'adresse à moi et en tant que je l'entends. En tant qu'êtres raisonnables, tous les hommes sentent une obligation intérieure de s'y soumettre. C'est de ce fait qu'on peut procéder à la vérification pratique de la raison pure : c'est

⁷⁵ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Editions Delagrave, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁷⁶ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 31.Pl. pp. 644-645.

l'expérience de la raison elle-même. Expérience de la raison faite par un fait, un fait pure. Et c'est parce que ce fait est un fait pure et unique de la raison que la loi morale se justifie comme une réalité objective et nécessaire. De ce point de vue, il est clair que l'obéissance à la loi, va constituer la condition suprême de la liberté de tout homme et le fondement de l'universalisme moral du genre humain.

La raison nous offre alors des principes nécessaires en vue de la construction d'une identité collective fondée sur le modèle de celle de la loi et de son obéissance. Dans le monde moral, c'est la loi, c'est-à-dire ce fait de la raison qui tait les passions et penchants naturels. La loi permet au genre humain de se donner comme fondement moral ce que Luc Vincenti appelle d'une manière logique et tout à fait nouvelle, le *véritable cogito pratique* : « j'entends la loi donc je suis libre, véritable cogito tant par la certitude conférée au lien entre loi et liberté, que par l'aspect fondateur qui fait du lien entre loi et liberté la fondation du domaine pratique de la rationalité »⁷⁷. C'est en quelque sorte dans ce *cogito pratique* que la raison puise son universalisme. En effet, c'est dans ce *cogito pratique* que la communauté de personnes doit chercher les principes moraux en vue de garder une pratique morale où les personnes vivront toujours et toujours libres. Le *cogito pratique* semble donc bien expliquer et déterminer ce rapport qui existe entre le *fait* de la raison et la personne. De même, nous entendons ce *Cogito pratique* comme un mouvement réflexif dans lequel la personne se reconnaît comme un sujet conscient de sa liberté : « j'entends la loi donc je suis libre ». Cela veut dire que le *fait* de la raison est un *fait* accessible, c'est-à-dire un *fait* expérimental pour la personne, donc pour toutes les personnes.

Mieux, nous ne voyons pas la liberté, mais elle se manifeste dans le monde moral en tant que fait de la raison et non pas en tant que fait empirique. Autrement dit, comme le souligne Bernard Carnois, « ce que nous saisissons dans l'expérience ce n'est pas la liberté elle-même, mais les actions réelles qui manifestent cette liberté »⁷⁸. Cela suppose que la liberté est toujours raison. L'explication d'une telle liberté est rendue possible par la résolution du problème de l'antinomie que nous examinons dans la section qui suit.

⁷⁷ Cf. L. Vincenti, *La philosophie kantienne des normes*, Actes parus dans la revue Multitudes, 2008, 34, pp. 195-204.

⁷⁸ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, *op.cit.*, p. 108.

1.4 La liberté et le problème de l'antinomie cosmologique

La réflexion kantienne sur la liberté montre qu'il y a des ressources philosophiques intéressantes pour résoudre les problèmes auxquels est confronté « l'universalisme moral ». Ce problème se pose dans la mesure où il se trouve que les arguments relativistes évoqués sous des formes en apparence « universelles » et non pas « universalistes », fragilisent de façon évidente l'idée d'universalisme en morale. La relativité des croyances, des opinions ou des normes nous conduit à nous interroger sur la nécessité de la raison humaine à trouver un fondement moral unique pour tous les êtres raisonnables qui transcende les considérations particulières d'ordre historique, social, économique ou culturel des peuples. Cela est possible quand on échappe au piège de l'antinomie et en suivant la solution kantienne.

Le chemin de la *Critique* ne nous menant pas facilement à la solution du problème, il nous conduit néanmoins, étape par étape, à la clé du problème. Autrement dit, Kant n'a pas la prétention de dire des « vérités pratiques », ni d'imposer des vues. Il cherche les fondements de nos actions plutôt que « les vérités » dans l'usage pratique de notre raison. Il cherche à dégager l'élément formel qui doit être au fondement de nos actions, puisque, l'action morale est en soi contingente, au sens où, cette dernière peut suivre la loi morale ou non. Par exemple, si « l'arbitre est affecté d'une manière sensible et n'est donc pas par lui-même adéquat à la volonté pure mais lui est au contraire souvent récalcitrant... »⁷⁹. Ce qui veut dire également selon Bernard Carnois que « La contingence de l'action morale nous indique que l'être humain a le pouvoir de s'opposer à la loi comme de se l'imposer »⁸⁰. Ce qui signifie qu'entant sujets autonomes, nous sommes libres de nous conformer ou non à la loi morale. Du coup, remarquons au passage, qu'on ne reprochera pas à Kant d'être « relativiste » parce que la bonne volonté n'a pas marché, puisque tout être est libre de se soumettre à la loi ou pas.

A ce niveau, nous découvrons que la solution de la *troisième antinomie* est importante en ce sens qu'elle nous permet, selon Kant, de fonder la morale. Avec cette solution, nous voyons comment la liberté en tant qu'idée est possible, et comment elle éclaire notre existence. Plus précisément, il s'agit de voir comment les antinomies en général, nous contraignent « à regarder au-delà du sensible, et à chercher dans le suprasensible le point d'injonction de toutes nos facultés *a priori* ; car il ne reste aucune autre issue pour accorder la

⁷⁹ Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du Droit, Introd.*, AK VI 221. Pl. pp. 467-468.

⁸⁰ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, op.cit.*, p. 127.

raison à elle-même »⁸¹. Dans ce cas, une détermination de l'idée de liberté pratique par la raison s'impose. Et elle s'impose parce qu'il faut aller au-delà du domaine empirique.

Certains usages de la raison, peuvent parfois desservir la volonté. Ils peuvent également porter préjudice aux idées de liberté et de paix. Dans ce cas son œuvre n'est pas que glorieuse. C'est le cas décrit dans le texte de Horkheimer et Adorno intitulé *La dialectique de la raison*⁸², dans lequel les auteurs interprètent « cette dialectique de la raison » comme étant à la fois un échec et une autodestruction de celle-ci. L'analyse que ces deux auteurs font de l'état du monde pendant la deuxième guerre mondiale, interpelle les consciences à réfléchir sur l'avenir de la raison, et celui du monde. Selon eux, les horreurs humaines de la seconde guerre mondiale pour ne citer que celle-là, constituent un échec de la raison pour plusieurs motifs. D'abord, un échec résultant de l'autodestruction de la raison malgré les progrès de la science et de la technique qu'elle a engendrés. Ensuite, une autodestruction venant de ce que la raison elle-même produit un double langage, dans la mesure où résultent d'elle-même des valeurs et des principes qui non seulement se neutralisent, mais prétendent en même temps toutes sauver l'homme et améliorer la condition de l'humanité. Cet ainsi que la raison a en elle (une certaine raison) laissé émerger les mythes et les théories de propagande qui ont conduit à la « dérive morale » de notre temps. Comment les hommes raisonnables ont-ils sapé l'idéal de paix et basculer dans l'horreur de la guerre ?

Les auteurs de la *Dialectique de Raison* partent du constat que le progrès scientifique et technique était suffisamment avancé pour que l'idéal « *d'un monde sans famine, sans guerre et sans oppression cessât d'appartenir au domaine de l'utopie* »⁸³. Mais, le fascisme qui était un mouvement politique autoritaire, nationaliste, militariste qui avait recours à la violence et qui avait une idéologie totalitaire est un exemple qui illustre les dérives du totalitarisme. Un grand nombre d'hommes ont, par malheur, cru aux principes *fascistes* de sorte à les considérer comme des normes justes ; sans se demander forcément si ces normes auxquelles ils croyaient servaient l'intérêt du genre humain. Autrement dit, se demander si ces normes (ou plutôt ces idées, voire cette idéologie) étaient fondées sur des principes universels ou non. D'après ces deux auteurs, un constat s'impose : « Si la raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin. (...)La mystérieuse disposition qu'ont les masses de se laisser fasciner par n'importe quel despotisme,

⁸¹Kant, *Critique de la faculté de juger*, Dialectique, AK V 341. Pl. p. 1130.

⁸² Cf. Max Horkheimer et Théodore W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1976.

⁸³ Max Horkheimer et Théodore W. Adorno, *op.cit.*, extrait de la quatrième de couverture.

leur affinité autodestructrice avec la paranoïa raciste, toute cette absurdité incompréhensible révèle la faiblesse de l'intelligence théorique actuelle »⁸⁴. Selon Horkheimer et Adorno, la raison, si elle n'entreprend pas un travail de réflexion elle-même, si elle suit « le penser aveuglé pragmatique », c'est-à-dire la raison calculatrice tournée vers la facilité, l'intérêt, elle perdra son essence ou, mieux, son « caractère transcendant ». En effet, il semble que la liberté d'opinion ou d'expression, l'égalité démocratique ou l'égalité théorique par exemple, qui portent toujours des risques d'atteinte à la dignité humaine surtout lorsqu'elles ne sont bien encadrées aient pu produire et même couvrir des dérives de ce genre. Par exemple, à propos de l'antisémitisme, « *La Dialectique des Lumières* »⁸⁵ montre comment les pulsions humaines ont reçues une orientation, et comment les politiciens ont fourni un objet à persécuter. Au fond, ce problème de l'antisémitisme tient plutôt, selon les auteurs de *La Dialectique de la Raison*, dans le manque d'aptitude pour l'homme à formuler un jugement moral selon les normes de la raison. Autrement dit, pour eux, le progrès de la société industrielle (instrumentalisée par la force militaire) avait conduit à l'anéantissement de l'homme en tant que raison, donc à l'éclipse de la raison.

Mais la liberté d'expression ou d'opinion doit toujours être en rapport avec la liberté de conscience. C'est à partir de ce rapport que la raison doit entreprendre sa réflexion afin de ne pas oublier la mise en garde du *Discours de la méthode* : « car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien »⁸⁶. La mise en garde de Descartes faite au XVII^e siècle, et la déploration d'Horkheimer et Adorno au XX^e siècle, trouvent leurs échos et leur « aboutissement » dans la « présence » de la raison kantienne. Cette raison kantienne est une « présence » parce qu'elle s'accorde toujours à la personne et à l'humanité. Elle a une spontanéité à partir de laquelle elle crée la loi qui favorise la compréhension et la coexistence entre des personnes de cultures différentes. Dans la philosophie pratique de Kant, la spontanéité de la raison engage notre liberté tout comme notre liberté est fondée elle aussi en raison. Kant fait référence à cette priorité accordée à la raison par rapport à l'acte moral dans l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* où il affirme par : « la législation par le concept de liberté se fait au moyen de la raison, elle est simplement pratique. C'est

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁸⁵ Nous signalons que c'est l'autre nom de *La Dialectique de la Raison* qui signifie *Dialektik der Aufklärung* en allemand ou *Dialectique des Lumières*, dans sa traduction française après sa parution officielle en Amsterdam en 1947.

⁸⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, première partie.

seulement dans la pratique que la raison peut être légiférante »⁸⁷, ou encore universelle. Dans le même temps, la raison est considérée comme la plus haute faculté de connaître au dessus de la faculté de juger et l'entendement. En effet, « hors du domaine pratique, (...) la raison ne produit aucune nécessité, ne peut rien déterminer a priori »⁸⁸, comme le souligne Luc Vincenti. Autrement dit, c'est dans le domaine pratique que la raison produit la loi qui oblige la personne.

De même, la raison doit légiférer dans le pratique parce que, en dépit du morcellement législatif des coutumes et des cultures que professe le relativisme, nous avons contre cela, une entité de législation universelle dans ce domaine qui n'est autre que la raison. Concrètement, cela signifie en même temps que c'est « la raison seule qui doit déterminer *a priori* notre volonté, et que cette dernière ne peut produire de nécessité » ou d'obligation en dehors de cette détermination *a priori* de notre volonté. Certes, l'usage de la raison n'est pas que pratique. Il y a son usage théorique, domaine dans lequel l'usage de la raison doit rester subordonné à l'entendement, sans quoi elle dépasserait les limites de la connaissance. En théorie, la raison ne va pas au-delà de ses limites. C'est pourquoi Kant, dans le *Canon de la raison* affirme que la raison est pleinement légitime dans son usage pratique : « s'il y a quelque part un usage légitime de la raison pure, auquel cas il doit y avoir aussi un canon de cette raison pure, alors ce canon ne concernera pas l'usage spéculatif mais l'usage pratique de la raison »⁸⁹. C'est du côté de la raison pratique que doit porter notre attention « pour comprendre pourquoi seule la raison peut être pouvoir supérieur de la faculté de désirer, c'est-à-dire de déterminer a priori ma volonté »⁹⁰. De la sorte, la raison est libre, c'est-à-dire qu'elle détermine notre volonté en dehors de tout mobile sensible. Kant indique déjà cela avant la *Critique de la raison pratique* lorsqu'il notait que la raison ne cède point au mobile qui est donné empiriquement, et qu'elle ne suit pas l'ordre des choses⁹¹.

Il faut dire que si la raison « ne suit pas l'ordre des choses », c'est parce qu'elle « n'examine ses objets que d'après des idées », au sens où les idées sont des concepts provenant des notions qui dépassent la possibilité de l'expérience. La troisième section des *Fondements* par exemple, exprime cette indépendance de la raison, c'est-à-dire l'indépendance

⁸⁷ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, AK V 174. Pl. p.928.

⁸⁸ Luc Vincenti, *Emmanuel Kant Philosophie Pratique, op. cit.*, p. 21.

⁸⁹ Kant, *Critique de la raison pure, Canon*, AK III 518. Pl. p. 1359.

⁹⁰ Cf. Luc Vincenti, *Emmanuel Kant la Philosophie pratique, op. cit.*, p. 22.

⁹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Résolution de la troisième antinomie, AK III 372. Pl. p. 1179.

par rapport à l'empirisme. La spontanéité ou l'indépendance de la raison suppose que rien ne la détermine si ce n'est elle-même, ce qui justifie pourquoi elle est pure. D'ailleurs nous pouvons bien remarquer que ce qui est spontané c'est ce que l'on fait soi-même, sans être incité ni contraint par quoi - ou - qui que soit. Autrement dit, si la raison a une spontanéité, c'est parce qu'elle n'obéit qu'à son propre commandement, c'est-à-dire à sa propre loi. C'est pourquoi « la raison manifeste dans ce qu'on appelle les idées une spontanéité si pure »⁹², qu'elle ne saurait être influencée par quelque chose d'extérieur. Même si Kant nous renvoie ici à la raison telle qu'elle s'est exercée dans la première *Critique* où il n'est pas encore question de la morale proprement dite, mais de la philosophie critique, il faut tout de même relever le fait que spontanéité et indépendance de la raison sont déjà pleinement justifiées dans le monde des idées. La raison a son monde, le monde intelligible qui se détermine indépendamment du domaine de la sensibilité. A la sensibilité appartient toutes les inclinations, d'où il suit que toutes les actions morales doivent être exemptes de tout élément empirique. De fait, l'idée d'une rationalité pratique acquiert donc tout son sens lorsque la raison joue ce rôle premier, celui d'être au commencement dans la conduite humaine⁹³.

Et c'est tout l'intérêt de la troisième antinomie, au sens où elle permet de fonder la morale. Elle indique que dans le monde des phénomènes, toute cause nécessite indéfiniment une autre cause. Alors que si l'on les considère comme des noumènes, il n'y a cependant aucune contradiction à admettre une cause libre et en même temps un être nécessaire. Autrement dit, par notre sensibilité ou notre caractère empirique, nous appartenons à la nature et nos actions sont soumises à la loi du déterminisme universel. Mais par notre caractère intelligible, c'est-à-dire par notre raison, nous échappons au monde des phénomènes et nous sommes par conséquent libres. C'est cette solution de la troisième antinomie qui seule nous permet de concilier notre déterminisme physique et notre liberté humaine. Nous songeons ainsi à l'idée transcendante de la liberté, au sens où, écrit Kant, « elle constitue seulement le concept de la spontanéité absolue de l'action, comme fondement propre de l'imputabilité propre de cette action »⁹⁴. De ce point de vue, Luc Vincenti déduit que :

Qu'il s'agisse de penser la liberté transcendante dans la résolution de la troisième antinomie, ou un monde intelligible dans la troisième section des Fondements, seule la raison y parvient grâce à sa spécificité parmi les facultés de connaître, spécificité qui repose

⁹² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, III, AK IV 452. Pl. pp. 322-323.

⁹³ Souligné par nous.

⁹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendante, AK III 310. Pl., p. 1104,

sur la distance à laquelle la raison se trouve de la sensibilité. Cette distance, plus grande que pour l'entendement qui opère immédiatement sur la sensibilité, confère à la raison une supériorité hiérarchique, au-dessus de l'entendement, lui-même au-dessus de la sensibilité. (...) Parce qu'elle n'a pas de rapport à l'expérience, sa spontanéité lui ouvre des domaines que l'entendement ne peut appréhender. A ce titre la raison est faculté des principes⁹⁵.

Cette référence à la raison comme faculté des principes, que chaque personne doit appliquer, sous-entend que cette dernière est capable de déterminer une législation indiscutable qui puisse établir une sorte de « paix perpétuelle » en morale, de telle sorte que de cette raison, découle l'universalité de l'action morale puisqu'étant fondée sur des principes nécessaires. La spontanéité de la raison soumet la personne à « des lois qui sont indépendantes de la nature, qui ne sont pas empiriques, mais fondées uniquement dans la raison »⁹⁶, dans la mesure où la personne appartient aussi au monde intelligible. De la sorte, on déduit que la raison se détermine de façon autonome, ou ce qui revient au même, s'autodétermine. Voilà pourquoi dans la *Critique de la raison pratique*, Kant affirme, que « la raison, comme faculté des principes, détermine l'intérêt de toutes les forces de l'esprit, mais le sien se détermine lui-même »⁹⁷. Donc l'intérêt de la raison est sa propre loi. On peut de ce point de vue comprendre comment chez Kant, on passe de la loi à son obéissance ; dès lors où la loi fait partie de l'identité de l'être raisonnable, dès lors son obligation ou son obéissance ne peuvent qu'être liées à la nature raisonnable de l'homme, ou ce que Kant nomme encore personnalité à la fin du chapitre trois de *l'Analytique de la raison pure pratique* :

Ce n'est pas autre chose que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme le pouvoir d'un être qui est soumis à des lois pures pratiques qui lui sont propres, c'est-à-dire qui lui sont dictées par sa raison propre, la personne étant par conséquent, en tant qu'elle appartient au monde sensible, soumise à sa propre personnalité en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible⁹⁸.

Avec Kant, la disposition à la personnalité est une aptitude à ressentir le respect pour la loi morale « comme mobile de l'arbitre suffisant par lui-même » pour tout être raisonnable. Précisément, l'idée de personnalité suppose mon identité comme être raisonnable. Identité

⁹⁵ Luc Vincenti, *Emmanuel Kant Philosophie pratique, op. cit.*, p. 23.

⁹⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, section III, AK IV 452. Pl. p. 323.

⁹⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, Dialectique, AK V 120. Pl. p. 754.

⁹⁸ *Ibid*, AK V 86. Pl. pp. 713-714.

consécutives à la manière dont « J'obéis à la loi morale parce qu'elle est toujours déjà mienne, en tant qu'être raisonnable (...). C'est l'identité qui oblige, c'est la reconnaissance de son identité qui est le fondement de l'acte volontaire, au sens où l'on « fait preuve de volonté » et au sens où cet acte enveloppe donc un effort, effort pour rendre son comportement adéquat à la norme, effort que la morale appelle la vertu »⁹⁹. Par conséquent, sans cette nécessité qui fait de la loi morale mienne, le commandement moral ne serait ni nécessaire, ni universel. On ne parlerait même pas d'autonomie de la volonté au sens kantien. Nous voyons donc ici comment la raison kantienne, à partir d'un mouvement dynamique interne, ou d'une « liberté intérieure », se donne un commandement.

Une telle raison ne peut être diluée par aucune tendance relativiste ou multiculturaliste, parce que non seulement elle « détermine l'intérêt de toutes les forces de l'esprit », mais le sien également, au sens où elle n'est pas une raison partisane animée par des intérêts égoïstes. La raison kantienne est purement législatrice et autonome parce qu'elle se fonde sur des principes. La philosophie elle-même en tant que discipline, peut servir d'exemple à la critique de la raison. La méthode critique a permis d'installer plus que la paix en philosophie d'après Kant. Elle a permis aux adversaires (philosophes critiques) de sortir de leurs querelles dès lors qu'ils ne se servaient plus des lois de l'entendement qui « sont simplement destinées à l'usage empirique », mais des lois de la raison. Autrement dit, c'est cette critique de la raison qui va nous permettre de découvrir ses droits en suivant bien entendu des principes de son institution, c'est-à-dire l'ensemble des principes ou des normes qui la régissent. Ainsi selon Kant, sans la critique la raison « demeure à l'état de nature », au sens où cet état suppose l'absence des règles et des principes *a priori*, donc un état de violence et d'injustice. Un état que Hobbes explique bien, souligne Kant, mais un état dont il faut nécessairement sortir pour rentrer dans la raison critique. Pour quoi ? Parce que d'après Kant :

La critique, au contraire, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure la tranquillité d'un état légal où nous avons le devoir de ne pas traiter notre différend autrement que par voie de procédure. (...) Ainsi que Hobbes l'affirme, l'état de nature est un état d'injustice et de violence, et l'on doit nécessairement l'abandonner pour se soumettre à la contrainte de la loi

⁹⁹ Cf. Luc Vincenti, *La philosophie kantienne des normes*, Actes parus dans la revue *Multitudes*, 2008, 34, p. 195-204.

qui ne limite notre liberté que pour qu'elle puisse coexister avec celle de tout autre et par là même avec le bien général¹⁰⁰.

C'est au-delà de l'état de nature qu'il faut chercher ce Kant appelle la paix éternelle (qui supposerait le règne permanent du droit, de la paix et de la moralité). De ce fait, pour y parvenir, la raison selon Kant ne doit juger que du point de vue de l'universel. En visant l'universel, la personne vise par conséquent la liberté fondée en raison. Et nous comprenons pourquoi Kant suppose que les jugements (ceux des citoyens) issus d'une telle liberté (au sens où celle-ci est fondée en raison) ne représentent aucune menace, ni aucun danger pour le public, puisque procédant d'une liberté, c'est-à-dire d'une raison qui peut coexister avec celle des autres. La raison est universelle et elle ne doit juger que de ce point de vue : c'est pour l'amélioration du genre humain un « droit sacré » comme l'indique Kant lui-même : « c'est ce qui résulte déjà du droit primitif de la raison humaine, laquelle ne connaît d'autre juge que l'universelle raison humaine, où chacun a sa voix ; et comme c'est de cette raison que doivent venir toutes les améliorations dont notre état est susceptible, un tel droit est sacré et il n'est pas permis d'y porter atteinte »¹⁰¹. Mieux, pour Kant, toute personne est susceptible d'agir conformément aux lois de cette raison (puisque reconnaissant les lois de la raison comme étant les siennes) et ce pour des raisons que nous venons d'évoquer.

Ce qui fait que la raison kantienne est une raison au-dessus de toute forme de prétentions et des revendications culturelles ou identitaires, dans la mesure où elle s'affirme en se soumettant à la loi, permettant par exemple la coexistence pacifique des personnes. Il ne s'agit pas d'une coexistence qui fait appel (simplement) à la tolérance, quelle soit religieuse, politique ou culturelle. Ce qui signifie que la raison chez Kant juge suivant une procédure, c'est-à-dire une procédure selon laquelle elle ne juge que du point de vue des principes de « l'universelle raison humaine ». La raison kantienne est donc une arme contre le relativisme. Alors que le relativisme cherche l'universel dans ce qui relève de l'identité, de la différence ou la diversité ; la raison kantienne quant à elle dépasse les oppositions issues du relativisme. Mieux, nous découvrons qu'elle ne heurte pas la diversité, l'altérité et les identités, au contraire. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre ces propos Lyotard, au ton presque ironique, dépeignant les penseurs postmodernes qui font du multiculturalisme par

¹⁰⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, AK III 491-492. Pl. pp. 1326.

¹⁰¹ *Ibid.*, AK III 492. Pl. pp.1326-1327.

exemple un courant de pensée à la mode, contestant ainsi l'universalisme fondée sur l'unité de la raison. Selon lui,

Ah les autres ! Ils n'ont que ça à la bouche. La différence, l'altérité, le multiculturalisme. C'est leur dada. Mon prof, il nous rappelait Kant : penser par soi-même, penser en accord avec soi-même. Aujourd'hui ils disent, c'est logocentrique. Il faut que les flux aillent dans le bon sens. Qu'ils convergent. Tout cet affairisme culturel, les colloques, les interviews, les séminaires, pourquoi ? Juste pour s'assurer qu'on parle tous de la même chose. De quoi donc ? De l'altérité. Unanimité sur principe que l'unanimité c'est respect. (...) En quoi est-ce que ça exprime ta différence ? Où est-elle passée, ton altérité ? (...) Que chacun exprime sa singularité. Qu'il parle à sa place dans le réseau sexe, ethnique, langue, classe d'âge, classe sociale, inconscient. La vraie universalité, qu'ils disent à présent, c'est la singularité¹⁰².

Autrement dit, pour Lyotard, la conception de la morale selon les postmodernes (en occurrence les relativistes) semble mettre plus l'accent sur la diversité ou la spécificité de chaque culture par exemple, c'est-à-dire cette singularité qui concourt à une dynamisation de la culture en général, dans la mesure où elle se fonde sur les différences en exigeant le recours à toutes les forces et toutes les énergies culturelles. Or, il y a bien un risque, au sens où cette singularité produit souvent une sorte d'« esthétisation » de la morale, c'est-à-dire le fait d'assimiler la singularité ou la différence à l'universalisme de la morale. Il faut bien remarquer que les singularités peuvent se contrarier, mais la vraie universalité elle ne se contrarie pas, elle ne se différencie pas et ne change pas. Elle est impersonnelle et inconditionnelle et ne peut pas être assignée à un ensemble de bruissement des maximes. La vraie universalité est exprimée par la spontanéité de la raison, puisque selon Kant, en tant qu'intelligence, c'est la raison qui doit fournir à l'être raisonnable le principe de la moralité.

En définitive la raison dépasse la différence ou la singularité parce que la philosophie kantienne, comme indiqué à partir *Des différentes races humaines*, est contre toute forme de racisme qui induit l'hypothèse d'une pluralité de souches de l'espèce humaine. Nous verrons que les êtres humains « appartiennent tous à une seule et même souche, d'où ils sont issus en dépit de leur diversité ». Dans ce sens, la raison kantienne prend ses distances avec toute forme de relativisme. Par exemple, dans son opposition à Herder sur les « races » humaines, Kant pense que ce dernier relativise sur les « races » et sur l'histoire humaine. De ce point de

¹⁰² J-F Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, pp. 17-18.

vue, selon Kant, la philosophie de l'histoire de Herder est plus une histoire naturelle de l'homme qu'une philosophie de l'histoire. En effet, dans les *Idées*, Herder explique l'histoire de l'homme à partir de sa nature, de sa communauté nationale, religieuse, de sa tradition et des rapports qu'il entretient avec d'autres hommes. Herder ne considère pas l'homme dans l'histoire comme un être libre au sens où l'entend Kant. Avec Herder, la philosophie de l'histoire, n'est qu'une philosophie naturelle qui oppose la diversité culturelle à l'universalisme de la raison. Il suppose l'histoire de la nature du genre humain comme une histoire nationale et culturelle. L'évolution de la civilisation est réduite par Herder à l'âge et à l'époque de ceux qui la vivent. C'est d'après lui, ce que pourrait signifier par exemple « l'hypothèse destinant l'homme tel que nous le connaissons ici à une croissance indéfinie de ses facultés, à une extension continue de ses sensations et de ses actions, et même à l'Etat en tant que but de son espèce, dont toutes les générations n'auraient été faites au fond que pour la dernière, laquelle trônerait sur l'échafaudage en ruine de la félicité de toutes les précédentes »¹⁰³.

Nous noterons en ce sens que la pensée de Herder est relativiste dans la mesure où elle consiste à « centrer chaque époque et chaque peuple sur eux-mêmes » ; et plus généralement, Herder développe « une conception relativiste de l'histoire, en soulignant la part d'irrationnel qui crée la singularité de chaque peuple »¹⁰⁴. Ainsi Herder relativise l'histoire de l'humanité et avec elle la morale. La raison kantienne ne tolère pas la sympathie morale, mais exige qu'elle soit condamnée. Nous allons à la suite de ce chapitre étudier donc les arguments du relativisme et voir comment et au nom de quoi elle conteste l'universalisme de la morale.

¹⁰³ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Livre huitième, V, trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1962, p. 141.

¹⁰⁴ Monique Castillo, *Kant Histoire et politique*, commentaire des textes, Annoté par M. Castillo, trad. G. Leroy, Paris, Vrin, 1999, p. 31.

Chapitre 2. Du relativisme au désenchantement de l'universalisme.

L'histoire du rapport entre le relativisme et la philosophie aura sans cesse été un rapport d'exclusion. Que l'on veuille bien considérer très tôt le cas de Platon ou, plus tard, celui de Husserl, la philosophie a toujours voulu se démarquer de toute approche relativiste des choses. Nous avons donc d'un côté le relativisme qui tendait à s'imposer comme un système de représentation tout aussi valable que respectable et, de l'autre, la « droite philosophie » issue de Socrate et dont nous sommes tous des héritiers. Cette dernière tendait visiblement à exclure le relativisme du champ de la science, voyant en lui l'expression d'une rationalité contradictoire se déployant dans la non-inquiétude de la vérité, du général, c'est-à-dire du savoir *absolu*. Toutefois, en excluant ainsi le relativisme, la philosophie n'exclut-elle pas en réalité une part d'elle-même ? Et par conséquent, ne se disloque-t-elle pas elle-même du fait de cette exclusion ? Toutefois, nous pouvons nous demander si l'exclusion du relativisme ne met-elle pas en question la nature même de la philosophie en sa prétendue unité et à sa prétention au savoir *absolu* ?

Le relativisme, contrairement à la philosophie, progresse-t-il sans déployer une rationalité conséquente ? Faut-il voir dans ce qu'on appelle le relativisme, un rejet systématique de l'universalité ? N'y a-t-il pas dans le relativisme une volonté d'apparaître comme une *philosophie* concrète, autrement dit fondée sur l'expérience humaine, expérience qui nous apprend que tout est multiple, singulier et parfois contradictoire ? Avec la prise en compte du relativisme, ne tendrait-il pas à s'annoncer, selon nous, l'hypothèse que la multiplicité et la singularité ne sont pas nécessairement synonymes de déficit de sens ?

En effet, pour Foucault par exemple, si l'histoire existe, elle n'est que locale, « régionale ». Autrement dit, Foucault est un défenseur reconnu des validités « régionales ». Dans le champ de l'histoire, plus précisément l'histoire des idées, Foucault pense qu'il faut la critiquer et faire valoir la notion de discontinuité contre celle de continuité. C'est, selon lui, la notion de discontinuité en tant que nouvelle méthode historique qui va « révolutionner » l'analyse historique des idées.

Le grand problème qui va se poser – qui se pose – à de telles analyses historiques n'est donc plus de savoir par quelles voies les continuités ont pu s'établir, de quelle manière un seul et même dessein a pu se maintenir et continuer, pour tant d'esprits différents et successifs, un

horizon unique, quel mode d'action et quel support implique le jeu des transmissions, des reprises, des oublis et des répétitions, comment l'origine peut étendre son règne au-delà d'elle-même et jusqu'à cet achèvement qui n'est jamais donné, - le problème n'est plus la tradition et la trace, mais de la découpe et de la limite ; ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations¹⁰⁵.

Sous la forme d'Archéologie du savoir, l'histoire des idées doit être recentrée sur la discontinuité, c'est-à-dire sur ses ruptures dans le temps, ses interruptions, ou encore ses moments séparés pour rendre compte de toute sa complexité, donc de toute sa richesse. Or, la continuité de l'histoire « éclipse » la richesse de ces ruptures. La continuité de l'histoire ou son caractère ininterrompu, selon Foucault, ne nous offre qu'un « horizon unique » de l'histoire répétée depuis l'origine. Il faut l'opposer à la discontinuité. Voilà pourquoi l'histoire des idées apparaît aux yeux de Foucault comme une histoire de « détail », de « découpe ». Il est donc nécessaire, d'après lui, de prendre en compte la discontinuité (comme méthode) pour s'approprier le sens de l'histoire dans son ensemble. La discontinuité a surtout le mérite de prendre en compte les différences, de ne pas les occulter et de rechercher la cohérence interne de l'histoire, tout comme elle intègre les notions de seuil, de transformation et de description qui sont aussi ses catégories. Foucault y voit une méthode « révolutionnaire » de réinvestir l'histoire. Il se défend d'ailleurs contre ceux qui l'accusent de chercher à occulter l'histoire :

On criera donc à l'histoire assassinée chaque fois que dans une analyse historique – et surtout qu'il s'agit de la pensée, des idées ou des connaissances – on verra utiliser de façon trop manifeste les catégories de la discontinuité et de la différence, les notions de seuil, de rupture et de transformation, la description des séries et des limites. On dénoncera là un attentat contre les droits imprescriptibles de l'histoire et contre le fondement de toute historicité possible¹⁰⁶.

Au fond, cette critique de la continuité vise bien une chose : celle de la fondation de l'histoire. Ce qui veut dire que pour Foucault, il faut abandonner toutes les notions traditionnelles de continuité, selon lesquelles l'histoire aurait une origine unique et lointaine. Cette question de la fondation ou des fondements influence l'histoire et la « referme » sur elle-même. Autrement dit, l'histoire de la pensée doit être fondée sur les catégories de la

¹⁰⁵ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 12.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 23-24.

discontinuité : « le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite ; ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations »¹⁰⁷. Les fondations qui ne se renouvellent pas, ne sont donc pas valides, elles doivent être remises en cause. Il faut, d'après Foucault, remettre en question ces synthèses toutes faites, « ces regroupements que d'ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est d'entrée de jeu ; il faut débusquer ces formes et ces forces obscures par lesquelles on a l'habitude de lier entre eux les discours des hommes ; il faut les chasser de l'ombre où elles règnent. Et plutôt que de les laisser valoir spontanément, accepter de n'avoir à faire, par souci de méthode et en première instance, qu'à une population d'événements dispersés »¹⁰⁸. Par déduction, les fondations de l'histoire de la pensée comme celles de la philosophie doivent être constamment renouvelées.

Par exemple pour Foucault, le document, vu comme une trace lointaine d'un événement, doit être interprété en fonction de cet événement, c'est-à-dire interprété « pour lui-même » afin de mieux appréhender ce que cet événement est pour lui-même en particulier, et par la suite, ce qu'il est pour l'histoire en général. Nous pouvons déduire que Foucault soupçonne donc toutes les fondations inconditionnées et atemporelles de « figer » les fondements de l'histoire de la pensée, alors que « l'histoire proprement dite, l'histoire tout court, semble effacer, au profit des structures sans labilité, l'irruption des événements »¹⁰⁹. Ce qui veut dire, du point de vue de Foucault, que l'histoire de la pensée doit être une dynamique contrairement à l'histoire tout court qui oublie « l'irruption des événements » et leur caractère peu stable. De fait, nous devrions tenir compte de la discontinuité si nous voulons répondre efficacement, par exemple, aux questions telles que : qu'est-ce qu'une science ? Qu'est-ce qu'une œuvre ? Qu'est-ce qu'un concept ? Qu'est-ce qu'une théorie ? Qu'est-ce qu'un texte ? C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Foucault lorsqu'il affirme que « ces formes préalables de continuité, toutes ces synthèses qu'on ne problématise pas et qu'on laisse valoir de plein droit, il faut les tenir en suspens »¹¹⁰, c'est-à-dire qu'il faut les tenir en attente et les secouer de la quiétude avec laquelle les hommes de science et le public les acceptent. Manifestement, il est question pour Foucault de remettre en cause la continuité de l'histoire de la pensée, des connaissances, de la philosophie et de ses fondations, de relativiser tout

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

fondement, donc de privilégier les validités « régionales » des savoirs ou encore la discontinuité, « forme et révolution » du nouveau discours du savoir. Mais il faut comprendre la discontinuité comme une autre forme de fondation aussi. Une fondation moins figée. C'est pour lui une sorte de troisième voie dans l'histoire de la pensée : « tout comme Kant a pu présenter en son temps une troisième voie entre rationalisme dogmatique et irrationalisme, Foucault présente sa philosophie comme une troisième voie entre ceux qui vénèrent l'héritage des Lumières et ceux qui rejettent en bloc, entre ceux aussi qui ne jurent que par l'humanisme, et ceux qui jugent le discours philosophique sans fondement »¹¹¹. Ce refus de choisir l'un ou l'autre camp n'est-il pas une volonté de relativiser ? D'où l'intérêt que nous trouvons d'étudier ici le contenu et la complexité dans l'idée du relativisme.

2.1 De l'idée du relativisme

Le relativisme, en théorie de la culture, est *défini* dans le *Dictionnaire de la philosophie* comme une « doctrine selon laquelle il n'existe aucune valeur morale, politique, sociale, esthétique etc. absolue, donc universelle, chaque société développant les siennes propres selon les circonstances et son génie »¹¹². Une telle approche admise, elle nous permettra de voir que si les arguments du relativisme sont divers et évoluent, il n'en demeure pas moins que le relativisme, au moins à partir des sceptiques grecs en passant par Montaigne jusqu'à Lévi-Strauss, ait une fonction polémique essentielle : la contestation de l'universalisme et donc de l'absolu, au sens où le relativisme culturel affirme et prétend que les croyances quelles que soient les sociétés auxquelles elles appartiennent, régissent les pratiques et les conduites humaines de façon organisée et rationnelle, sans se référer à une norme absolue et régulatrice.

En effet, en parlant de croyances, il s'agit d'accorder toute la pertinence du caractère variable des normes d'une part, et l'impossibilité de montrer d'autres part, que certaines normes sont meilleures que d'autres, puisque l'homme n'aurait aucun moyen de comparer la valeur intrinsèque de différents systèmes de croyances ou d'affirmer la vérité de l'un d'entre eux. L'objet de cette section est de poser le cadre qui nous servira de discussion entre le

¹¹¹ Franck Salaün, « Qu'est-ce que les Lumières ? fois deux : quand Foucault réécrit Kant », dans *Les Lumières et l'idéalisme allemand*, sous la direction de Jean-Claude Bourdin, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 271-286.

¹¹² C. Godin, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Fayard, 2004, p. 1133.

relativisme et le kantisme, c'est-à-dire, d'exposer au préalable les arguments objectifs du relativisme.

Cela nous aidera à montrer plus loin que dans l'espace intermédiaire entre la solution kantienne de fonder la vérité sur l'homme et la morale sur la raison universelle, et le relativisme souvent stigmatisé par « *le tout se vaut* », il y a une grande diversité des questions qu'on ne peut occulter : des questions relatives à la compréhension de l'homme, de son existence, de son vécu, de sa conception du Bien et du Mal, de la violence, de son rapport aux autres et de l'idée qu'il a de l'humanité en général. Cela dit, on ne saurait voir le relativisme être accusé de non-philosophie, sans que ne s'élèvent des objections venant des tenants de ce courant de penser. Sur le plan simplement empirique, l'anthropologue ou l'ethnologue analysent les codes à partir desquels la vie sociale des hommes trouve du sens, un sens qui n'est pas forcément le même dans toutes les sociétés. Au fond, ce que conteste le relativisme culturel, c'est l'idée qu'en matière de normes, il y ait de vérité absolue ou universelle. Pour une pensée se réclamant du relativisme culturel, telle l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss, il ne saurait y avoir de norme de référence sur le modèle duquel se mesurerait une pratique sociale¹¹³. C'est finalement dans cette absence de référent absolu que l'argumentation déployée par le scepticisme classique contrastera avec le dogmatisme du rationalisme traditionnel.

2.2 Protagoras et l'homme mesure

« L'homme est la mesure de toute choses, des choses qui sont, qu'elles sont, des choses qui ne sont pas »¹¹⁴

Le scepticisme est souvent présenté comme le moment fondateur du relativisme en général, sans doute parce qu'il s'est affirmé comme le contrepoids efficace au dogmatisme. Par exemple, l'interprétation de « l'homme est la mesure de toute choses... », cette formule

¹¹³ Soulignons que Lévi-Strauss a souvent été présenté à tort comme un relativiste. Du moins, sa défense de la diversité culturelle a été souvent perçue comme telle. Mais nous remarquons qu'il est difficile de le taxer de relativiste, d'autant plus qu'il ne le revendique pas lui-même. En plus, l'on peut reconnaître à ce penseur le mérite d'avoir cherché à dégager l'universel au-delà des différences culturelles lequel favoriserait la coexistence pacifique entre les communautés humaines.

¹¹⁴ Protagoras, Fr. B1. Voir Gilbert R. Dherbey, *Les sophistes*, Coll. « Que sais-je » ?, Paris, PUF, 1985, p. 18.

de Protagoras, est toujours à tort ou à raison exposée comme une justification du relativisme. D'abord à tort, parce que cette citation importante de Protagoras est souvent présentée comme si l'auteur défendait la thèse selon laquelle il y aurait une pluralité des discours possibles sur toute chose, la sortant ainsi de son contexte. En effet, comme l'écrit Romeyer-Dherbey, « on interprète en général cette doctrine comme un relativisme sceptique, en omettant d'en montrer le caractère constructif, parce que l'affirmation l'homme-mesure n'est pas correctement située dans le cheminement de la pensée du sophiste »¹¹⁵. *L'homme-mesure* doit au contraire se comprendre comme la possibilité d'admettre deux discours contradictoires sur toute chose, de sorte que, « l'origine polémique et conflictuelle de ce partage se révèle par le fait que Protagoras parle de deux discours, et non pas d'une pluralité de discours possibles »¹¹⁶, renchérit Romeyer-Dherbey.

Sur le plan de la pratique par exemple, la liberté d'opinion, la liberté de conscience ou l'égalité démocratique sont des « valeurs » universelles qui donnent raison à Protagoras, dans la mesure où elles mettent en évidence le caractère polémique des discours politiques et juridiques. C'est ce sentiment de contradiction qui était d'ailleurs le caractère propre de la démocratie athénienne, lequel caractère animait Protagoras et qui montrait que deux discours contradictoires valent mieux qu'une vérité indubitable. Comme le note encore Romeyer-Dherbey, hier comme aujourd'hui en politique:

Une assemblée nombreuse est rarement unanime ; les avis sont en général partagés et le propre d'un régime démocratique est de comporter une opposition, c'est-à-dire d'accepter la légitimité possible d'un discours contraire à celui du pouvoir en place. Le débat politique lui-même, où le peuple écoute les discours opposés des deux partis qui s'affrontent, montre bien que « sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre » (...). Ce caractère polémique d'ailleurs se trouve dans l'institution judiciaire grecque, où tout procès prend figure de combat : l'espace judiciaire est moins espace de participation que de lutte où s'affrontent les plaidoyers contraires des deux parties ; le mot même qui désigne le procès signifie aussi la bataille¹¹⁷.

Comparer la « méthode » de Protagoras à l'image d'une assemblée démocratique, c'est considérer que la pensée protagoréenne fait la promotion du débat démocratique en philosophie, c'est-à-dire qu'il libère l'opinion philosophique et institue le double discours

¹¹⁵ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, coll. « que sais-je ? », Paris, PUF, 1985, p. 10.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁷ Gilbert Romeyer-Dherbey, *op.cit.*, pp. 12-13.

comme fondement de la recherche de la vérité. Les deux discours qui se contredisent montrent que l'homme n'a pas besoin de recourir ni au savoir absolu ni au divin. Contre le discours unique de Parménide sur l'Être qui sacrifiait le multiple et une philosophie dépassant les limites de notre finitude, Protagoras milite pour une philosophie qui tient compte de la réalité humaine. L'affirmation de l'homme-mesure suppose, selon Romeyer-Dherbey, que « si les dieux ne se laissent pas affirmer, alors reste l'homme »¹¹⁸. Ce qui préoccupe Protagoras c'est le refus de tout recours à l'absolu vu que l'homme est un être seul dans le monde et dont la recherche de la vérité ne dépend que de lui seul.

Comment comprendre l'union *homme-mesure* ? *L'homme-mesure* pose le problème de la vérité. La *Vérité* était, il faut le noter, le titre d'un ouvrage de Protagoras qui commence avec la formule mise en exergue. En effet, *l'homme-mesure* pose un problème d'analyse, d'évaluation, et de « mesure » de la vérité par l'homme. Pour Protagoras, l'homme est le critère de toute chose, c'est lui qui domine et maîtrise toute chose ; « l'homme selon Protagoras règle plutôt qu'il ne règne ; toute violence est exclue de son entreprise »¹¹⁹. L'homme règle signifie celui qui soumet les choses à un certain ordre qui fixe et détermine les règles. C'est encore lui qui les met en ordre, qui a le pouvoir de donner des solutions définitives. Hegel ne manque pas de faire l'éloge de cette puissante subjectivité au sens où la connaissance des choses doit être déterminée par la conscience qui les perçoit et les pense. Admirablement, Hegel écrit ces mots en l'endroit de *l'homme-mesure* tel que le pense Protagoras : « Cette conversion très remarquable que tout contenu, tout élément objectif n'est que relativement à la conscience, le premier étant énoncé alors comme moment essentiel pour tout vrai ; par là l'absolu prend la forme de la subjectivité pensante »¹²⁰. Il faut tout de même noter que pour Hegel, cette forme de subjectivité n'est qu'une sorte de relativité de la conscience qui ramène la vérité du côté de la subjectivité. C'est qu'il a appelé « le mauvais idéalisme des temps modernes »¹²¹, c'est-à-dire le fait de poser l'absolu comme sujet. Dès lors, *l'homme-mesure* serait-il un éloge fait au subjectivisme, ou faut-il au contraire voir ici un relativisme sceptique comme l'a souligné Platon dans le *Théétète* ?

Romeyer-Dherbey nous invite à ne pas considérer une telle analyse. Il estime même que la formule de Protagoras s'est vue déplacée de son contexte originel, supposant par

¹¹⁸ *Ibid.*, p.15.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 20- 21.

¹²⁰ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris Vrin, 1990, p. 262.

¹²¹ *Ibid.*, p. 240.

exemple que ce dernier a prétendu affirmer qu' « à chacun sa vérité ». Il s'en défend en montrant que le concept d'*homme-mesure* dans la formule de Protagoras traduit non pas une subjectivité, mais une objectivité puisque c'est toujours à l'issue d'une discussion, d'un débat contradictoire que la vérité est dégagée. Le dialogue de l'*homme-mesure* n'est pas un dialogue de sourd, mais un dialogue avec soi et entre plusieurs hommes. C'est ce qui fait dire à Romeyer-Dherbey que,

L'opinion personnelle se vérifie par son accord avec les opinions des autres. L'opinion singulière se fortifie de l'apport des autres opinions qui lui sont adéquates ; leur rencontre forme la vérité. Si l'opinion singulière n'est confortée par aucune autre, ou par trop peu, elle s'exténue et ne peut prétendre au vrai, du moins tant qu'elle demeure marginale. Le concept d'homme, parce qu'il est si l'on peut dire à extension variable, entre en tension avec lui-même : il s'oppose à soi lorsque les avis particuliers divergent et reprend son unité lorsque les particularités se concilient¹²².

Cette interprétation du concept d' « homme » ne peut qu'être déduite de la théorie du *discours fort* du sophiste Protagoras qui estime que lorsqu'un discours personnel rencontre l'adhésion d'autres discours du même genre, ils constituent ainsi la vérité. Le discours faible serait dans ce cas le discours qui ne se concilie pas avec d'autres. Cette appréciation de Romeyer-Dherbey est fort juste. Mais elle ne dissipe pas le sentiment relativiste qui pèse sur le sophiste Protagoras. Par exemple, la controverse de Socrate et de Protagoras sur la question de savoir si la vertu peut-être enseignée ou non montre bien que la distinction entre le particulier et l'universel n'est pas encore clairement perçue par le Protagoras. Pour ce qui est de la vertu, Protagoras montre que c'est l'affaire de tous, qu'elle ne peut pas être enseignée au motif que tout homme peut se prononcer de façon juste et cela bien entendu en fonction de celui qui y croit. Nous entrons ici dans un problème majeur, celui de la vertu politique dont on sait qu'elle touche aussi la question morale.

Dans le *Protagoras* de Platon, Protagoras montre que la vertu politique est ce qu'il y a de mieux partagée chez tous les citoyens, qu'elle est l'affaire de tous. Dans sa discussion avec Socrate, Protagoras s'en prend à ce dernier qui pense que l'enseignement de la vertu est une affaire des spécialistes ou des élites. Lui au contraire estime que dans un régime démocratique comme le sien, l'enseignement de la vertu doit être fait par tous ceux qui ont de la compétence en la matière. Or Protagoras affirmait à propos : « Mais maintenant tu te prévaux, Socrate,

¹²² Gilbert Romeyer-Dherbey, *op. cit.*, p. 22.

parce que tout le monde enseigne la vertu, dans la mesure de ses moyens, et qu'ainsi personne ne te paraît l'enseigner. C'est comme si tu cherchais quel maître nous apprend à parler le grec : tu n'en trouverais pas »¹²³. On peut déjà comprendre toute la méfiance de Socrate face à l'attitude de Protagoras, de faire de la question de la vertu une question non seulement démocratique, mais également relative à l'éducation de chacun des membres de la société, puisque chacun peut l'enseigner en faisant de son mieux. Une chose est certaine, ce qui faisait dire à Socrate qu'il ne voyait pas les « sophistes » enseigner la vertu, c'est sûrement parce que leur enseignement n'était pas fondé sur des principes bien clairs. Or nous verrons plus loin, que la vertu authentique chez Kant repose sur des principes dans la mesure où elle est la force de la maxime de l'homme en vue d'accomplir son devoir. Si l'on doit relever la moralité des hommes, la vertu doit non pas relever de ce que chacun veut nous enseigner comme bon ou mauvais selon ses croyances ou ses opinions, mais d'accorder notre volonté avec notre devoir. Elle est universalisable notre volonté. Or Protagoras, en estimant la vertu comme la chose la plus commune à tous, sans fondement *a priori*, court le risque de la relativiser. Dès lors, quelle serait alors la nature de la vérité pour l'homme ?

Hegel déduisait de cette formule *homme-mesure* de Protagoras la puissance de la subjectivité. Ainsi, la vérité se trouve en l'homme plutôt que dans les choses. Ce qui signifie selon lui que « cette conversion très remarquable que tout contenu, tout élément très objectif n'est que relativement à la conscience, le pensé étant énoncé alors comme essentiel pour tout vrai ; par là l'absolu prend la forme de la subjectivité pensante »¹²⁴. C'est ce que Romeyer-Dherbey appelle « la modernité de Protagoras »¹²⁵, ou encore poursuit-il, « L'être pensant, c'est-à-dire l'homme, donne leur mesure aux choses parce que leur être consiste en un apparaître et parce que le sujet humain est la source de cet apparaître »¹²⁶. Cela peut s'entendre aussi comme le fait de considérer l'absolu comme le sujet lui-même ou que c'est la conscience elle seule qui détermine les phénomènes et les pense ; comme si la valeur de la vérité dépendait de l'utilité ou non de celui qui l'affirme. Tout est donc relatif à la conscience de l'homme qui pense. D'où la relativité de la vérité chez Protagoras dans la mesure où tout se résume à la mesure de l'homme. Nous pouvons déduire que Protagoras n'admet pas de vérité absolue ni un discours universel sur une chose par exemple, étant donné que tout est

¹²³Platon, *Protagoras*, 327e-38a, trad. Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 58.

¹²⁴Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 267.

¹²⁵Gilbert Romeyer-Dherbey, *op. cit.*, p. 29.

¹²⁶*Ibid.*, p. 29.

mesuré et jugé par des hommes qui considèrent les choses différemment. Cette formule de *l'homme-mesure* a manifestement influencé la philosophie moderne et contemporaine. Elle a, dans certains cas, servi d'argument au relativisme.

Les arguments du relativisme culturel

Le relativisme est une tendance très ancienne qui continue d'animer le débat philosophique de nos jours. Il est souvent mal compris ou abusivement mal interprété. On lui prête aussi l'intention de vouloir tout relativiser ou de nier toute vérité. On comprend parfois très mal ses arguments pour conclure à la relativité. Parfois, nous ne songeons pas qu'elle est une démarche rationnelle. Les arguments en faveur du relativisme qui l'affirment comme une tendance « philosophique rationnelle », ne manquent pas sur le plan du vécu des sociétés humaines et leurs mœurs. Le relativisme ne met systématiquement en danger ni la culture, ni la morale, mise à part l'idée d'une morale universelle ou d'une unité des valeurs. Nous verrons que les réponses de Montaigne et de Lévi-Strauss par exemple, apportent des éléments de réponse à ces questions, c'est-à-dire qu'elles accèdent le relativisme comme une tendance philosophique ou morale nécessaire, dans la mesure où les arguments qu'ils avancent sont au moins démontrés sur le plan de la réalité empirique.

Dit autrement, le relativisme proteste entre autre contre le dogmatisme d'une certaine « raison » ; contre une prétendue vérité absolue au nom de laquelle, par exemple, les conflits meurtriers sont perpétrés ; contre l'impérialisme ou le colonialisme. Pour le relativiste, sur le plan culturel ou moral cela ne se justifie pas, d'autant plus que les valeurs ou les normes varient d'une société ou d'une culture à l'autre.

La réalité empirique, c'est-à-dire cet ensemble des choses qui sont ou qui ont une existence objective et constatable, décrit par les sociologues, les ethnologues, les anthropologues ou les philosophes comme un ensemble des variables, des contingences et des phénomènes réels qu'il faut relier bout à bout pour comprendre les comportements des hommes et le fonctionnement de leurs sociétés. Ce qu'il y a de plus grand pour une société, c'est le respect de ses lois, de ses valeurs ou de ses normes qu'elle considère comme nécessaires à l'organisation de la vie en communauté. La réalité, c'est que les sciences humaines en partie ne comprennent mieux les comportements humains qu'en étudiant les systèmes de croyances et de normes qui constituent la culture de chaque société. Raymond

Bourdon pense par exemple que « le relativisme normatif place toutes les sociétés sur un pied d'égalité, et par là affirme leur dignité (...). On est invité à considérer toutes les cultures comme également digne de respect »¹²⁷.

Le relativisme qui affirme la dignité de toutes les cultures, reconnaît là qu'une culture n'est pas dénuée de sens ni de repères. Si les relativistes s'opposent à une unicité des normes et de principes, c'est parce qu'ils estiment que la vérité en matière de normes morales n'est pas l'apanage d'une seule culture, mais qu'il est une propriété de chaque culture. On ne doit pas dire du relativisme qu'elle est un courant de pensée très spontanée qui a pour effet de faire équivaloir toutes les opinions ou tous les jugements que l'on fait à propos d'un sujet. On juge souvent vite les relativistes, en affirmant que pour eux, tout se vaut. Pour le relativisme, c'est la conviction que toute culture ou norme, en tant qu'elle véhicule un mode de vie propre à un groupe mérite du respect ou de la considération. En même temps, les relativistes nous invitent à expliquer ou à éclairer une opinion en fonction de son contexte, de ses conditions qui l'entourent, de ses circonstances, de sorte qu'il ne nous est pas permis de les juger par rapport aux autres. C'est ce que fait le relativisme culturel et moral, en matière des normes ou des valeurs, les expliquant toujours à partir des représentations propres aux cultures auxquelles elles sont rattachées. En répondant à la question qui suit, nous pourrions comprendre davantage pourquoi le relativisme insiste sur la réalité empirique : « quelle est la valeur des valeurs et des normes morales auxquelles nous devons nous soumettre » ?

Les relativistes répondent que la valeur d'une norme morale dépend avant tout d'une culture ou d'une société. Ainsi, le relativisme contribue à faire connaître et à valoriser la diversité des cultures humaines, à appeler au respect de l'autre ; ce qui en soit est une bonne chose, donc un bon relativisme dirait Raymond Boudon : « Le bon relativisme a attiré l'attention sur le fait que les représentations, les normes et les valeurs varient selon les milieux sociaux, les cultures et les époques »¹²⁸. Mais le « bon » relativisme ne justifie en aucun cas le relativisme tout court. Sauf que celui-ci sensibilise sur diversité et la richesse de toutes les cultures. Il avise que ces représentations et ces valeurs changent et évoluent selon les sociétés. De ce point de vue, pour comprendre les arguments du « bon » relativisme, il nous faut, au préalable expliquer ce qu'on entend par représentations, normes ou valeurs. Il

¹²⁷ Raymond Bourdon, *Le relativisme, op. cit.*, p. 21.

¹²⁸ Raymond Boudon, *Le relativisme, op. cit.*, p. 3.

s'agit de voir ensuite effectivement comment elles fondent et organisent la vie sociale des hommes.

Le terme représentation revêt différentes acceptions sensiblement distinctes selon le contexte. En général, on entend par représentation, l'image que l'on se fait d'un objet du monde placé devant soi, ou celle de nos croyances auxquelles nous sommes attachées. La représentation, exprime également le fait de communiquer cette image, cette idée, c'est-à-dire le fait de les placer devant l'autre et de les lui transmettre. En philosophie par exemple, la représentation est décrite comme une idée provisoire ou définitive de ce qu'est la vérité sur un objet donné. Mais plus spécifiquement, la représentation en psychologie sociale est un concept qui désigne un savoir, un système de pensée propre à une société. La représentation, en tant qu'image, prend dans ce cas de figure d'un héritage collectif qui se transmet d'une génération à l'autre au sein d'une même société. Denise Jodelet écrit à ce propos :

Le concept de représentation sociale désigne une forme de connaissance spécifique, le savoir de sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement, ils désignent une forme de pensée sociale (...). Les représentations sociales sont des modalités de pensée pratique orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal¹²⁹.

Ce système de représentation sociale avait bien son importance dans les sociétés anciennes, dans la mesure où elle regroupait des modes de savoirs sociaux propres aux individus d'un même groupe, parce que chaque société a ses caractéristiques particulières qu'on ne retrouve pas sous la même forme dans toutes les sociétés. Chaque société a son histoire et ses spécificités qui constituent une forme de réalité sociale, c'est-à-dire cette forme de pensée sociale posant les fondements du savoir social.

Ce savoir était véhiculé sous forme de mythe ou de légende. Il est commode de recourir au concept de *représentations collectives* d'Emile Durkheim, qui est d'ailleurs le premier à en parler à travers l'étude des mythes et des religions, pour souligner le fait que « Les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse »¹³⁰. Ici l'auteur veut montrer que la religion a une réalité sociale,

¹²⁹ Denise Jodelet, *Représentation sociale, phénomènes, concept et théorie*, in Psychologie sociale, sous la direction de S. Moscovici, Paris, PUF, 1997, p. 365.

¹³⁰ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le petit livre de poche, 1991, p. 34.

qu'elle exerce une influence sur la culture des individus, dans la mesure où les comportements religieux relèvent d'une logique collective. Pourquoi les comportements religieux relèvent-ils d'une logique collective ? Parce que non seulement ces comportements religieux sont relatifs soit au sacré, soit aux rites, mais surtout parce qu'ils sont conçus comme une réalité qui nous dépasse tous infiniment, qui dépasse notre individualité et nous inspirent crainte, respect et admiration. Cela existe dans notre inconscient, c'est-à-dire que nous adhérons à certaines croyances non pas parce que nous les jugeons *a priori* bonnes, mais parce qu'elles sont socialement et historiquement incorporées à notre nature. De plus, les représentations sociales et collectives sont justement celles qui constituent le dénominateur commun de la pensée sociale. Les phénomènes (à la manière de la réalité empirique) qui en découlent expliquent et justifient l'image que l'homme se fait de sa société, selon qu'il y croit. Dans ce sens, ces phénomènes ne peuvent apparaître que comme des réalités qui fondent les sociétés humaines. Car, l'homme dans la société vit une certaine réalité empirique.

On comprend dès lors, pourquoi les représentations sociales ont un impact ou une emprise sur l'image que nous nous faisons du monde, dans la mesure où elles sont des constructions sociales admises et transmises d'une génération à l'autre. C'est en cela qu'elles font naturellement partie de l'histoire des sociétés comme élément distinctif d'appartenance à un groupe ou à un peuple. Ainsi, le relativisme appelle au respect de ses représentations, à considérer le sens qu'elles expriment pour la compréhension des phénomènes sociaux complexes ou non.

Notons tout de même que le concept de représentation requiert une fonction essentielle : celle de produire ou de reproduire en nous l'image ou les images de nos mœurs et de nos coutumes. Il est nécessaire de les étudier vu qu'elles ne sont pas dénuées de sens. Comme le pense Durkheim, elles sont la réalité sociale, elles sont celles qui précèdent les normes et les valeurs au moyen de la formation des images par l'esprit, lesquelles provoquent ou accompagnent le plus souvent nos sentiments, nos pensées et notre volonté. Venons-en à l'explication du terme de norme dont il faut se faire une idée après cet éclairage sur le concept de représentation sociale. Il convient aussi de définir le concept de norme et de dire l'usage qu'en fait le relativisme.

Dans le dictionnaire du vocabulaire de la philosophie, on appelle norme, tout « type concret ou formule abstraite de ce qui doit être, en tout ce qui admet un jugement de valeur :

un idéal, une règle, un but, un modèle suivant le cas »¹³¹. Une norme est souvent considérée comme une règle à suivre. Ce qui entre dans une norme est considéré comme normal, c'est-à-dire comme ce qui doit être comme tel, comme bon et juste. Par exemple, les normes dans le système juridique sont les règles obligatoires parce qu'elles proviennent des lois, des codes d'une coutume voire d'un droit naturel adopté ou modifié par les législateurs ou les institutions selon les cas. En l'occurrence, les sciences dites normatives sont celles dont l'objet est exclusivement constitué des jugements de valeur et dont le but n'est autre que la critique de cette valeur, c'est-à-dire qu'elles procèdent en quelque sorte à l'évaluation des normes morales. Comme en philosophie, une norme est une règle, un critère, un principe de distinction auquel se réfère explicitement ou implicitement un jugement de valeur.

Car selon leur volonté, leur éducation ou leurs croyances, les sociétés et leurs institutions ont tendance à édicter des normes, précisant ce qui est normalement bon à faire et ce qui ne l'est pas. Seulement, ces normes varient selon les époques, les individus et plus largement selon les sociétés. En tant que telles, toutes les sociétés humaines requièrent des normes à partir desquelles elles organisent leur modèle de lois et déterminent les valeurs morales à promouvoir. Les normes sont pour toute société des règles à partir desquelles les hommes devraient régler leur conduite.

2.3 Du relativisme culturel au scepticisme moral : le rejet de l'universalisme

Dans cette section il est question de voir comment le scepticisme mène au relativisme moral. Nous nous servirons d'une figure du scepticisme de la renaissance, Montaigne, pour en rendre compte. Ensuite, nous verrons comment le relativisme, à partir des preuves empiriques, nie l'universalisation de la morale. A propos du relativisme culturel, nous entendons restreindre notre étude sur Montaigne qui part du relativisme culturel pour conclure au scepticisme moral.

Mais avons-nous dit, le relativisme culturel admettant que chaque culture, que chaque croyance et que chaque opinion dans toute société a ou ont des raisons d'exister. Ce qui signifie qu'elles n'ont pas à être jugées par rapport à des critères universels, mais seulement

¹³¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 2010, p. 691.

par rapport à ce qu'elles sont, à savoir qu'elles sont des cultures ou des sociétés singulières. Maintenant, demandons-nous pourquoi les hommes s'y attachent ? De fait, plus que l'égalité, le relativisme prône la tolérance. Parler de tolérance, revient à décrire l'attitude du relativisme culturel en cela qu'il admet un respect certain entre les cultures et incite à faire respecter toutes les croyances et les toutes les normes morales dont elles se revendiquent. Selon le relativiste par exemple, cette attitude est adéquate parce que chaque société évolue en fonction de l'interprétation et de la critique de ses codes ou de ses normes par elle-même, en fonction des problèmes que celle-ci rencontre.

Chaque culture a sa perception des choses et ses valeurs qui constituent en quelque sorte l'histoire ou la conscience des hommes qui y croient. L'humanité évolue par mutation, bouleversement et changement. Rien n'est figé, rien n'est fixe. Comme le monde, l'homme change, les normes et les cultures évoluent elles aussi, elles s'affrontent, s'opposent ; elles changent de formes en servant chacune de modèle à ceux qui y croient aussi.

Un penseur comme Montaigne, au XVI^e siècle, a servi à l'anthropologie moderne des thèses qui consistent à croire qu'en matière de normes morales, il n'y aurait pas de vérité absolue mais seulement des coutumes qui varient d'une société à l'autre. De ce fait, il serait alors dans ce cas illusoire de vouloir distinguer et juger coutumes et normes morales. Pour l'auteur des *Essais*, « Une nation regarde un sujet par un visage (...); l'autre par un autre »¹³², c'est-à-dire que l'autre est toujours perçu comme une apparence, une forme constituant mon environnement. A l'époque des guerres de religion par exemple, Montaigne appelait à l'ordre ceux qui s'opposaient à la tolérance. Il demandait aux catholiques et aux protestants de cesser de s'entretuer en suggérant qu'en matière de normes morales il n'y a pas de vérité. Il étayait son propos par exemple en évoquant des faits concrets :

Il n'est rien de si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progénitures la plus digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et de leurs reliques. (...) Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes

¹³² Montaigne, *Les Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2007 [1595], p. 616.

abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers¹³³.

Montaigne s'efforce ici de trouver un sens à une coutume qui révolte les occidentaux en donnant une interprétation qu'on peut appeler « généreuse », en ce sens qu'il fait voir aux chrétiens que leurs enterrements par exemple peuvent être interprétés négativement. La méthode de Montaigne est d'appeler à relativiser le point de vue de ceux qui jugent et condamnent d'autres coutumes. Autrement dit, Montaigne fait comprendre aux chrétiens qu'on peut donner à leur coutume un sens qu'ils refuseraient avec horreur. C'est plus une affaire d'appréciation qu'une autre, c'est-à-dire que si quelqu'un ne croit pas à la même coutume que moi, alors je peux comprendre qu'il la juge sévèrement. Les comportements, les croyances seraient pour tout individu le produit de cette superstition, c'est-à-dire de la prise en compte de l'acceptation ou non des faits culturels auxquels les hommes croient ou non. C'est d'abord sur ce qu'on voit qu'on peut donner un jugement ou un sentiment. Comme l'affirme Montaigne, « c'est la règle des règles, et générale loi des lois, que chacun observe celle du lieu où elle est »¹³⁴. De toute évidence ici (en suivant donc Montaigne), en matière des mœurs, on peut relativiser, puisqu'on peut en quelque sorte, admettre les normes comme pouvant être *régionalisées*.

De même, Pascal pensait également que vivre selon les coutumes était une nécessité pratique dans la mesure où elle n'engageait pas le sceptique à justifier au nom des normes et des valeurs transcendantes les lois et les institutions auxquelles il était soumis, en ce sens que pour lui, les lois sont humaines, contingentes et particulières, c'est-à-dire incapables de valoir comme normes universelles : « Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà »¹³⁵, affirmait Pascal. D'un point de vue éthique, le scepticisme classique insiste sur la capacité de l'homme à être moral sans croire forcément aux principes de la moralité. Il refuse à cet effet l'idée d'universalité éthique sous quelque forme que ce soit. N'est-ce pas ce refus qui le conduit au relativisme et contradictoirement, à la recherche d'une éthique commune à tous les hommes, donc de trouver finalement une forme d'universalisme?

¹³³ Montaigne, *Les Essais*, *op. cit.*, p. 616.

¹³⁴ Montaigne, *Les Essais*, XXIII, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 65.

¹³⁵ Pascal, *Pensées*, 294, éd. Brunschvicg, Garnier, Paris, 1987, p. 45.

Herder, relativisme et l'histoire humaine

Herder est le principal adversaire de Kant dans le débat qui l'oppose au relativisme. Et, la querelle¹³⁶ qui l'oppose justement à Herder témoigne de la détermination de Kant de combattre le relativisme et de rétablir le sens de l'histoire humaine telle quelle. Cette querelle résulte de la conception de l'histoire humaine faite par Herder. Ici, nous voulons succinctement montrer qu'elle était cette conception de l'histoire humaine selon Herder, et pourquoi celle-ci constitue aux yeux de Kant une conception relativiste.

Herder ne croit ni au progrès du genre humain au sens de Kant et de celui des Lumières, ni à l'unité de ce genre humain. Selon Herder, la philosophie de l'histoire ne peut pas expliquer le progrès humain à partir du développement des dispositions naturelles de des hommes, ce que défend Kant par ailleurs. Au contraire, Herder pense que seule la providence peut expliquer le progrès du genre humain, c'est-à-dire la volonté de Dieu. Dieu est le maître, c'est lui qui dans la nature a tout ordonné suivant la mesure, le nombre et le poids par exemple. Sinon, « comment ce Dieu, dans la détermination et l'organisation de notre espèce dans son ensemble, aurait-il renoncé à sa sagesse et sa bonté, et aurait-il dans ce cas aucun plan ? Ou encore pourquoi aurait-il voulu nous le celer, alors qu'il nous a révélé, s'agissant du niveau inférieur de la Création, qui nous concerne moins, un si grand nombre des lois de son plan éternel »¹³⁷, se demande Herder. De toute évidence, pour Herder la « thèse d'un plan providentiel de l'évolution du monde s'oppose à l'intellectualisme, jugé abstrait, du progrès des idées. Alors que la conception du progrès selon les Lumières privilégie l'avenir »¹³⁸. Ce qui suppose aux yeux d'Herder, qu'il n'y a dans le monde aucune cause indépendante de la providence ou encore l'action de Dieu en tant que créateur qui serait à l'origine de tout événement sur terre. L'homme n'a de ce fait pas d'influence sur sa propre histoire. Il voit dans l'œuvre des Lumières comme celle de Kant une œuvre purement intellectualiste, réduisant ainsi les facultés humaines telle que la raison par exemple à des simples phénomènes de l'intelligence. A son époque, Herder ne voyait pas ce qui permettait aux

¹³⁶ Nous pensons à l'introduction de Monique Castillo, dans *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, collection Textes et Commentaires, annoté par Monique Castillo et traduit par G. Leroy, Paris, vrin, 1999.

¹³⁷ Herder, *Ideen*, Vorrede, BDK, pp. 14-15. Cité par Monique Castillo, dans *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, collection Textes et Commentaires, annoté par Monique Castillo et traduit par G. Leroy, Paris, vrin, 1999, p. 32.

¹³⁸ Monique Castillo, *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, collection Textes et Commentaires, *op. cit.*, p. 34.

hommes d'écrire leur propre histoire. Rien, à ses yeux, ne permettait de dire que les événements historiques survenus dans le monde était l'œuvre des hommes et ayant pour cause l'homme lui-même : « mon livre montre qu'on ne peut à présent pas encore écrire une philosophie de l'histoire humaine, mais que peut-être on l'écrira à la fin du siècle ou du millénaire »¹³⁹. Sur ce fait, Kant a répondu que l'histoire humaine n'est pas une histoire des siècles ou des millénaires, c'est une histoire liée aux dispositions naturelles et aux générations humaine (son espèce) comme cela est clairement établi dans l'*Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* par exemple.

C'est donc du ciel, comme l'affirme Herder lui-même, que doit partir notre philosophie du genre humain, mais pas de la terre où vivent les hommes. Le premier reproche que Kant adresse à Herder, celui de voir et d'expliquer l'histoire de l'homme comme celle de la main invisible de Dieu, ramenant par là le progrès et les conquêtes humaines à la simple idée de « révélations » des vérités de la religion qui ne sont rien d'autre que la manifestation du créateur. De fait, cela explique la démarche de « Dieu dans la nature, les pensées que l'Eternel nous a de fait exposées dans la série de ses œuvres, ce sont le livre sacré dont, en piètre écolier sans doute, mais du moins avec fidélité et ferveur, j'ai épilé et épellerai les caractères (...) partout la grande analogie de la nature m'a conduit aux vérités de la religion »¹⁴⁰. Kant y voit là « des vieux démons » métaphysiques, c'est-à-dire un retour aux « fondements spéculatifs et dogmatiques » qui appartiennent au passé.

Il faut, du point de vue de Kant, comprendre l'histoire de l'homme comme celle des actions humaines et concrètes. Par conséquent, en procédant de la sorte, Herder, niait par là même occasion la possibilité d'une histoire philosophique. L'activité philosophique est, d'une manière certaine, selon Kant, un développement progressif de la raison. L'histoire philosophique est donc une histoire rationnelle, qui n'est pas empirique : elle est *a priori*. Par déduction est n'est donc pas à définir à partir des fondements divins. « La philosophie de l'histoire ne peut, selon Herder, observer et affirmer une chose : la progression (*fortgang*) du plan de la providence dans chacune de ses manifestations, un développement qui réalise le projet du créateur (...). Herder rattache toutes les figures de l'histoire humaine à la même origine et fait de l'histoire une sorte de tradition continuée »¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 18, *op. cit.*, pp. 32-33.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 17, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 34.

L'autre reproche, que Kant adresse à l'endroit de Herder, est le fait, pour ce dernier, de nier l'unité du genre humain, c'est-à-dire le fait de penser que leur histoire ou leur origine ne nous permet pas de supposer une unité de ce genre. Pas un Homme, pensait Herder « n'est exactement semblable à un autre homme dans sa structure internes (faisant allusion aux nerfs, vaisseaux sanguins par exemple) » Pour Herder, l'expérience et l'observation des hommes, pris individuellement, ne nous permettent pas de soutenir la thèse de l'unité du genre humain comme le fera Kant. Herder reproche même à Kant de sacrifier le bonheur individuel au profit de l'espèce humaine qui, à ses yeux, est quelque chose d'abstrait, qui n'existe pas et dont on ne saurait prouver l'existence concrète. Par exemple, remarque Monique Castillo, « en s'en tenant à l'homme-individu, Herder ne voit dans l'espèce humaine qu'un concept abstrait auquel on sacrifie le bonheur individuel »¹⁴². Herder ne croit pas en l'espèce humaine (donc le genre humain) mais à « l'homme –individu » concret, celui qui vit maintenant et engagé dans un mouvement historique (empirique) dont on peut apprécier les actions. Il ne croit non plus à l'effort continue des générations pour le progrès de cette espèce, tellement que les hommes ne sont pas semblables, tellement que les peuples aussi ne le sont pas.

L'histoire du genre humain est ainsi limitée à celle des individus et non à celle de l'humanité en l'homme comme le fera observer Kant. Ne faut-il pas croire que pour Herder, « la sensibilité et l'esprit d'un peuple coïncident avec le mouvement de leur vitalité créatrice. Ce fondement métaphysique donne à la cosmologie de Herder l'allure d'un monadologisme culturel : l'être d'une culture coïncide avec le temps de sa vitalité, son être réalise entièrement son possible. Chaque époque épuise la dynamique de ses possibles »¹⁴³ ? En procédant ainsi, Herder relativise le problème de l'unité du genre humain et celle de ses dispositions aussi. Or, Kant est dans une visée qui n'est pas relativiste, une visée qui ne ramène pas l'histoire à celle d'une Création ou à celle des disparités entre les hommes. Précisément, comme le remarque Monique Castillo, alors que « dans les *Idées*, Herder brosse une histoire de la Création, Kant entend donner à l'histoire une autonomie théorique qui fait d'elle l'histoire humaine des hommes, en associant, en associant le genre humain à l'avenir de lui-même. La nature a voulu qu'il soit l'origine de son propre développement, du développement de sa raison même, et il n'est pas d'autre identité universelle des hommes que celle de leur commune destination »¹⁴⁴. A ce titre, contrairement à l'histoire selon Herder, celle de Kant, nous le verrons, mérite, pour

¹⁴² *Ibid.*, p. 35.

¹⁴³ Monique Castillo, *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, collection Textes et Commentaires, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 35.

ces raisons, qu'elle soit vue comme s'approchant véritablement de l'histoire universelle de l'homme.

Par ailleurs, observer et décrire toutes les croyances, voilà une difficulté à laquelle sont confrontés les anthropologues ou les sociologues. On songe par exemple à Lévy-Bruhl avec son idée de pensée prélogique, qui alla jusqu'à nier la raison ou la pensée logique chez les peuples dits primitifs, comparativement avec ceux dits évolués. Une idée d'ailleurs qui fut vivement critiquée et, fort heureusement rectifiée par l'auteur lui-même dans ses *Carnets* : « en d'autres termes, corrigeant expressément ce que je croyais exact en 1910 : il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les primitifs que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain ». ¹⁴⁵ Cette rectification de l'auteur rentre dans l'argumentation de ce que nous appelons le « bon relativisme », c'est-à-dire celui qui condamne le sociocentrisme. Le sociocentrisme, étant l'état d'esprit consistant à considérer la société dont on fait partie comme le centre normatif de toute société.

Dans une autre veine, que dirions-nous par exemple de l'esclavage, de l'excision ou de la pauvreté aujourd'hui ? Nous savons que les Grecs ou les Romains en leur temps, acceptaient l'esclavage dans la mesure où ils n'imaginaient pas qu'une société puisse s'en émanciper ou s'en dispenser, sans doute de la nécessité de cette pratique. Mais aujourd'hui les hommes n'hésitent pas à condamner systématiquement l'esclavage au nom de la dignité de la personne et des droits humains universels, oubliant pourquoi cela est –ou- a été pratiqué (non pour justifier l'esclave, mais pour le comprendre dans son contexte conformément au discours relativiste). Or, observer attentivement d'autres cultures, d'autres sociétés, pour mieux les comprendre, voilà qui semble nécessaire, comme ce que fait le relativiste culturel. Par exemple, le relativiste ne considérera pas que l'esclavage des Grecs est condamnable, au contraire, il dira qu'il faut tenir compte de l'époque pour voir que c'était acceptable. Cela signifie que ce qui hier était toléré ou admis socialement, devient condamnable de nos jours au nom d'un certain universalisme que le relativiste ne comprend pas et qui ne se justifie pas dans certains cas que nous observons. C'est la posture à adopter, dira le relativiste sans doute,

¹⁴⁵ Lévy-Bruhl, *Les carnets*, Paris, PUF, 1938, p.82.

la preuve que nous avons besoin d'un examen interne ou externe pour évaluer nos croyances à chaque période de l'histoire les manifestations différentes de l'humanité.

Dans ce sens, certains anthropologues se refusent à condamner l'excision. Elle est une pratique qui suscite certes inmanquablement des polémiques, à la fois dans les cultures où elle est pratiquée, pire encore là où elle ne l'est pas. Elle pourrait être appelée certes à disparaître dans l'avenir. Mais pour l'heure, elle fait l'objet encore d'une adhésion chez ceux qui croient en cette pratique et la considère comme un rituel d'intégration, de socialisation. Elle provoque en revanche de l'indignation chez ceux qui la considèrent comme une mutilation ou un acte barbare. C'est le point de vue de Shweder, car, dans son article dont nous reportons ici le témoignage, celui-ci évoque le témoignage d'une anthropologue africaine, élevée aux Etats-Unis. Retournée dans son pays, la Sierra Leone, elle s'est soumise à la pratique de l'excision. La plupart des femmes Kono, déclare t-elle dans une communication présentée par la suite devant *La société américaine d'anthropologie*, tire de l'excision un sentiment de pouvoir accru. Shweder en conclut qu'il faut reconnaître comme un fait incontestable, l'existence de forces culturelles conduisant le sujet social à percevoir une norme de façon positive ou négative. Ces forces expliqueraient qu'une Sierra Léonaise ait perçu l'expérience de l'excision comme positive au point de passer à l'acte. Elles seraient d'une telle efficacité qu'elles auraient effacé les effets de la socialisation du sujet au cours de ses années passées aux Etats-Unis. Shweder verse à l'appui de son analyse une étude due à une anthropologue de Harvard, selon laquelle les effets négatifs de l'excision sur un plan médical auraient été grandement exagérés. Il suggère d'interpréter ce résultat comme indiquant que le jugement négatif porté sur cette pratique par l'observateur occidental serait, lui aussi, « l'effet des forces culturelles à l'œuvre dans les sociétés occidentales »¹⁴⁶. Au fond d'après cet exemple, le relativisme apparaît comme une forme de « libéralisme », au sens où il dit qu'il faut laisser faire ce qui se fait chez l'autre.

Autrement dit, c'est un exemple de relativisme culturel dans lequel les forces culturelles se renvoient dos à dos, au sens où chaque culture juge l'excision positive ou négative selon ses coutumes ou ses normes sociales. Selon Shweder, nous dirons que la culture occidentale juge l'excision négative parce que les forces culturelles dans cette culture ou cette société condamnent une telle pratique, soit parce qu'elle est bannie ou n'a jamais existé ou soit parce

¹⁴⁶ R. Shweder, (2000), *What about « female genital mutilation » and why understanding culture matters in the first place*, Daedalus, 129, 4, pp.209-232, cite par Raymond Boudon, *Le relativisme, op. cit.*, pp.9-10.

qu'elle est jugée inhumaine. Alors que chez les Kono, elle est vécue comme «un sentiment de pouvoir accru » qui lie l'individu à sa société, dans la mesure où l'acte est vécu comme le signe de l'appartenance à cette culture. Voilà qui relance le débat relativiste, là où les uns appellent à condamner certaines pratiques au nom des valeurs universelles, d'autres en appellent eux à relativiser et au respect de toutes cultures ou de toutes opinions. Mais une des voix les plus célèbres telle que celle de Lévi-Strauss appelle à chercher l'universel par rapport à la nature humaine et à la diversité des cultures et montre que cet universel est possible et même nécessaire à la coexistence pacifique. Il y a un pas de franchi, celui de ne plus nier l'universel au nom de la différence, mais de le fonder à partir d'elle.

2.4 Race et histoire, vers la conquête de l'universel : le cas Lévi-Strauss.

...Mais la simple proclamation de l'égalité naturelle entre tous les hommes et de la fraternité qui doit les unir, sans distinction de races ou de cultures, a quelque chose de décevant pour l'esprit, parce qu'elle néglige une diversité de fait, qui s'impose à l'observation et dont il ne suffit pas de dire qu'elle n'affecte pas le fond du problème pour que l'on soit théoriquement et pratiquement autorisé à faire comme si elle n'existait pas. Ainsi le préambule à la seconde déclaration de l'Unesco sur le problème des races remarque judicieusement que ce qui convainc l'homme de la rue que les races existent, c'est l'« évidence immédiate de ses sens quand il aperçoit un africain, un Européen, un Asiatique et un Indien Américain »¹⁴⁷.

Mêler Lévi-Strauss à la discussion sur le relativisme peut paraître surprenant. Mais, sa réflexion sur les thèmes tels que la diversité des cultures, ses affirmations sur les « races »¹⁴⁸ font que nous le lions à ce courant de pensée, mais un lien qui ne le fait pas d'emblée relativiste. L'auteur ne revendique pas lui-même appartenir au relativisme, ni même ses commentateurs ne le présentent comme relativiste. Mais, ses thèses sur les notions telles que

¹⁴⁷ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁴⁸ Nous mettons « races » entre guillemets dans la mesure où ce terme est de moins en moins utilisé de nos jours.

la diversité, l'égalité et la hiérarchie culturelles ne peuvent que laisser apparaître de l'analyse qu'il en fait une tentation relativiste pour la solution du problème à première vue.

La préoccupation essentielle de Lévi-Strauss est de se demander pourquoi nous avons besoin d'une vérité universelle sur l'homme et sur la morale. Et surtout, pourquoi nous pensons que cette vérité doit être rationnelle et non naturelle ou culturelle. Ce qui est *décevant* pour l'auteur de *Race et culture*, c'est de négliger la *diversité de fait* comme quelque chose qui constitue l'universalisme. Pour lui, la *diversité de fait* est tellement évidente qu'on ne peut pas ne pas en tenir compte. Ce qu'il reproche aux théories précédentes, c'est de faire comme si cette diversité n'était pas visible, c'est-à-dire de s'en passer volontairement comme si elle était dénuée de sens. Ce qui est évident parce que la différence entre les hommes est quelque chose que nous voyons.

Selon Lévi-Strauss, chaque culture est un mode original et spécifique de pensée dans les domaines de relations sociales, politiques et économiques pour résoudre les problèmes. Pourquoi, se demandait Lévi-Strauss, une société peut s'arroger le droit de dire, par exemple, que les indiens de l'Amazonie sont des sauvages et qu'ils seraient à ce titre inférieurs ? Il va sans dire que Lévi-Strauss était de ceux qui luttèrent contre les préjugés racistes. Il faisait constater qu'il y a une diversité culturelle et que toutes les cultures contribuaient au patrimoine commun de l'humanité avec la richesse et la spécificité de chacun de leur patrimoine culturel. Lévi-Strauss écrit en ce sens :

Aussi, quand nous parlons, en cette étude, de contribution des races humaines à la civilisation, ne voulons-nous pas dire que les apports culturels de l'Asie ou de l'Europe, de l'Afrique ou de l'Amérique tirent une quelconque originalité du fait que ces continents sont, en gros, peuplés par des habitants de souches raciales différentes. Si cette originalité existe - et la chose n'est pas douteuse - elle tient à des circonstances géographiques, historiques et sociologiques, non à des aptitudes distinctes liées à la constitution anatomique ou physiologique des noirs, des jaunes ou des blancs¹⁴⁹.

Cet extrait parle de l'originalité des rapports culturels des continents en l'expliquant par les déterminations naturelles et humaines. Le fait pour les hommes de parler par exemple des langues différentes, d'autres de s'adapter aux cultures différentes, ou d'avoir de nationalités différentes sont autant de faits que nous devons considérer si nous voulons

¹⁴⁹ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, pp. 10-11.

chercher une vérité universelle sur l'homme. C'est qu'en fait, pour les théories précédentes, en voulant trop écarter le côté naturel de l'homme, c'est-à-dire ce qui le distingue d'autres hommes, a fini par produire une idée de lui « trop idéale » en mettant simplement en scène son « côté rationnel ». En effet, pour Lévi-Strauss, la vérité sur l'homme est à chercher non pas dans un « universalisme abstrait », mais dans une totalité naturelle et culturelle qui constituent l'expérience humaine. L'expérience c'est celle du vécu des hommes, de leurs désirs et de leurs croyances, donc de leurs différences. Toutes les cultures se valent. D'après lui, il n'y a pas de cultures ou de civilisations inférieures à d'autres. Il s'en suit que Lévi-Strauss manifeste une confiance dans la possibilité de la synthèse du vécu et du rationnel, car c'est bien celle-là qui livre le sens du réel. Pour lui, les comportements, les croyances, les traditions peuvent donner lieu à des normes ou des règles qui régissent la vie sociale.

Il explique par exemple que les rites magiques, les représentations totémiques, les systèmes matrimoniaux et autres, témoignent d'une approche classificatrice et logique des sociétés anciennes. Du moins, si cette pensée se sépare de notre rationalité technicienne, elle n'est pas toutefois dénuée de toute rationalité. Il montre, par exemple, avec la maîtrise de la technique du feu et des techniques agricoles pratiquées par tous les peuples depuis la nuit des temps, que la technique du feu, pour ne citer qu'elle, est loin d'être une exclusivité occidentale. Selon lui, « toutes les sociétés humaines, depuis les temps les plus reculés, ont agi dans le même sens ; et ce sont des sociétés très lointaines et très archaïques, que nous égalierions volontiers aux peuples « sauvages » aujourd'hui, qui ont accompli, dans ce domaine, les progrès les plus décisifs »¹⁵⁰; comme si la nature et la culture avaient joué chacune un rôle dans l'histoire des civilisations, laquelle histoire n'est pas l'apanage de la seule raison. D'après l'auteur de *Race et Histoire*, « En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence »¹⁵¹. Cela amène Lévi-Strauss à récuser volontiers l'idée des peuples sans histoires. Cette formule de « peuples sans histoire » qu'il dit elliptique, « signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas »¹⁵².

A priori, Lévi-Strauss estime, qu'il s'agisse de l'agriculture, de l'élevage, de la technique du feu, de la poterie, qu'il y ait là des « arts de la civilisation » qui existent depuis des milliers d'années, il faut supposer qu'elles (ces techniques) ont été transmises d'une

¹⁵⁰ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op. cit.*, p. 55.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵² *Ibid.*, p. 32.

civilisation à l'autre au gré des mouvements et des déplacements des peuples auxquels. Et ajoute-t-il, nous n'avons fait qu'apporter des perfectionnements tout au long de l'histoire de l'humanité. Au regard donc de l'histoire, on ne peut nier à aucune civilisation l'exclusivité de la pratique de ces techniques. Ces arguments fondés sur des faits empiriques des sociétés humaines montrent où et comment le relativisme culturel prend ses sources et comment il aboutit à l'idée que la vérité sur les cultures et les croyances est très difficile à cerner si l'on ne tient pas compte de la diversité. Car, l'expérience montre que chaque peuple en possède la maîtrise. Cela dit, même si de nos jours, il y a des techniques plus performantes que d'autres, cela ne doit pas faire oublier qu'il existe d'autres moins concurrentes, mais qui demeurent toujours valables et utiles pour ceux qui s'en servent.

Comment faut-il entendre ce qui fait l'originalité de chaque culture ? Cette question reçoit une réponse claire dans la mesure où, pour Lévi-Strauss, ce qui constitue l'essentiel ou l'originalité des cultures, ne réside pas dans le fait de maîtriser telle ou telle technique. Mais, « ce qui fait l'originalité de chacune d'elles réside plutôt dans sa façon particulière de résoudre les problèmes, de les mettre en perspective des valeurs, qui sont approximativement les mêmes pour tous les hommes : car tous les hommes sans exception possèdent un langage, des techniques, un art, des connaissances de types scientifiques, des croyances religieuses, une organisation sociale économique et politique »¹⁵³. Comment ne pas comprendre cette assertion comme un « bon » relativisme, dès lors qu'il condamne le sociocentrisme et s'insurge contre lui ? Comment ne pas comprendre ces mots de l'auteur de *Race et Histoire* comme un appel au respect de toutes les cultures et, par conséquent, au respect de l'autre ? Comment peut-on changer notre manière contemporaine de voir l'humanité sans basculer dans le sociocentrisme ? Lévi-Strauss pense sans doute que la solution se donne dans l'originalité de chacune d'elle. Mieux dans la visée universelle de chacune d'elle.

Au-delà de tous les modèles de vie ou des pratiques culturelles, c'est la richesse de la diversité culturelle qu'il faut sauver et non l'histoire qu'il faut regarder ; car l'histoire, estime-t-il, est derrière nous. La pensée de Lévi-Strauss est nécessaire quant au dépassement du relativisme, elle est une approche dynamique dans la compréhension du prochain et de

¹⁵³ *Ibid.*, p. 50.

l'organisation rationnelle des sociétés : si ce n'est qu'elle tendrait même à justifier¹⁵⁴ un certain relativisme, le « bon ». Pour Lévi-Strauss,

La tolérance n'est pas une position contemplative, dispensant des indulgences à ce qui fut ou à ce qui est. C'est une attitude dynamique qui consiste à prévoir, à comprendre et à promouvoir ce qui veut être. La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres¹⁵⁵.

Trois idées majeures ressortent dans cet extrait de Lévi-Strauss, à savoir : la tolérance, la diversité et la générosité. L'idée de tolérance consiste par exemple à prévoir les conflits et dispose l'homme à d'accepter l'autre non pas seulement dans sa différence, mais dans ce qui le complète. Tolérer, c'est renoncer à toute hiérarchisation et à toute classification des cultures, des valeurs et des êtres qui excluent la diversité. S'en suit alors l'idée d'une tolérance justifiant celle de la diversité, en ce qu'elle suppose la réalité existentielle et culturelle de la vie humaine. La diversité renvoie à ce que nous sommes dans notre singularité irréductible, à nous considérer tel que nous sommes, d'où nous venons, à quoi sommes-nous attachés. Bref la diversité, c'est aussi en quelque manière l'originalité des parties dans ce qu'elle apporte d'essentiel à l'ensemble qui la compose, car dit Lévi-Strauss, « l'autre est aussi un homme non pas dans, mais malgré sa différence »¹⁵⁶. La vérité est culturelle, elle est rattachée à nos croyances ; comme s'il n'y a de valeurs universelles que celles auxquelles nous croyons.

Pour Lévi-Strauss, chaque culture apporte donc une contribution à l'édifice de l'humanité. Ce qui l'amène à renoncer à toute volonté de discrimination. Certes, il est vrai que l'humanité en général, est la même pour tous les hommes ; mais l'affirmation de l'égalité ne justifie pas en soi l'idée universelle qu'on peut se faire de l'homme.

En affirmant une telle différence des « races », Lévi-Strauss n'est ni raciste ni chauvin. Au contraire, il est pour le respect de toutes les « races » dans ce qu'elles ont de plus spécifiques et de plus riches dans la mesure où chacune d'elle est « dépositaire » des croyances, des normes et des valeurs qui organisent la vie sociale et économique des peuples.

¹⁵⁴ Souligner ici par nous.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 91.

Voilà pourquoi l'auteur de *Race et Histoire* pense que « l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite, mais dans des cultures traditionnelles où les changements les plus révolutionnaires laissent subsister des pans entiers et s'expliquent eux-mêmes en fonction d'une situation strictement définie dans le temps et dans l'espace »¹⁵⁷. Avec Lévi-Strauss, l'humanité abstraite est celle qui occulte ce que sont les « races » ou les cultures en elles-mêmes et ce qu'elles véhiculent comme valeurs, comme coutumes sans tenir compte des contextes, c'est-à-dire sans tenir compte du temps et de l'espace dans lesquels ils évoluent. En clair, l'humanité abstraite n'est pas une remise en cause de l'idée d'humanité elle-même ni de son identité ou de son unité ; mais c'est seulement le fait que « cette unité et cette identité ne peuvent se réaliser que progressivement »¹⁵⁸, en mettant en valeur ce que chaque identité culturelle ou naturelle a de meilleur en soi.

L'idée d'une civilisation mondiale ?

Le relativisme soulève ici un problème sérieux, celui de penser qu'il est possible de croire à un universalisme en matière de norme qui transcende la diversité ou la simple égalité des cultures sans porter atteinte au vécu même des hommes et aux valeurs auxquelles ils sont attachés. Comment comprendre que les hommes issus des sociétés, des coutumes et des réalités différentes, se conforment sans exception aux mêmes droits et aux mêmes devoirs ? Faut-il croire qu'il y a des croyances ou des normes morales universelles ? Sur quels fondements sommes-nous autorisés à penser que telle loi, telle règle, et telle norme morale est meilleure que d'autres appartenant à des sociétés et des cultures différentes ?

Nous observons que dans chaque culture, dans chaque civilisation, sont transmises les idées de justice, de paix, de mariage, de la morale, du mal, du Bien, de Mal, de vérité etc. qui sont manifestes dans le vécu des peuples. Même si au nom de la raison il est souhaitable qu'il faut un idéal pour chaque représentation, cela ne justifie pas le fait qu'une civilisation en soit le fondement ou la visée dernière. N'est-ce pas pourquoi Lévi-Strauss s'insurgeait contre la colonisation occidentale ? Pour lui, la colonisation a eu des effets néfastes sur la vie des peuples, elle a également détruit ou bouleversé des systèmes et des structures de vie des sociétés. Elle a influencé la perception du monde des peuples dits « inférieurs ». Elle s'est

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 24.

faite parfois dans la violence et dans la douleur. Lévi-Strauss ne manque pas d'affirmer à cet effet que :

La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations dans le monde entier ; elle est, directement ou indirectement, intervenue dans la vie des populations de couleur ; elle a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence, soit en imposant le sien, soit en instaurant des conditions qui engendraient l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose¹⁵⁹.

D'une part, La transformation ou la mutation brusques de certaines cultures au contact d'autres ne doivent pas nous faire perdre de vue que les cultures ont chacune quelque chose de spécifique qui la fondait avant le brassage. D'autre part, chaque civilisation a des normes collectives ou des lois qui lui sont propres, mais il n'en demeure pas moins que des cultures différentes aient des vues ou des conceptions communes. Le cas de la prohibition de l'inceste, cet interdit symbolique à base duquel s'édifient les systèmes de parenté par rapport au mariage, montre effectivement qu'il y a chez tous les peuples qui pratiquent cette prohibition, une intuition rationnelle à reconnaître et à condamner l'inceste. Elle est présentée chez Lévi-Strauss comme une « loi universelle », non pas pour montrer le développement inégal des cultures ou leur rationalité, mais pour montrer à quel point toutes les cultures savent la limite à ne pas franchir en matière de comportement sexuelle.

Qu'il y ait des différences entre cultures, que certaines soient en avance par rapport à d'autres, cela ne signifie pas que les unes sont irrationnelles et les autres rationnelles. Rechercher à cet effet une « civilisation universelle » ou une civilisation mondiale en voulant ignorer la diversité et l'originalité des cultures, ce qu'elles peuvent apporter aux autres, apparaît en plus chez Lévi-Strauss comme une manière presque délibérée de nier l'évidence qui démontre qu'une « civilisation mondiale » n'a de sens que si elle est un reflet de l'ensemble des civilisations. Ainsi, écrit-il, « la civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité »¹⁶⁰. Reste alors à envisager la question de ce que chaque culture considère dans son système comme moralement « bien » ou « mal », c'est-à-dire la question des jugements de valeurs morales.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

Nous pouvons déduire que, pour Lévi-Strauss, ce qui est moral, c'est ce qui est socialement acceptable et légal dans la mesure où pour lui, la morale c'est l'ensemble des règles auxquelles la plupart des membres de sa société se soumettent. Agir bien, agir moralement, c'est agir généralement comme tout le monde suivant les codes de coutumes et des normes en vigueur. Universaliser les normes morales ne peut qu'être une pure illusion morale si un tel dessein ne prend pas en compte l'originalité de chacune des civilisations qui constituent l'histoire de l'humanité. Pourquoi ? Parce que ce qui est bien pour une société ou une civilisation particulière, ne l'est pas forcément pour une autre et inversement. Dès lors, la défense de la diversité des cultures et des normes sans faire injustice à aucune, est une position tenable pour garantir l'égal respect des cultures.

Plus simplement, il y a, de fait, dans la définition que donne Lévi Strauss un universel à viser, celui de la coexistence pacifique et respectueuse des différences. En clair, pour Lévi-Strauss, il existe quelques valeurs humaines universelles (la condamnation de l'inceste par presque toutes les sociétés humaines par exemple). Mais la « vraie » universalité selon lui, réside dans l'incontestable différence originalité des cultures et des civilisations humaines : finalement, une sorte de relatif universel. La moralité, au sens kantien d'une visée universelle devrait donc ici viser cette fin, en se fondant non pas sur la réalité empirique, mais sur une réalité *a priori*. Et le chapitre qui suit montre manifestement comment l'universel, selon Kant, dépasse la réalité empirique et les oppositions entre différents modes culturels.

Chapitre 3 : Le défi adressé à l'universalisme moral

En quoi la conception du genre humain constitue-t-elle une réponse à la question de l'universalité de l'homme dans le corpus kantien ? Qu'y a-t-il de plus élevé dans la personnalité au sens technique que lui donne Kant dans sa conception de la moralité ? Ce chapitre tente de montrer que Kant a établi dans la disposition à la moralité l'unité et la généralité du genre humain. Autrement dit, Kant pense l'homme dans une perspective morale. Nous avons vu que pour les relativistes, l'homme n'est pas une espèce comme les autres vivants conditionnés par leur milieu. Pour eux, il y a une communauté humaine générale. Le problème, c'est qu'ils ont du mal à dire concrètement en quoi consiste cette généralité. Or, l'approche morale de Kant ne va pas certes signifier l'ignorance des déterminations naturelles, physiques, culturelles des hommes. Mais elle montre que l'unité de l'espèce est corrélative de la nécessité d'avoir un concept de l'espèce humaine qui convient logiquement à l'idée d'humanité telle que la raison pratique l'exige. Le genre humain est unique en son espèce, il est « Un », et cette union entre plusieurs personnes de cultures différentes, Kant la montre à travers la double nature de l'homme lui-même : il est à la fois un « homme physique » et un « homme nouménal » dont les deux dimensions concourent à ce qu'il y a de plus général ou de plus universel chez tous les hommes. Ce chapitre, comprend trois moments. Premièrement, il s'agit d'interroger le sens des dispositions naturelles du genre humain. Deuxièmement, nous nous interrogerons sur le développement des dispositions humaines. Troisièmement, nous verrons comment l'homme est disposé à s'orienter dans la pensée.

3.1 L'idée du problème avant Kant

L'homme, pensait Aristote, est par nature « *un animal politique* », pour signifier que la nature de l'homme ne peut pas se penser en dehors de la cité ou encore en dehors de ses relations avec autrui. Autrement dit, l'homme ne réalise pas sa nature en solitaire, mais avec ses semblables avec qui il accède à la qualité de citoyen. Selon Aristote, « personne ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est être politique et naturellement fait pour vivre en société »¹⁶¹. De ce fait, il faut remarquer que

¹⁶¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 9, 1169b, 16.18, trad. Richard Bodéüs, Paris, Gf. Flammarion, 2004.

l'existence politique chez Aristote est naturelle chez l'homme, c'est-à-dire que l'homme a presque « naturellement » un rapport à la nature qui est pour lui « l'élan » à l'origine qui le pousse à la citoyenneté. La société étant une réalité pour l'homme, « (...) celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme (...) »¹⁶², poursuit Aristote, de sorte qu'en dehors de la cité, l'homme ne peut apparaître que comme un être inachevé, ou, pour être plus directif, comme un animal. La cité s'offre à l'homme comme la seule issue de se réaliser, de tendre vers un état meilleur, parce qu'isolé, l'homme ne peut développer pleinement sa nature. La cité met l'homme en situation de communiquer et de développer des relations avec autrui par le biais du langage. C'est ce qui permet à Aristote d'affirmer que l'homme est un animal politique de manière évidente, puisque, selon lui, « (...) la parole (logos), elle, est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. Tel est ainsi le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le mal et le bien, le juste et l'injuste, et les autres valeurs ; or c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité »¹⁶³. Pour Aristote, l'homme est le seul être qui parle, et que par la parole, il établit le rapport avec son semblable en société. En analysant la nature de la parole (du langage), Aristote montre sa spécificité et souligne le rapport qu'elle a avec la cité: parler et vivre en cité.

En société, la parole permet à chaque membre de discuter et de donner son point de vue sur le bien et le mal, sur le juste et l'injuste. Et l'on comprend aisément la distinction que l'auteur de *l'Éthique à Nicomaque* fait entre la parole et la voix. Alors que la voix (*phonè*) ne peut qu'exprimer des sons suite à un état, la parole (*logos*) par contre est porteuse de sens, dans la mesure où parler signifie, selon Aristote, articuler des sons ayant un sens, une signification à l'intérieur des propositions que nous émettons. C'est cela la finalité de la parole, et Aristote ne peut que s'en féliciter que « (...) *la nature ne fait rien en vain (...)* »¹⁶⁴, pour montrer non seulement que tout ce qui est, a sa raison d'être. La parole elle-même, est d'abord politique. Par conséquent, chez Aristote, la société conditionne la nature de l'homme si l'on considère comment tous les éléments s'enchaînent.

Or, dans son livre intitulé *Le citoyen*, Hobbes critiquait déjà le fait que les Grecs, dont Aristote, aient supposé que l'homme naît toujours avec des dispositions naturelles. Pour Hobbes, en effet, « sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que pour la

¹⁶² Aristote, *Politique*, I, II, trad. J-L Labarrière, Paris, Gallimard, 2007, p. 9.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

conservation de la paix, et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien, sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois »¹⁶⁵. Est-ce que la société est la seule cause pour laquelle les hommes s'assemblent ? Probablement non selon Hobbes. Ce qui est manifestement mis en cause ici, c'est « la très légère contemplation de la nature humaine »¹⁶⁶ à partir de laquelle Aristote se place pour justifier la cause de la société. Hobbes juge cette idée de comprendre l'homme à partir de la société peu convaincante. Selon lui cette dernière n'explique pas pourquoi les hommes sont toujours en guerre les uns contre les autres. En revanche pour lui, les limites de la société sont démontrées par la nature contradictoire de l'homme, dans la mesure où la lutte de chacun pour sa survie met nécessairement la vie de tous en danger, c'est-à-dire que la « liberté illimitée » de chacun conduit à un état de guerre permanent. Or, pour éviter cet état de guerre, il importe de comprendre ce qu'est réellement la nature humaine en dehors de toute détermination sociale. C'est dans ce sens que les hommes décident de passer un contrat social entre eux pour instaurer la paix, dont un État de droit à la tête duquel le souverain exerce le pouvoir. Par déduction, les dispositions naturelles chez Hobbes sont antérieures à la société quant à la « conservation de la paix, et pour la conduite de tout le genre humain », par exemple.

Contrairement à Aristote, Hobbes change de perspective, en partant de l'homme pour chercher à comprendre ce qui crée la société. Dit autrement, ce ne sont plus les conditions d'existence du genre humain qui définissent ce genre, mais au contraire la nature humaine, c'est-à-dire, les dispositions de la nature humaine qui sont à l'origine de ses conditions d'existence auxquelles veulent participer les citoyens. Kant, quant à lui, montre qu'il est possible de dépasser l'opposition qui était établie ici entre la nature et la société. « L'insociable sociabilité » de l'homme opérera ce dépassement. Ce qui oppose les hommes les uns aux autres, est indissociablement, ce qui suscite en eux le désir de se dépasser, de progresser et de développer leurs dispositions naturelles. En d'autres termes, c'est parce que les hommes sont différents qu'ils ont de bonnes raisons d'être ensemble et de s'unir.

¹⁶⁵ Thomas Hobbes, *Le citoyen ou le fondement de la politique*, notes de S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, p. 90.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 91.

3.2 L'unité et la souche primitive du genre humain

Comment comprendre l'existence des « races » différentes que Dieu a voulue ? Cela n'est sans doute pas un hasard qu'il y ait différentes « races » humaines qui vivent ensemble, mais la preuve que le genre humain est une très large famille. Partons des *Différentes races humaines*¹⁶⁷, pour voir qu'il y a bien une unité du genre humain, dans la mesure où les hommes, en dépit de leurs différences, peuvent se croiser et se reproduire. Pour saisir l'enjeu du concept des dispositions naturelles, il est nécessaire d'interroger la réflexion kantienne sur les « races », les individus et l'espèce humaine, et par conséquent leur articulation dans ce texte.

Le problème des « races » est dans un premier temps abordé chez Kant sous l'angle de la biologie comme le souligne fortement Druet lorsqu'il écrit : « Le problème des races est celui de la diversité biologique du genre humain. Kant affirme dans ce texte que les hommes appartiennent à un seul genre, mais que celui-ci se divise en races »¹⁶⁸. Dit autrement, tous les hommes appartiennent au même genre naturel. Le « *gattung* », est pour Kant le fait d'appartenir à une même souche naturelle, à une même origine. L'idée d'appartenir à une même souche, suppose cette souche comme l'origine de la lignée ou de la descendance à partir de laquelle une série d'évènements conduit à l'unité du genre. Par exemple, les « races » humaines ayant la possibilité de se reproduire, de se perpétuer, ce fait montre qu'il y a entre les « races » humaines un lien originel commun.

Selon Kant, « pour justifier cette unité du genre naturel, qui traduit tout simplement l'unité de la force de reproduction, universellement vérifiée, on ne peut alléguer qu'une seule cause naturelle, celle-ci : qu'ils appartiennent tous à une seule et même souche, d'où ils sont issus en dépit de leur diversité, ou du moins dont ils ont pu être issus »¹⁶⁹. En effet, nous pouvons poursuivre l'explication de cette idée en y joignant la réflexion de Druet, selon laquelle, « on décèle l'unité de genre à celle de la force de reproduction : la reproduction humaine donne universellement le jour à des descendants féconds. Il faut donc admettre la parenté de tout le genre humain en le faisant, par commodité, dériver d'une même

¹⁶⁷ Nous faisons allusion ici au texte de Kant.

¹⁶⁸ Pierre-Etienne Druet, *La philosophie de l'histoire chez Kant*, Paris, l'Harmattan, 2002, p. 34.

¹⁶⁹ Kant, *Des différentes races humaines*, trad. Piobetta, dans *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, (Coll. Bibliothèque philosophique), 1947, p. 37.

souche »¹⁷⁰. De cela, il ressort que le genre en général est Un, c'est-à-dire que son unité vient de l'interfécondité des individus mâles et femelles. Cette reproduction peut être comprise comme formant une très large famille supposant la parenté. Dès lors, par hypothèse, on dira qu'elle dérive d'une souche commune. Provenant d'une même souche, tous les hommes sont par déduction parents et possèdent les mêmes dispositions.

Mais pour l'histoire naturelle, le genre est une abstraction. Il n'existerait pas dans la nature. Il n'existe que des individus réels. Le genre est quant à lui artificiel. Il faut alors brièvement rappeler que c'est contre les philosophes naturalistes de l'époque, tels que Forster et Linné par exemple que Kant dirigea ses critiques parce que ces derniers niaient une telle évidence en définissant les « races » humaines en fonction de leur psychologie, de leur appartenance à un milieu ou par rapport à l'influence des climats. Or, Kant ne se risque pas à classer les « races » humaines, mais il œuvre, en revanche, à trouver un critère commun à toutes et éclaire ainsi le statut des variétés des « races » humaines à partir d'un critère commun qui est la reproduction.

Kant s'intéresse à la reproduction comme aspect naturaliste de l'homme pour souligner sa spécificité universelle. C'est ce que les naturalistes auraient manqué de relever. Ainsi, Kant mène une réflexion conceptuelle préalable dans sa démarche avec la reproduction afin de montrer que les races humaines dans leur diversité appartiennent à une même espèce. Selon lui, l'existence des « races » serait le fait de l'hérédité ; ce qui atteste cette hérédité est le métissage rendu possible grâce à la reproduction, c'est-à-dire l'interfécondité existant entre différentes « races ».

L'investigation kantienne dans la *Théorie scientifique des races et des espèces* n'est ni empirique ni relative à quelque chose de sensible. Il ne fait pas une histoire empirique des « races » et des espèces. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas de savoir l'origine des plantes ou d'animaux par exemple. Au contraire, Kant se contente seulement :

De remonter l'enchaînement de certaines propriétés actuelles des objets de la nature et leurs causes en des temps plus reculés, selon des lois de la causalité que nous n'inventons pas, mais que nous déduisons des forces de la nature, telles qu'elle se présente maintenant à nous,

¹⁷⁰ Pierre-Etienne Druet, *La philosophie de l'histoire chez Kant, op. cit.*, p. 34.

se contenter de poursuivre cette régression aussi loin que le permet l'analogie, voilà ce que serait une histoire de la nature (...) ¹⁷¹.

En effet, Kant recherche les connexions entre nos dispositions actuelles pour trouver des principes pertinents afin d'expliquer de façon rationnelle pourquoi toutes les « races » ont en commun une souche unique qui les fait membre d'un même genre, dans la mesure où, il ne s'agit pas d'une simple description de la nature humaine, mais la recherche des principes qui déterminent la parenté. Cette parenté bien entendu, transcende les variétés visibles des espèces, en l'occurrence, l'espèce humaine. Kant indique d'ailleurs à propos que « celui qui n'a pas organisé son enquête selon ce principe doit reprendre ses recherches, car ce dont il a besoin pour décider s'il y a une parenté réelle ou simplement nominale entre les créatures ne se présentera pas de soi-même » ¹⁷². D'où l'intérêt de chercher la souche de cette parenté.

De même, Kant se préoccupe moins de la diversité des « races » en tant que telle que de l'indice qui les fonde, c'est-à-dire que l'idée de souche primitive est mieux comprise par le métissage des « races » que par celle d'adaptation. Par exemple, le sens de la souche peut être compris comme si, en général, le genre humain serait la base d'un tronc d'arbre ainsi que ses racines. Sur le plan biologique, il serait un ensemble d'organismes d'une même espèce provenant d'un même ancêtre. Il y a bien une souche originelle et non pas une communauté de souches. Kant écrit :

De la diversité de la souche originelle, il ne peut y avoir aucun autre indice certain que l'impossibilité d'obtenir par croisement de deux classes humaines héréditaires distinctes, une postérité féconde. Mais, si cela réussit, la différence des formes, si grande soit-elle, n'empêche pas d'envisager une filiation commune à ces deux classes comme au moins possible ; car de même que, malgré cette différence, elles peuvent toutefois s'unifier par procréation en un produit qui contient les caractères des deux, de même elles ont pu se diviser par procréation en autant de races, à partir d'une souche qui recelait originellement les dispositions propres des deux caractères ¹⁷³.

Il faut placer ce passage dans le débat de l'époque qui l'opposait en particulier à Blumenbach et Buffon. Il s'agit précisément de la discussion au sujet de la « race » originelle et de la couleur de la peau. Pour Blumenbach et Buffon, la « race » originelle était la « race »

¹⁷¹ Kant, *Sur l'usage des principes téléologiques*, Trad. Luc Ferry, AK VIII 161-162. Pl. p. 564.

¹⁷² Kant, *Sur l'usage des principes téléologiques, op. cit.*, AK VIII 164. Pl. p 568.

¹⁷³ *Ibid.*, AK VIII 164. Pl. p. 568.

caucasienne dans la mesure où l'action du climat et de la nourriture auraient créé les autres couleurs de la peau. Autrement dit, ces deux penseurs fondaient l'unité du genre humain ou de l'espèce humaine sur une théorie de la dégénérescence, basée sur des conditions externes telles que le climat ou la nourriture. Kant pensait au contraire qu'on ne peut pas retrouver la couleur de la souche originelle, dans la mesure où, toutes les « races » ont des couleurs différentes parce qu'elles ont développé un des germes de la couleur de leur peau. Et puisque la « race » originelle précède de manière certaine le développement des germes de la couleur de la peau, et que ces germes se transmettent héréditairement, il est difficile, d'assigner une couleur de peau à la « race » originelle même expérimentalement. C'est dans ce sens que Kant, dans une note de *Sur l'usage des principes téléologiques des principes de la philosophie*, prévient contre une lecture fautive qu'a faite Forster de l'*Essai sur les races* ; d'autant plus que pour Kant, la souche primitive unique ne signifie pas qu'il y ait eu qu'un couple unique réel et empirique dont tous les hommes seraient les descendants comme le croyait Forster.

Le vœu de Kant, est de montrer que s'il y a eu plusieurs couples originels, le principe est alors de déduire que ces couples peuvent être représentés comme issus d'une même souche en tant qu'ils comportent les mêmes germes, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à la même espèce. L'homme manque des moyens nécessaires pouvant remonter jusqu'au premier couple. De toute évidence selon Kant,

Appartenir à une seule et même souche ne signifie pas du même coup être issu d'un même couple originel ; cela veut simplement dire qu'il n'est pas permis de considérer les diversités que l'on dénote actuellement dans une certaine espèce animale comme autant de différences originelles. Or, quel que soit le nombre de personnes (des deux sexes), néanmoins toutes identiques, dont se compose la première souche humaine, je peux dériver les hommes actuels d'un couple unique tout aussi bien que de couples multiples¹⁷⁴.

Encore une fois, l'unité du genre humain, celle de classement et celle de la représentation des espèces, ne découlent pas d'une vérité empirique, laquelle se référerait à des individus par exemple, mais d'un principe transcendantal, puisqu'il énonce hypothétiquement la condition de possibilité de la diversité et de la communauté des vivants qui appartiennent de ce fait au même genre ou espèce. Cela donne au lecteur de Kant les

¹⁷⁴ Kant, *Sur l'usage des principes téléologiques de la philosophie*, note 4, AK VIII 178. Pl. p. 585.

outils et l'enthousiasme pour une bonne compréhension de l'histoire des races humaines. Ce qui tient lieu de principe, c'est d'abord le fait que tous les hommes aient une souche unique, ensuite qu'ils portent les mêmes germes qui favorisent leur reproduction. Dans cette question sensible, Kant fait preuve de prudence, car il est guidé ici par la raison et non par la nature. Et Huneman résume cette discussion en ces termes :

Car si Kant écrivait d'abord que le critère d'interfécondité implique que tous les hommes peuvent provenir d'une unique souche, si bien que la discipline de la raison nous invite à les penser comme provenant effectivement d'une unique souche, la théorie des germes, elle, implique que tous les hommes doivent provenir d'une unique souche. Pourquoi ? Parce que l'existence des métis, c'est-à-dire l'infailibilité du mélange des couleurs de peau lorsque deux races différentes se croisent, implique que les germes primitifs des couleurs de peau puissent s'harmoniser, ce qui n'est pas compréhensible si chaque germe appartient à une souche spéciale. Il y a donc eu une souche primitive, qui contenait en elle tous les germes pour affronter tous les climats de la planète. Elle s'est répandue dans plusieurs endroits du monde, et à chaque fois a donné naissance à diverses lignées humaines, chacune éveillant un germe particulier adapté au climat ambiant, et qui ont donné les diverses races humaines¹⁷⁵.

Cette étude sur la souche primitive des races aboutit à un résultat : Kant refuse toute détermination esthétique ou empirique de la souche primitive comme l'envisageaient ses contemporains « pour qui l'origine est toujours blanche, et si on a facilement pointé les préjuger racistes adhérents à ses conceptions et bien ancrés dans l'air du temps de l'époque, Kant élabore l'une des conceptions les moins intrinsèquement racistes à l'époque »¹⁷⁶. Mais au-delà de cela, l'idée de souche a un statut régulateur pour le concept d'espèce humaine, c'est-à-dire qu'elle nous permettra plus tard de voir qu'il y a une connexion entre l'histoire humaine et l'histoire de la liberté.

Ainsi, l'argument de Kant est à proprement parler un argument puissant, destiné à lutter contre les idées reçues et les préjugés sur l'histoire humaine qui porte avec la voix de la raison la promesse de l'unité du genre humain. Contre toute attente, Kant part de la nature, de la vie, de ce qui existe indépendamment de notre vouloir pour rechercher ce qui fait l'unité du genre humain. Nous avons admis que la reproduction est un phénomène naturel. Tous les hommes se reproduisent apparemment selon les mêmes lois physiologiques. La reproduction

¹⁷⁵ Philippe Huneman, disponible sur [Philippe Huneman.files.wordpress.com/.../huneman-kant-racesepec3....](http://Philippe.Huneman.files.wordpress.com/.../huneman-kant-racesepec3....), p.10-11., article consulté en ligne le 2 juin 2012.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 13.

ne dépend pas d'une « race » ou d'une société, mais c'est un phénomène naturel qui dépend des lois universelles de la nature. Kant fait du pouvoir reproducteur un fondement invisible par lequel l'espèce humaine se maintient et se propage. Le processus de reproduction est l'élément qui transcende tous les individus et toutes les « races » malgré la différence des climats et des milieux dans lesquels ils vivent. Le critère de reproduction apparaît chez Kant en quelque sorte, comme une forme universelle commune à toutes les « races ».

La préoccupation kantienne de démontrer l'unité de l'espèce est corrélative de la nécessité d'avoir un concept de l'espèce humaine qui convient logiquement à l'idée d'humanité telle que la raison pratique l'exige. Cette dernière s'efforce d'expliquer, de façon critique, les principes partagés par presque toute l'espèce humaine indépendamment de la « race », de la religion, du sexe ou de la culture. Il s'agit ici de chercher les repères, les lumières, c'est-à-dire les principes sur lesquelles nous pouvons compter pour nous orienter dans les questions qui concernent la volonté ou l'action. Ainsi, la raison pratique ne s'enferme pas dans un dogmatisme puisqu'elle critique et dépasse les divergences qui opposent les hommes entre eux. C'est pourquoi, du point de vue de Kant, il serait impensable que la raison n'exige pas l'unité de l'humanité alors que la théorie de l'époque croyait à la pluralité des espèces humaines, comme Voltaire qui était un partisan du polygénisme de l'homme. Kant ne cède pas devant la diversité humaine et de celle des cultures ou des races ; au contraire. Contre les partisans du *polygénisme*¹⁷⁷ par exemple, Kant pense que le genre humain se constitue dans l'espèce et non dans la « race » ou l'individu parce que l'espèce englobe les « races » et les individus. De ce fait, si le genre humain a une même origine, il est certain que l'homme doit être considéré comme un être attaché à une communauté ayant une histoire. Certes, estime Muglioni,

Les conditions historiques, psychologiques et sociales, portent toute vie et toute pensée humaines. Mais expliquer par elles l'humanité de l'homme, c'est le nier. Si par exemple on réduit l'homme à ce que la société fait de lui, on dira que la convivialité le socialise ou le modèle selon les normes d'un groupe et l'on mettra en œuvre des techniques d'intégration sociale. Condition n'est pas principe¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Le Polygénisme est un système d'après lequel on considère que les races humaines actuelles descendent de plusieurs couples.

¹⁷⁸ J.M. Muglioni, *La Philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, Puf, 1993, p. 10.

Selon Muglioni, la philosophie kantienne de l'humanité est une philosophie de l'humanité concrète, ou de l'humanité ouverte, dans la mesure où elle ne laisse rien au hasard, ne sous-estime rien d'humain, mais « sauve et comprend l'homme tout entier ». Ainsi, nier l'homme en revanche, reviendrait par exemple à le réduire à quelque chose de très aléatoire, à une condition sociale ou historique, parce que, poursuit-il, condition n'est pas principes : la condition nous ramène toujours à la nature, à l'état ou à la qualité d'une chose ou personne, alors que le principe sous-entend, quant à lui, une règle de base, une vérité générale et fondamentale, voire une loi qui a une portée intemporelle, caractérisant ainsi la méthodologie de la *Raison pure pratique*. Selon Kant, « on entend plutôt par cette méthodologie la façon dont on peut donner aux lois de la raison pure pratique un accès dans l'esprit humain, de l'*influence* sur ses maximes, c'est-à-dire la façon de rendre la raison objectivement pratique également subjectivement pratique »¹⁷⁹. Certes, nous admettons le fait que les conditions sociales et historiques soient des cadres nécessaires pour l'épanouissement d'un individu, mais ces dernières n'expliquent pas à elles seules l'unité du genre humain, ni la moralité de nos actions. C'est dans ce sens que Muglioni voit dans la pensée kantienne, le moyen d'échapper à la vision de son époque, celle qui consistait à penser l'homme à partir des conditions empiriques plutôt qu'à partir des principes moraux contenus dans les dispositions naturelles.

3.3 Dispositions originelles du genre humain

Après avoir vu comment Kant rapporte l'unité du genre humain à une souche primitive hypothétique, nous examinerons la notion de dispositions originaires. Avec l'histoire naturelle du genre humain, Kant nous apprend méthodiquement comment, à partir de ce qu'il appelle les dispositions naturelles de l'homme on peut établir l'unité de ce genre. Dès lors, qu'en est-il des dispositions naturelles? Remarquons qu'on entend généralement par dispositions naturelles, des dons, des talents, ou des aptitudes propres à un être¹⁸⁰. Dans ce cas, les dispositions naturelles du genre humain peuvent se comprendre comme des « potentialités actives », des « dons latents » d'un être, lesquelles potentialités sont naturellement appelées à se développer tôt ou tard. Kant affirme à ce propos : « toutes les

¹⁷⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Méthodologie, AK V 151. Pl. p. 789.

¹⁸⁰ Notons que nous pouvons également penser les dispositions naturelles sous la forme « négative », au sens où celles-ci peuvent bien être aussi des « inaptitudes » ou « des incapacités » naturelles manifestes.

dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale »¹⁸¹, c'est-à-dire de façon totale ou plutôt en accédant à la moralité.

Le déploiement de ces dispositions peut être perceptible de l'extérieur ou de l'intérieur s'agissant d'une créature; comme si ce déploiement obéissait à des lois naturelles. Par rapport à sa fin, l'homme peut se représenter ses dispositions en trois classes. Dans *La Religion dans les limites de la raison*, elles sont ainsi présentées : « 1°) La disposition à l'animalité de l'homme en tant qu'être vivant. 2°) La disposition à l'humanité de cet être en tant qu'être vivant et en même temps être raisonnable. 3°) La disposition à la personnalité en tant qu'être raisonnable et en même temps apte à la responsabilité »¹⁸². Nous pouvons noter, au regard de la progression et l'ordre dans lequel s'enchaînent ces dispositions l'enrichissement de celles-ci au bien. La troisième intègre la seconde et la seconde à son tour la première. Selon Kant, « elles sont aussi des dispositions au bien »¹⁸³, au sens où elles sont bonnes en elles-mêmes lorsqu'elles ne sont pas détournées de leur usage, c'est-à-dire, lorsque l'homme n'en fait pas un usage contraire. Cela dit, la première, lorsqu'elle est détournée de sa finalité, peut donner lieu à la bestialité, la deuxième aux vices qui peuvent naître de notre vie sociale tels que la haine, la jalousie...

Quant à la troisième disposition, elle est bonne dans un sens supérieur dans la mesure où elle est la vraie faculté du bien parce qu'elle a racine dans la raison législatrice inconditionnée. C'est cela que va montrer Kant lorsqu'il écrit à propos des trois dispositions : « si nous considérons ces trois dispositions d'après leurs conditions de possibilité, nous verrons qu'après la racine de la *première*, il n'a y a aucune raison, que la *deuxième* a sans doute pour racine la raison pratique, mais seulement au service d'autres mobiles, que la *troisième* enfin est seule pour elle-même pratique et possède sa racine dans la raison législatrice inconditionnée »¹⁸⁴. Toutes les dispositions, pense Kant, sont originaires dans la mesure où elles « appartiennent à la possibilité de la nature humaine »¹⁸⁵. Appartenir à la

¹⁸¹ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, première proposition, AK VIII 18. Pl. p. 189.

¹⁸² Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Doctrine partie I, AK VI 26. Pl. p. 37.

¹⁸³ *Ibid.*, AK VI 28. Pl. p. 40.

¹⁸⁴ *Ibid.*, AK VI 28. Pl. p. 40.

¹⁸⁵ *Ibid.*, AK VI 28. Pl. p. 40.

possibilité de la nature humaine signifie que l'homme peut faire aussi un usage contraire des deux premières, et surtout, parce qu'« il ne saurait en anéantir aucune »¹⁸⁶.

La dernière disposition suppose que l'homme est nécessairement soumis à la loi morale, laquelle implique sa responsabilité ou encore est susceptible d'*imputation*¹⁸⁷. Autrement dit, cette disposition à la personnalité inclut la responsabilité dans la mesure où celle-ci a de la préséance dans ce lien au sentiment moral de respect, au sens où le respect signifie, la détermination immédiate de la volonté par la loi et la conscience que j'en ai¹⁸⁸. Or, la conscience qu'on en a n'est pas toujours fondée sur la loi de la moralité, puisque comme le mentionne Kant, le respect doit être considéré non pas comme la cause de la loi, mais comme l'effet de la loi sur le sujet¹⁸⁹. Par déduction, nous pouvons dire que les trois défauts essentiels de l'homme proviennent de ses trois dispositions. Il s'agit d'abord de sa fragilité ou encore le fait de céder aux penchants malgré sa disposition au bien. Il y a ensuite son impureté, c'est-à-dire, le fait de croire agir par pur respect pour la loi morale, mais qu'au contraire l'homme suit des maximes provenant de l'amour de soi. D'où la méchanceté¹⁹⁰ du cœur selon nous qui préfère l'intérêt au détriment de la règle ou de la norme, bouleversant ainsi l'ordre moral. En conséquence, la conscience que j'ai de la loi ne peut qu'être liée à ma responsabilité, d'autant plus que l'homme est libre de choisir d'appliquer la loi ou non.

L'homme est à la fois un être phénoménal et nouménal. Kant part de cette dualité de la nature humaine, laquelle occupe d'ailleurs une place importante dans sa pensée. De sa nature phénoménale, il ressort que l'homme est toujours mu de part en part par ses désirs, par ses passions, et étouffé par son égoïsme qui le détourne de ce qu'il doit faire. C'est cela, d'une façon certaine, l'hétéronomie de la nature lorsque la volonté ne se prête non pas à la loi de la raison, mais plutôt à celle de la nature. De sa nature nouménale, on peut supposer que l'homme a surtout une nature purement intelligible qui oppose une résistance à la première dans le but de produire des actions pures et raisonnables, des actions « morales ». Cela est possible puisque l'homme a une disposition au bien qui le destine à des telles actions. Et l'on

¹⁸⁶ *Ibid.*, AK VI 28. Pl. p.40.

¹⁸⁷ « L'imputation au sens moral est le jugement par lequel on regarde quelqu'un comme l'auteur d'une action qui s'appelle alors acte et est soumise à des lois... », Cf., *Métaphysique des mœurs*, Introd., AK VI 227. Pl. p. 475.

¹⁸⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, Section I, note, AK IV 402 pp. 260-261.

¹⁸⁹ *Ibid.*, AK IV 402 pp. 260-261.

¹⁹⁰ Souligné par nous. Nous voulons simplement insister ici sur la nature de l'homme et son penchant pour le mal.

déduit de cela que c'est la moralité qui est, selon Kant, au fond de ces dispositions originaires qui s'épanouissent dans l'histoire de l'humanité en vue de sa socialisation.

Contre la philosophie de l'histoire de Herder¹⁹¹, et dans un texte *mythologique* emprunté à la *Bible*, plus précisément au texte de la Genèse¹⁹², Kant évoque la question de l'origine de la culture de l'homme en tant qu'être rationnel et moral. Contrairement aux autres philosophes de l'époque, Kant ne veut pas regarder l'histoire de l'homme comme une simple histoire de la nature ou du hasard, mais comme une histoire du déploiement de nos dispositions originaires, en tant que ces dispositions sont primordiales, nécessaires et possibles. En effet, en suivant le récit de la genèse, notre auteur conjecture un passage de l'humanité de l'état de nature à l'état de liberté, de la rudesse initiale à son état actuel de civilisation. Pour comprendre toute cette transformation, selon Kant, il faut prendre l'homme tel quel :

Le premier homme pouvait donc se tenir debout et marcher ; il savait parler (...) et même discourir, c'est-à-dire parler en enchaînant des concepts (...), donc penser. Autant de formes d'habileté qu'il devait toutes acquérir par lui-même (car si elles étaient innées, elles seraient également héréditaires, ce qui est cependant contraire à l'expérience) et dont malgré tout j'admets qu'il est déjà pourvu, afin de ne considérer dans sa conduite que la condition de l'élément éthique qui suppose nécessairement cette habileté¹⁹³.

Pour Kant, il n'est pas utile contrairement à Rousseau par exemple, de remonter au-delà d'un homme qui a déjà acquis la station debout, le jugement et la pensée. Et la *Bible* permet selon lui de s'en tenir là. Kant, en effet, ne veut pas faire comme d'autres, de l'anthropologie historique conjecturale : d'abord, sans doute parce que l'état de nature qui, de

¹⁹¹ Pour guider le lecteur, nous nous permettons de rappeler les notes de la notice des *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, traduction de L. Ferry et H. Wisman, qui mentionne que le désaccord entre Herder et Kant portait sur trois points : 1/ Tout d'abord sur la question du développement et de la transformation des espèces). 2/ C'est en s'appuyant sur cette hypothèse d'une transformation progressive des espèces que Herder entendait prouver, de façon par conséquent naturelle et théorique, l'immortalité de l'âme individuelle, la mort (...). 3/ C'est donc, et tel est le troisième élément de désaccord entre Kant et Herder, la méthode des *Ideen* qui, toute entière, est à rejeter comme une méthode relevant « toujours de la métaphysique, et même de la métaphysique très dogmatique, malgré tous les efforts que notre auteur fait pour s'en défaire, parce que c'est la mode » (...), Cf. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, notice, Trad. L. Ferry, H. Wisman, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985. Pl. p. 498-499.

¹⁹² Souligné par nous en référence au texte de Kant lui-même, c'est-à-dire voir la Bible, Genèse, Chap. II, Verset 20.

¹⁹³ Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, AK VIII 110. Pl. p. 505.

l'aveu de Rousseau, serait une pure fiction, ou plus simplement une supposition, ne pourrait être affirmé empiriquement au sens de la *Critique de la raison pure*. Ensuite, cet état de nature serait contraire aux principes même de la philosophie critique. Pour cela, Kant s'entend à l'homme tel qu'il est décrit par la *Bible*, comme un homme ordinaire, se tenant debout, ayant la parole, le verbe, le jugement et la pensée. Il est utile de relever que la bipédie, ou le fait pour l'homme de « se tenir debout », suppose que les hommes ont une origine commune. De même, la langue est un outil de communication au moyen des signes entre eux. Selon Kant, « Toute langue est désignation des pensées, et, inversement, le mode de désignation par excellence des pensées est celui que procure le langage, suprême moyen de compréhension de soi-même et des autres »¹⁹⁴. Hormis le fait de pratiquer la communication réciproque entre les hommes, il y a également le fait que la langue permet aux hommes de signifier leur jugement et leur pensée.

Cet homme, tel que la *Bible* le décrit, est un homme qui a une habilité, c'est-à-dire des aptitudes, des capacités en vue d'atteindre des buts ou des fins. Il dispose, ou du moins, il est déjà pourvu, comme le dit Kant, de toutes ces forces et ces qualités. C'est à lui, dans sa conduite et son existence d'en faire un bon ou un mauvais usage. Chez Kant, l'homme a déjà un pouvoir de choix qui le distingue de l'animal. Ce dernier se détermine par l'instinct, alors que l'homme a un pouvoir de s'arracher ou de s'extraire à l'instinct. Il a le pouvoir de choisir un mode vie, selon qu'il le juge bien, et de ne pas être lié à un seul comme les animaux. L'expérience démontre que l'homme est libre par exemple de manger ou de boire ce qu'il veut. Au contraire, l'instinct naturel ne permet pas aux animaux de changer de mode vie. Le chat est carnivore, et le pigeon granivore. Cet instinct est inscrit dans leur nature, il ne leur donne aucun pouvoir de choix, au contraire. L'animal étant déterminé par son instinct, est comme un être programmé dans la mesure où il ne fait qu'exécuter son programme naturel. L'homme par ailleurs est libre de choisir parce qu'il n'est pas nécessairement lié à l'instinct naturel en raison du pouvoir de choisir dont il dispose. En choisissant, l'homme n'agit pas contre lui-même, mais il agit parce que les lois de la nature le conduisent ainsi à un monde plus ordonné.

Aussi, cet extrait des *Conjectures sur le commencement de l'Histoire humaine*, publié en 1786, peut-il aider à apporter un éclairage supplémentaire au problème de l'unité des « races » posé dans *Différentes races humaines* onze ans auparavant. Ce texte montre que dès

¹⁹⁴ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 39, AK VII 192. Pl. p. 1010.

l'origine, l'homme porte en lui certains germes ou certaines dispositions naturelles propres à son espèce, et, ajoute Kant, l'homme « (...) a su, sous l'influence du milieu et par sa propre activité, parvenir à acquérir un « savoir faire » ou « habileté » au cours d'une histoire qui embrasse probablement un grand laps de temps »¹⁹⁵. Nous pensons qu'il est question pour Kant de ne pas insister sur des conjectures plutôt que sur des vraisemblances. Kant ne croit pas à une histoire conjecturale de l'espèce humaine, c'est-à-dire qu'il ne croit pas que l'histoire humaine, qui se veut universelle, soit fondée sur des suppositions, sur des hypothèses ou la probabilité. Kant ne se perd pas en conjectures. Et s'il intitule cet opuscule comme il l'a fait, c'est sûrement pour indiquer sa méthode à suivre, c'est-à-dire connaître les matériaux pour faire une anthropologie et « avoir quelque notion de méthode avec laquelle on doit les utiliser et tenter une histoire de l'humanité dans sa toute sa destination (...). Ces matériaux ne doivent être cherchés ni dans la métaphysique ni dans le cabinet d'histoire naturelle »¹⁹⁶. Du point de vue de Kant, une philosophie de l'histoire de l'homme ne saurait être ni métaphysique ni scientifique. Dans les *Conjectures*, il est question pour Kant « de procéder de façon purement hypothétique, régulatrice et non constitutive- et, pour cette raison, Kant présente son propre écrit comme un voyage d'agrément »¹⁹⁷, toute chose qui l'oppose au sérieux de la métaphysique sur ce sujet à son époque.

Sans doute, pour cette raison, Kant part de ce qui est évidemment propre à l'espèce humaine toute entière, de ce qui est commun à tous les hommes, non pas de ce qui est propre aux individus pour formuler l'hypothèse d'une présence des dispositions naturelles communes à tous les hommes que la nature a voulus. Il part donc des vraisemblances, de ce que nous sommes en droit d'estimer vrai et commun ; car ce qui est commun à la nature de tout homme, à chaque individu, c'est ce Kant appelle des « dispositions naturelles ». Ces dispositions constituent ce qu'il appelle l'unité du genre humain.

Qu'il y ait des bons ou des mauvais hommes, cela va de soi. Mais le plus intéressant pour Kant, pensons-nous, est que l'espèce porte et développe l'espoir du genre humain incarné en l'homme en tant qu'individu. Il écrit à propos : « En l'homme, des germes et des dispositions naturelles variées devaient se trouver prêtes à être, selon les circonstances,

¹⁹⁵ Kant, *Conjectures*, AK VIII 110, Pl. p. 505.

¹⁹⁶ *Ibid.*, Notice, Pl. p. 501.

¹⁹⁷ *Ibid.*, Notice, Pl. p. 501.

développés ou entravés de façon à l'adapter à la place qu'il occupe dans l'univers ; de façon aussi à le faire apparaître dans la suite des générations comme pour ainsi dire adéquat à cette place et créé en fonction de celle-ci »¹⁹⁸. Ce qui nous paraît essentielle dans cette discussion, c'est de voir que l'homme a une nature telle qu'elle est subordonnée à un but final, à une destination totale, « (...) et la philosophie qui porte sur cette destination s'appelle la morale »¹⁹⁹, parce que les lois morales ont cette particularité de prescrire à la raison, sans condition, quelque chose comme fin pratique pour apprécier l'universalité de nos actions, et de nos jugements. Ainsi, chacun des membres de l'espèce, dans la mesure de ses forces, est « lui-même appelé par la nature à contribuer »²⁰⁰ à une telle fin.

De même, la *nature* dans ce contexte, si elle est subordonnée à un but, c'est sûrement parce qu'elle suppose aussi un ensemble de dispositions, au sens où celles-ci sont des potentialités, des possibilités, qui possèdent assez de perfection et de puissance pour pouvoir se réaliser totalement dans l'espèce. L'espèce est choisie par Kant, parce qu'elle entend centrer l'attention sur les variétés et les diversités des choses à l'intérieur d'un même genre afin de déduire l'unité de ce genre. L'unité doit laisser ouverte les « cultures » des hommes afin que ces derniers poursuivent chacun leur but commun. D'ailleurs, s'agissant du caractère culturel, on s'aperçoit que Kant se méfie de ce qu'on appelle culture et du sens qu'on lui prête à son époque. Il écarte et se méfie pour cela des différentes formes de coutumes ou des cultures particulières, « étant donné que la culture selon les vrais principes d'une éducation formant en même temps des hommes et des citoyens n'est peut-être pas encore commencée, ni a fortiori achevée »²⁰¹, écrit-il. Le genre humain progresse toujours vers le mieux, les cultures et les traditions également doivent s'adapter à ce progrès, afin de développer les dispositions naturelles des hommes jusqu'à atteindre la moralité, laquelle promeut des principes universels de coexistence.

De la sorte, ce ne sont pas sur les faits que Kant élabore l'unité du genre humain, mais sur sa possibilité à développer toutes ses dispositions, lesquelles le conduiront jusqu' à la formation d'une société civile. Il l'élabore alors sur ce potentiel contenu dans les dispositions naturelles. Le concept kantien du genre humain ne relativise pas le concept d'homme. Il ne le fonde pas sur une catégorie d'hommes, ni sur une catégorie des femmes ni sur une catégorie

¹⁹⁸ Kant, *Des différences des races humaines*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁹⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Architectonique de la raison pure, AK III 543. Pl. p. 1390.

²⁰⁰ Kant, *Conjectures*, AK VIII 123. Pl. p. 520.

²⁰¹ *Ibid.*, AK VIII 116. Pl. p. 512.

de cultures. Il ne nie pas les différences entre celles-ci. Mais il conçoit que tous les hommes sont des individus ayant en commun un même but qu'ils poursuivent de générations en générations.

3.4 Le sens du développement des dispositions humaines

L'homme en tant qu'être sensible appartient à la nature ; mais en tant qu'être raisonnable, il est pour ainsi dire, « chose en soi » et appartient au « monde intelligible ». Il se trouve soumis non pas à des lois de la nature, mais à des lois de la liberté. Le sens du développement des dispositions humaines sera au final le sens que leur donnera la raison humaine. En tant qu'il est une créature raisonnable, Kant affirme que « chez l'homme, les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devaient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu »²⁰². Il y a ici deux choses à révéler : l'usage de la raison dans le développement des dispositions naturelles et l'achèvement de ce développement non pas dans l'individu mais dans l'espèce. Invertissons et partons du deuxième point pour nous demander pourquoi Kant affirme que les dispositions naturelles qui visent l'usage de la raison doivent être entièrement développées dans l'espèce et non dans l'individu. L'individu serait-il un simple moment, un passage de l'espèce ? En quoi l'espèce serait-elle la classe idéale où se développent les germes et les dispositions de tous les hommes ? Enfin, pourquoi privilégier la raison comme faculté de l'universel ?

Les hommes quant à eux, comme nous l'avons vu plus haut, constituent effectivement des variétés et des diversités en les classant par exemple par rapport aux contenus culturels. Mais sans insister sur ces détails, ce qui intéresse Kant pour comprendre l'histoire des hommes, ce ne sont pas les événements singuliers vécus par un homme, mais l'ensemble des événements produits par des générations entières tels que la nature l'a voulu. Les individus qui composent une espèce se reproduisent, se renouvellent et assurent la continuité de l'espèce. Leur vie étant limitée, les dispositions naturelles de l'individu ne sauraient se développer complètement en eux. Kant affirme:

²⁰² Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Deuxième proposition, AK VIII 18. Pl. p.189.

Par suite, il faudrait que chaque homme ait une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire un usage complet de toutes ses dispositions naturelles ; ou alors, si la nature ne lui a assigné qu'une courte durée de vie (c'est effectivement le cas), c'est qu'elle a besoin d'une série peut-être incalculable de générations, dont chacune transmet aux suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement des germes dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein²⁰³.

La transmission des germes, celle des acquis se fait d'une génération à l'autre, c'est-à-dire entre générations qui se succèdent. La précédente laisse un héritage à la suivante et ainsi de suite. La démarche kantienne est de nous montrer que la nature a un dessein c'est-à-dire qu'elle a une finalité, celle de conduire les hommes de générations en générations, dans un état où ils (en tant que membres de la communauté humaine) pourront enfin développer pleinement les germes de la raison et de la liberté que la nature a mis en eux. Cet état, nous allons le voir, est un état de culture dans lequel le kantisme exprime un universalisme ouvert du genre humain qui ne relativise pas l'homme, par conséquent, qui ne sépare pas les actions des différentes générations.

La vie de l'homme étant trop courte, il faut une entente et une cohésion entre des individus et des générations pour que le genre humain fasse épanouir toutes les lumières et toutes les forces de sa raison, puisqu'elles tendent toutes vers une même finalité. Victor Delbos a saisi cet instant dans la pensée kantienne : « la vie de l'individu apparaît infiniment trop courte ; il faut que son progrès se poursuive à travers des séries innombrables de générations, capables de se transmettre de l'une à l'autre leurs lumières. A l'espèce seule sont réservés les pouvoirs et les moyens de faire épanouir les germes originaires déposés en l'homme : l'espèce seule peut et doit assurer l'avènement définitif de la raison »²⁰⁴. Dit autrement, la nature conduit l'homme vers le but final. Cette idée de finalité n'est pas toujours présente en chaque homme pris de façon individuelle, mais elle s'accomplit seulement dans l'espèce. Selon Kant, « étant donné qu'il ne peut supposer dans l'ensemble chez les hommes et dans leur jeu aucun dessein personnel raisonnable, il lui faut chercher s'il ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un dessein de la nature à partir duquel serait du moins possible, à propos des créatures qui procèdent sans plans personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature »²⁰⁵. En clair, il faut supposer que c'est la nature qui dispose,

²⁰³ *Ibid.*, AK VIII 19. Pl. p.190.

²⁰⁴ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant, op.cit.*, p. 223.

²⁰⁵ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, AK VIII 17. Pl. p. 188.

qui veut, qui engage, qui contraint l'homme à s'associer. L'histoire de Kant est une histoire de la nature et non une histoire de la raison comme chez Hegel. La raison chez Kant n'est pas nécessaire pour agir selon un but. Mais la raison est nécessaire et importante pour qu'un « principe » soit représenté dans la conscience d'un homme comme nous l'avons indiqué dans notre premier chapitre.

La troisième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* établit que la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même ses forces, en n'usant que de ses dispositions naturelles, ce grâce à la raison et à la liberté : « ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale »²⁰⁶. Plus loin, Kant ajoute : « en donnant à l'homme la raison ainsi que la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, elle indiqua déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme. Il ne devrait pas en effet être guidé par l'instinct, ni non plus être instruit, et pris en charge par une connaissance innée ; il devrait bien plutôt tirer tout de lui-même »²⁰⁷. La nature, en dotant l'homme de la raison et la liberté du vouloir, a permis à l'homme de dominer son instinct animal et de tirer tout de lui-même.

La façon dont l'homme s'habille, dont il assure sa sécurité, sa survie n'est que l'œuvre de lui-même, c'est-à-dire de son habileté, de son intelligence. On peut déduire que si la nature a doté les hommes des mêmes dispositions, c'est qu'ils ont en commun la raison et la liberté, et par conséquent, ils peuvent poursuivre les mêmes buts et parvenir à leur propre perfection. Dans ce sens, Delbos affirme que :

En dotant l'homme de la raison et de la liberté, la nature s'est dispensée de pourvoir à tout ce que la raison et la liberté sont en état de procurer ; mesurant ces dons au strict besoin d'une existence commençante, elle ne s'est pas préoccupée de rendre l'homme heureux et parfait ; elle a voulu que l'art d'organiser sa vie et de remplir sa destinée lui fût activement confié, et que sa perfection fût son œuvre comme son bonheur²⁰⁸.

Par ses efforts et son travail parfois pénible, l'homme s'est peu à peu libéré des chaînes pour conquérir sa dignité et sa liberté qui ne lui étaient pas par avance acquises. L'intention de la nature en amenant l'homme à attribuer à sa volonté et à sa liberté ses œuvres et non pas à l'instinct selon la raison kantienne, est de pousser l'homme à développer sa

²⁰⁶ *Ibid.*, AK VIII 19. Pl. p.190.

²⁰⁷ *Ibid.*, AK VIII 19. Pl. p.190.

²⁰⁸ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 224.

disposition à la personnalité qu'il possède en tant qu'être raisonnable. Selon Kant, chez l'homme, « la raison est un pouvoir permettant d'étendre bien au-delà de l'instinct naturel ses règles et les desseins qui président à l'usage de toutes ses forces, et ses projets ne connaissent pas de limites. Elle n'agit pas elle-même de façon instinctive »²⁰⁹. Si la nature avait confié ces œuvres à l'instinct, l'homme aurait simplement, sans doute, pu se limiter à développer ses dispositions à l'animalité en tant qu'être vivant.

D'après les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, il semble que la raison (son émergence) aurait jusqu'ici traversé quatre étapes ou chacune d'elle participe à sa formation tout en se délivrant de l'ignorance. Au commencement, Kant explique que la raison serait la domination de l'instinct. Il définit l'instinct comme « cette voix de Dieu à laquelle tous les animaux obéissent »²¹⁰. Ici, l'instinct s'apparente à un état d'innocence, voire d'ignorance totale. Ce qui signifie que l'instinct chez Kant va d'abord s'affirmer comme un instinct de nutrition, « par lequel la nature conserve chaque individu »²¹¹. Et Kant de renchérir que l'instinct « le plus important est l'instinct sexuel grâce auquel la nature pourvoit à la conservation de chaque espèce »²¹². Mais comment ces progrès pourraient-ils susciter un éveil de la raison ? A l'inverse de l'animal, l'homme même dans son instinct le plus bas peut encore contrôler ses émotions et ses désirs dans la mesure où, ils peuvent être influencés par la force de la raison. Dans ce sens, écrit Kant, rendre « une inclination plus intense et plus durable, du fait que l'on soustrait son objet au sens, manifeste déjà la conscience d'une domination de la raison à l'égard des impulsions, et non plus seulement, comme à la première étape, un pouvoir de les servir à plus ou moins grande échelle »²¹³. Après ces deux progrès mentionnés, le troisième accompli par la raison fut, selon lui, « l'attente réfléchie de l'avenir »²¹⁴. Ce qui se résume à la capacité de l'homme de se projeter. Kant, s'emploie ainsi à expliquer que, grâce à « ce pouvoir de ne pas jouir simplement de l'instant présent, mais de rendre présent le temps à venir, fût-il très éloigné, est le signe distinctif le plus décisif de la supériorité de l'homme »²¹⁵ ; lequel le distingue des autres animaux, au sens où il prend conscience de ce qui l'affecte et le tourmente : la mort par exemple.

²⁰⁹ Kant, *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, AK VIII 18-19. Pl. pp. 189-190.

²¹⁰ Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, AK VIII 111. Pl. p.505.

²¹¹ *Ibid.*, AK VIII 112. Pl. p. 507.

²¹² *Ibid.*, A K VIII 113. Pl. p. 508.

²¹³ *Ibid.*, AK VIII 113. Pl. p. 508.

²¹⁴ *Ibid.*, AK VIII 113. Pl. p. 508.

²¹⁵ *Ibid.*, AK VIII 113. Pl. p. 508.

Par là, l'homme éprouve le besoin de procréer, de vivre au sein d'une famille et donc d'une société, de se conserver et de se projeter. Ce dernier progrès que fit la raison, c'est en « achevant d'élever l'homme au dessus de la société avec les animaux, résida dans le fait qu'il comprit (quoique de façon seulement encore) qu'il était au fond la fin de la nature, et que rien de ce qui vit sur terre ne pouvait entrer en concurrence avec lui sur ce point »²¹⁶. Ici, le progrès de la raison monte en puissance, en ce sens que l'homme découvre l'humanité en lui. Kant estime pour cela que la question du progrès constant vers le mieux de l'espèce humaine (en général) est une question qui relève, « non plus ici de l'histoire naturelle de l'homme (de savoir par exemple si à l'avenir de nouvelles races pourraient naître), mais de son histoire morale »²¹⁷. C'est dans ce sens qu'on remarquera désormais par exemple, que l'homme peut exercer son hégémonie sur l'ensemble du règne animal, qu'il peut traiter tous les animaux comme des simples moyens. Bref. Ici, lorsque Kant parle de l'histoire de l'homme en la rapportant non pas à son histoire naturelle mais à son histoire morale, c'est sans doute en référence à la raison qui vise toujours l'universel dans ce domaine, dans la mesure où tous les hommes sont des êtres raisonnables.

S'agissant de l'émergence de la raison, Delbos a écrit quelque chose de semblable en ces termes : « en effet, la raison est la faculté de dépasser les limites de l'instinct naturel ; elle ne peut pas être bornée par avance dans son extension ; au lieu de s'exercer dans une sûreté et une précision immédiates, elle doit tâtonner, s'instruire, et créer des ressources, conquérir lentement sa clairvoyance ; dès lors pour qu'elle arrive à la plénitude de son développement »²¹⁸. Relevons la distinction de la raison spéculative de la raison pratique. Comme la raison théorique, la raison pratique n'échappe pas elle non plus à la critique. En effet, sachant non ce qui est, mais ce qui « doit être », la raison pratique pose des lois. La raison pure fait elle également l'objet d'une critique qui établit les limites de son pouvoir à l'égard des objets qu'elle veut connaître indépendamment de l'expérience. La raison pratique fait aussi l'objet de la même critique, dès lors « que l'usage pratique de la raison n'est pas forcément pur » dans la mesure où elle peut toute aussi être « technico-pratique », au sens où elle donne des normes relatives, des règles de l'habileté. Cependant, seule la raison « pratico-morale » est source des normes absolues et dont les principes, en conséquence, valent absolument ou inconditionnellement. Le but de la critique sera d'éviter qu'une raison

²¹⁶ *Ibid.*, AK VIII 114. Pl. p. 508.

²¹⁷ Kant, *Le Conflit des facultés*, AK VII 79. pl. p. 888.

²¹⁸ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 223.

empirique conditionnée, constitue à elle seule le principe déterminant de notre volonté et par conséquent de manquer l'universalisme de la raison qui consiste au préalable à discerner la pureté du principe.

La nature selon Kant, a voulu que l'homme soit « obligé de sortir de son indolence et de sa frugalité inactive pour se jeter dans le travail et dans les peines afin d'y trouver, il est vrai, des moyens de s'en délivrer en retour par la prudence »²¹⁹. Expliquons. Cette perspective montre que par le travail par exemple, l'homme s'offre la liberté comme écart par rapport à la nature. En effet, l'être humain qui ne travaille pas est non seulement un homme pauvre parce qu'il n'a pas de salaire, mais c'est aussi un pauvre homme parce qu'il ne va pas développer toutes les possibilités qu'il a en lui. Le travail est non pas une peine, mais l'activité de l'épanouissement de l'homme. Le travail c'est la culture de soi, c'est la discipline de soi, c'est l'apprentissage de soi et celle du monde. C'est en transformant le monde qu'on apprend à le connaître aussi. Avant Kant la pensée était une vision, une idée. Avec lui par contre, il y a une mutation qui consiste à dire à la fois que la pensée est un travail et une activité, mais aussi que le travail est le vecteur d'épanouissement, du développement des dispositions naturelles de l'homme en tant qu'être vivant ayant des besoins. En effet, là où l'animal imite et répète, l'homme crée et invente (nous ne manquons de nuancer que cela se trouve déjà avant Kant avec l'essor de l'histoire naturelle au XVIIIe siècle, mais également dès le mythe de Prométhée). Aussi, la nature, affirme Kant, a-t-elle structuré l'homme de telle sorte que l'indication caractéristique de l'homme comme animal raisonnable se trouve déjà :

Dans la forme et l'organisation de sa main, de ses doigts et de leurs extrémités ; leur structure d'une part, leur sensibilité déliée de l'autre, ont permis à la nature de le rendre habile non à tel maniement précis des objets, mais dans le sens d'une indétermination universelle, en conséquence, à l'usage de la raison, et de signaler ainsi l'aptitude technique ou le don d'adresse de son espèce comme ceux d'un animal raisonnable²²⁰.

²¹⁹ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Quatrième proposition, AK VIII 21. Pl. p. 193.

²²⁰ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK VII 323. Pl. p. 1135.

L'homme a pour cela un avantage sur l'animal par le fait qu'il est non seulement habile, c'est-à-dire son savoir faire quant aux projets qu'on peut avoir²²¹, mais aussi parce qu'il est un être libre et raisonnable.

En conséquence, nous verrons comment la philosophie kantienne montre que l'homme porte en lui des dispositions ou des germes capables de le mener de son état de nature vers un état civile ou politique. Pour Kant, c'est parce que l'homme forme et actualise ses dispositions qu'il accède à une société civile, dont la conséquence pour l'homme sera la faculté de se représenter la loi : l'homme, écrit-il, a une « tendance vive à la sociabilité légale »²²², ce qui veut aussi dire une sociabilité soumise aux lois. Subséquemment, il s'agit pour Kant de montrer que l'homme possède une inclination à s'unir en société, car, il pense que « dans un tel état il se sent plus homme, c'est-à-dire ressent le développement de ses dispositions naturelles »²²³.

Si nous avons postulé plus haut que la raison qui intéresse Kant ici c'est la raison en tant que morale, c'est qu'en fait celle-ci admet qu'il y a en l'homme des dispositions porteuses des valeurs morales universelles qui transcendent toutes les croyances et toutes les cultures parce qu'elle est elle-même une source de normes à validité universelle. Mais tout cela ne va pas de soi ou ne se lie pas tout de suite. Nous devons d'abord trouver, comme l'indique la Faculté de juger (§ 84) ce que la nature donne à l'homme pour qu'il se sépare de la naturelle elle-même. En effet, Kant remarque que :

Nous n'avons qu'une seule espèce d'être dans le monde, dont la causalité est téléologique, c'est-à-dire orientée vers des fins et en même temps cependant constituée de façon que la loi selon laquelle ils doivent se déterminer des fins, est représentée par eux-mêmes comme inconditionnée et indépendante des conditions naturelles, mais comme nécessaire en soi. L'être de cette espèce est l'homme, mais considéré comme noumène ; c'est le seul être de la nature dans lequel nous pouvons reconnaître, par sa constitution propre, un pouvoir suprasensible (la liberté) et même la loi de la causalité, ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême²²⁴.

²²¹ *Ibid.*, AK VII 201. Pl. p. 1018.

²²² Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 60, AK V 355. Pl. pp. 1146-1147.

²²³ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Quatrième proposition, AK VIII 20. Pl. p. 192.

²²⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 84, AK V 435. Pl. pp. 1238-1239.

La nature donne donc à l'homme (en tant que noumène) une causalité téléologique, laquelle lui permet de se séparer finalement de cette même nature. Cela mérite d'être mentionner afin de comprendre pourquoi tout le reste n'est qu'un enchaînement logique. Au fond, rappelons que la téléologie comme « science » relève de la critique de la faculté de juger dans la mesure où elle contient des principes *a priori*. De ce point de vue, écrit Kant, la « téléologie comme science n'appartient donc à aucune doctrine, mais seulement à la critique, et à la critique d'une faculté particulière de la connaissance, à savoir la faculté de juger. Mais dans la mesure où elle contient des principes *a priori*, elle peut et doit signaler la méthode selon laquelle il faut juger de la nature selon le principe des causes finales »²²⁵. Car, ce qui est ici mis en avant, c'est la téléologie morale. Dès lors, on expliquera plus le but final de la création, comme étant par exemple « une gloire de Dieu » comme le font les théologiens, mais au contraire par ce que la nature donne à l'homme.

Ensuite, c'est encore à la lumière des dispositions, une fois pleinement développées que l'homme se découvre comme un être libre et moral, capable de se représenter la loi morale. Mais Kant prévient que cette accession de l'homme à cet état n'est pas un long fleuve tranquille pour l'homme. C'est au gré d'antagonismes et des luttes, d'ambitions de passion et de domination qu'il y parvient, parce que « sans l'insociable sociabilité de l'homme tous les talents resteraient à jamais enfuis dans leurs germes »²²⁶, c'est-à-dire que les hommes sont d'une part mus par leur égoïsme, mais que d'autre part, ils sont conscients de l'intérêt de s'associer avec les autres ; et d'ailleurs ils prennent ainsi goût à s'associer.

En effet, les hommes ont une tendance à se distinguer ou à se singulariser et à vouloir en même temps négliger ou oublier la loi commune à tous. Mais Kant ne voit pas dans un tel penchant le risque d'un retour à l'état de barbarie, mais une nouvelle raison d'espérance en l'homme ; de sorte que cela se déroule comme si c'est la nature qui voulait cette discorde, pour que les hommes aient davantage le désir de faire survenir une société exemplaire et juste dans laquelle les conflits entre citoyens d'un même pays et ceux d'entre plusieurs pays seront arbitrés par des mêmes règles justes. Kant poursuit :

Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être

²²⁵ *Ibid.*, § 79, AK V 417. Pl. p. 1217.

²²⁶ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Quatrième proposition, AK VIII 20. Pl. pp. 192-193.

cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci. J'entends ici par antagonisme, l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société. (...) Comme c'est seulement en elle que peut être atteint dans l'humanité le dessein suprême de la nature, à savoir le développement de toutes ses dispositions, la nature voulant également que l'humanité soit obligée de réaliser elle-même cette fin, ainsi que toutes les fins de sa destination, une société dans laquelle, la liberté sous des lois extérieures se trouvera liée, au plus haut degré possible, à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une constitution civile parfaitement juste²²⁷.

Le résultat auquel Kant aboutit présente l'homme comme tirant de la société son épanouissement et le développement de ses dispositions. Parce que ses dispositions ne sont pas développées par un instinct, il doit alors trouver un usage de sorte que sa liberté, du moins la liberté extérieure, puisse coexister avec celle d'autrui. Il y a là, au moins sur le plan juridique, un désir qui transcende les tendances égoïstes des hommes, règlent leur antagonisme sur la base des mêmes principes. Sur cette base, on s'aperçoit que les tous hommes seraient égaux, étant donné qu'ils seraient tous administrés sous une même législation. C'est sans doute, à ce niveau, l'un des buts de cette constitution civile parfaite que nous aurons plus loin l'occasion de voir comment elle s'organise. La philosophie kantienne comprend un grand nombre d'enseignements qui contribuent à renforcer l'idée d'universalité du genre humain. Elle peut éclairer les croyances et les traditions, elle peut donner un sens aux buts communs des hommes et prescrire un ensemble des principes en mettant en lumière le sens de notre raison et de notre liberté. Mais, si nous avons affirmé que la raison pratique l'emporte sur la raison spéculative qui est « relative », nous n'avons pas par contre dit jusqu'ici comment la raison pratique procède et comment elle s'oriente et quels sont ses repères.

Toutefois, relevons qu'au XVIII^e siècle les considérations historiques sont toujours en rapport avec la morale, Kant n'y est pas étranger, notamment lorsqu'il s'agit du progrès et du développement de l'humanité. Précisément, dans la conclusion de *Théorie et pratique*, Kant affirme : « je pourrai donc admettre que, puisque le genre humain est constamment en progrès en ce qui concerne la culture, en tant qu'elle est sa fin naturelle, on le considère comme progressant également vers le mieux en ce qui concerne la fin morale de son existence, et que

²²⁷ *Ibid.*, AK VIII 20-22. Pl. pp. 192-194.

cette progression soit sans doute interrompue parfois, mais jamais rompue »²²⁸. De la sorte, si l'on peut se fier à la nature des choses, c'est parce qu'elle comprend la nature humaine, et avec cette dernière, l'exigence du devoir : « je me fie aussi à la nature des choses qui contraint à aller là où l'on ne veut pas aller de bon gré. Dans ce deuxième aspect, on prend alors aussi en considération la nature humaine ; et comme, en elle, le respect du droit et du devoir reste toujours vivant »²²⁹. Dès lors, l'exigence du devoir ne suppose-t-elle pas aussi pour la personne une certaine « orientation » dans la pensée ?

3.5 Comment s'orienter dans la pensée ?

Ici, il est question de voir par quel moyen, selon la philosophie kantienne, il nous est possible, nous en tant qu'êtres humains doués de raison, de parvenir à l'idée d'une adhésion à des principes communs qui partagent une conception, au moins minimale de la rationalité. Dans les textes comme *Qu'est-ce que les Lumières?* et *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Kant nous indique, sans doute, les repères à suivre lorsque le genre humain veut disposer des principes nécessaires pour *s'orienter dans la pensée* en vue de dicter des normes justes et universels. Il faut quand même, dans le domaine de la pensée, que les hommes puissent déterminer sur quelles lumières il leur est possible de compter pour fonder leurs jugements moraux. Sur ce plan, il semble que l'une des motivations kantienne, était de sortir les hommes de deux impasses : d'une part la *religion*²³⁰ qui mène la raison humaine dans un dogmatisme théorique, et d'autre part, la politique qui entraîne les hommes dans le fanatisme et les oppose souvent entre eux. D'une manière certaine, le dogmatisme, pense Kant, est « une confiance aveugle dans le pouvoir qu'à la raison de s'étendre a priori, sans critique, par des purs concepts, uniquement soucieuse de son succès apparent »²³¹. En critiquant ce qui oppose les hommes entre eux, la raison kantienne cherche, en même temps, à déterminer aussi ce qui peut unir les hommes.

²²⁸ Kant, *Théorie et pratique*, AK VIII 308-309. Pl. p. 294.

²²⁹ *Ibid.*, AK VIII 313. Pl. p. 300.

²³⁰ Sur cette question, nous pouvons par exemple considérer cette affirmation kantienne, selon laquelle, « Il s'en faut encore beaucoup que les hommes dans leur ensemble, au point où en sont les choses, soient déjà capables, ou puissent seulement être rendus capables, de se servir dans leurs questions religieuses de leur propre entendement de façon sûre et correcte, sans être dirigés par un autre », Cf., Kant, *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières?*, AK VIII 40. Pl. p. 215.

²³¹ Kant, *Voir.*, Logique, Introd., X, AK, IX, 83.

En effet, on trouve un lien entre les deux questions que se pose Kant, dans la mesure où dans ces deux questions, il s'agit en fait, de savoir si la raison est capable par elle-même d'un principe suffisant pour orienter la pensée, parce que dans le domaine pratique, il est toujours question pour l'homme de *penser*²³² ou de juger. En général, nous ne suivons pas toujours une orientation, ni même des repères dont a besoin la pensée. La raison de cette attitude n'est pas le manque de savoir, dit Kant, mais notre paresse, notre lâcheté et notre imprudence. Et pour le philosophe des *Lumières*, l'homme a tort de ne pas se servir de sa propre raison.

Ce qui nous empêche de sortir de notre minorité, pense Kant, est le manque de courage et de résolution, c'est-à-dire la paresse et la lâcheté qui sont, entre autre, des causes qui font que les hommes se maintiennent parfois volontairement sous la conduite étrangère. Ils demeurent ainsi sous tutelle toute leur existence et incapables de se servir de leur entendement. D'où la définition des *Lumières* qui ne peut se décliner que comme :

La sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité des se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute quand elle résulte non pas du manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières²³³.

L'absence de résolution, suppose le manque de décision pour l'homme de se servir de son propre entendement. Bien plus que cela, nous dit Kant, c'est le manque de courage qui maintiendrait aussi l'homme dans un état de minorité. Le courage est d'abord un trait de caractère spécifique qui permet à l'homme de surmonter la peur ; il exprime également une certaine endurance de persévérer dans sa quête de la liberté. Il est en quelque sorte le moteur de l'action. C'est le contraire de la paresse et de la lâcheté. Le courage est une sorte de disposition naturelle de l'homme qui le conduit à perfectionner son intelligence et sa volonté s'il s'en servait. De ce point de vue, il n'est pas étonnant par exemple que Platon en a fait

²³² Nous voulons ici situer le lecteur, en lui indiquant que Penser veut dire « unir des représentations en une conscience. Cette union ou bien se forme relativement au sujet, et elle est contingente et subjective, ou bien elle a lieu absolument, et elle est nécessaire et objective. L'union des représentations en une conscience est le jugement. Ainsi, penser n'est autre chose que juger ou rapporter des représentations à des jugements en général », dans *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se penser comme science*, § 22, AK IV 304. Pl. pp. 77-78.

²³³ Kant, *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières ?*, AK VIII 35. Pl. p.209.

chez lui la seconde des quatre vertus cardinales. Au fond pour Platon, le courage est une vertu cardinale en ce sens qu'il contribue à une maîtrise de l'homme pour mener une vie moralement bonne, étant donné que l'homme vertueux est celui qui pratique le Bien.

De ce fait, le courage chez Kant, pour revenir à lui, est une vertu parce qu'il repose sur des principes²³⁴. De la sorte, estime Kant, même le courage en tant qu'émotion (c'est-à-dire relevant par un côté de la sensibilité), « peut devoir son éveil à la raison et être ainsi une vraie bravoure (courage moral) »²³⁵ ; ou encore que la bravoure est « un courage conforme à la loi, qui consiste à ne pas craindre jusqu'à la perte de la vie en ce que commande le devoir. Elle n'est pas faite seulement d'impavidité, il doit s'y joindre l'irréprochabilité morale »²³⁶. On songera ici, sans nul doute, à au moins une conséquence d'une telle bravoure, celle qui nous expose au risque, voire à la mort et d'assumer ce danger sans peur au nom de la raison. Mais, en persistant dans cet acte de « foi » qu'est le courage, l'homme consent librement à faire usage de son propre entendement et à refuser d'être dirigé par un autre comme directeur de conscience.

Dans tous les cas, ce qui est visé ici, c'est la liberté par rapport à la critique de raison pour son propre intérêt. Cela suppose que dans sa démarche, la raison, qu'elle soit pratique ou théorique, doit dans ses discussions s'en remettre à elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être soumise à une quelconque contrainte. C'est la raison elle-même qui doit être son propre juge ainsi que l'affirme Deleuze : « dans les fins de la raison, c'est la raison elle-même qui se prend pour fin. Il y a donc des intérêts de la raison, mais, en plus, la raison est seule juge de ses propres intérêts »²³⁷. L'homme doit alors s'affranchir des forces étrangères pour imposer la voie éclairée que lui commande de suivre la raison. L'attitude à laquelle nous invitent les philosophes de *Lumières*, est une attitude critique qui consiste à penser par soi-même ; ce qui est en soi, « la suprême pierre de touche de la vérité ». On peut ajouter dans ce sens qu'elle vise aussi la recherche de l'objectivité dans la détermination de nos jugements. A propos des jugements, cette attitude doit également être adoptée afin d'en déduire leur valeur, c'est-à-dire, que l'on doit toujours se demander si on obéit à cette attitude critique de la raison ou non, attitude supposée nous sortir de notre minorité et de nous déterminer indépendamment de nos penchants. Cela dit, on peut agir librement, sans contrainte, publiquement, surtout lorsque

²³⁴ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 77, AK VII 256. Pl. p. 1073.

²³⁵ *Ibid.*, § 77, AK VII 257. Pl. p. 1073.

²³⁶ *Ibid.*, § 77, AK VII 259. Pl. p. 1076.

²³⁷ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris PUF, 3^e éd., 2004, p. 7.

le « Chef de l'Etat » nous donne l'opportunité de raisonner autant qu'on veut, mais en obéissant aux lois bien entendu.

Mais cette inclination ou cette vocation de l'homme à la pensée libre ne va pas sans orientation, sans repères, sans « boussole ». Dans son ouvrage intitulé *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Kant part du concept *géographique*²³⁸ de l'orientation et montre qu'avec les principes, on se dirige toujours avec la plus grande « prudence » dans le domaine du suprasensible. Dans ce domaine, c'est la raison qui doit parler la première. Les principes sont en quelque sorte des « panneaux » indicateurs qui nous aident à nous déplacer à l'intérieur de la pensée, parce que dit Kant, c'est notre pure croyance en la raison qui nous l'oblige. Ce qui signifie qu'« une pure foi rationnelle est donc un panneau indicateur ou un compas grâce auquel le penseur spéculatif peut s'orienter lors des incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles »²³⁹. Cela étant, qu'elle rapport peut-on alors établir entre ces valeurs promues par les Lumières et le monde aujourd'hui marqué parfois par la disparition de tous les repères « universels » ? Pour répondre à cette question, nous verrons dans le chapitre qui suit, que ces repères (donc ses principes), rationnellement fondés, valent non seulement pour la théorie mais aussi pour la pratique en morale.

²³⁸ On songe ici à la définition que Kant lui-même donne du verbe s'orienter : « S'orienter signifie au sens propre du mot : d'après une contrée du ciel donnée (nous divisons l'espace en quatre contrées de cette sorte), trouver les autres, notamment le levant. Si je vois en ce moment le Soleil dans le ciel et si je sais qu'il est maintenant midi, je serai capable de trouver le sud, le nord et l'est... ». Cf., Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, AK VIII 134. Pl. p. 531. On note également toute la signification (géographique) du verbe s'orienter par l'allusion kantienne faite aux points cardinaux que sont le nord, le sud, l'est ou l'ouest. Ces repères, n'ont qu'un sens : bien orienter l'homme sûrement où il veut aller. Par déduction, cela vaut également dans une contrée du ciel donné, ou plus simplement, ce Kant appelle *le ciel étoilé* au-dessus de nous.

²³⁹ *Ibid.*, AK VIII 142. Pl. p. 539.

Chapitre 4. De la théorie à la pratique en morale : « Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » ?

Dans une époque où nous sommes en perte de repères et d'orientation dans l'action, une époque où les courants relativistes ont tendance à universaliser leurs points de vue divers sur les normes et les valeurs morales, il y a lieu de se demander si le vœu de Kant de suivre les principes n'est pas toujours d'actualité. Nous orienter, là où il n'y a pas de chemin tracé ou reconnu, c'est-à-dire dans « nos incursions rationnelles », il est toujours nécessaire et urgent de recourir aux principes, du moins à la « forme »²⁴⁰ de ce qui doit nous conduire en vue donner à nos maximes une valeur à caractère universelle. En effet, aujourd'hui il est tout aussi urgent que la raison s'oriente à partir des principes afin de se prémunir d'une grande vague d'idées relativistes, parfois irrationnelles. Autrement dit, se diriger dans la pensée a également des conséquences dans la façon de se diriger dans la vie. Voilà pourquoi nous devons non seulement craindre la multiplication des systèmes des normes, mais surtout craindre aussi les systèmes moraux qui renvoient aux choix subjectifs et partisans. C'est pourquoi il est tout aussi nécessaire dans le champ pratique, de se conduire à l'aide des principes purs de la raison afin de ne pas tomber dans le libertinage, c'est-à-dire « le principe de ne plus reconnaître aucun devoir »²⁴¹. Ce qui signifie qu'en théorie, les principes sont la boussole de la volonté. Mais, faut-il admettre sans nuancer qu'en morale ce qui vaut en théorie l'est aussi en pratique ?

4.1 De la théorie à la pratique en morale

La réfutation d'un certain adage « politique » selon lequel, « cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique », a donné lieu à un texte chez Kant qui compte énormément dans la construction et la compréhension de son système philosophique. En effet, il se trouve que cet adage prétend qu'il y aurait une sorte de « cloison étanche entre la théorie

²⁴⁰ Souligné par nous, dans la mesure où, selon Kant, « la forme du vouloir pur est celle de l'universalité, de la validité universelle ».

²⁴¹ Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, AK VIII 146. Pl. p. 544.

et la pratique », de telle sorte que la théorie, en général, serait imaginaire et la pratique apparente, c'est-à-dire qu'elle ne correspondrait pas à ce qu'elle semblerait être. Or, si l'on admet avec « cynisme » un tel adage, sur quelle base alors doit-on fonder l'universalisme en morale ? Dans ce cas, y aurait-il encore des « vérités » morales ?

Kant, n'est pas sceptique à l'égard d'une telle question. Les hommes vivant en société sous un pouvoir politique et religieux, en tant que tels, vivent sous des normes juridiques, politiques et morales dont ils doivent juger de la nécessité ou non. La morale suppose à la fois un ensemble de prescriptions normatives et l'exercice du jugement. Il va donc de soi que l'homme mette en pratique, c'est-à-dire en exécution cet ensemble de prescriptions (en principe théorique), afin de donner à l'action humaine un sens et une signification. C'est pourquoi en morale, et même en politique, il ne faut pas considérer cette « cloison » entre théorie et pratique comme étant étanche. Au contraire, la raison nous impose de « pratiquer la théorie » en vue, non seulement d'une bonne application de la loi morale, mais aussi en vue d'une bonne « détermination » des conduites humaines, voire d'une bonne « harmonisation » de celles-ci sous la loi morale.

Si les hommes ne croyaient et n'appliquaient pas les théories pour lesquelles ils consacrent assez de temps et d'efforts à concevoir, pourquoi se donneraient-ils alors toutes ces peines, se demandait Kant ? Nos prescriptions (théoriques) doivent, en conséquence, être appliquées ou faire nécessairement l'objet d'application. De ce fait, en morale ou en politique, la théorie a un « sens particulier »²⁴², elle ne signifie pas une simple représentation idéale éloignée de ses applications. La théorie en morale est différente de la théorie en science. En science, elle est représentée dans l'intuition sensible. Manifestement en science, l'expérience donne forme et sens à la théorie. Elle suppose enfin un système conceptuel élaboré pour tenter d'expliquer un certain nombre des phénomènes. Alors qu'en morale, la théorie relève des catégories de la liberté. Pour cela, la théorie est dite « pratique » en morale ou en politique, parce qu'elle exige de la part du sujet une certaine « observation ou expérience » de la loi, dans la mesure où la théorie suppose toujours un ensemble de principes qui ont une influence sur l'action humaine en général.

Encore qu'il nous faut préciser que si ce qui vaut en théorie peut valoir en pratique, ce n'est pas parce que toute théorie est bonne en soi, mais, c'est en tant que cette dernière

²⁴² Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que ce qui soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, AK VIII 275. Pl. p. 251.

suppose un ensemble de principes « qui sont pensés avec une certaine universalité » ; c'est-à-dire qui sont pensés de telle sorte qu'ils puissent s'appliquer à tous les hommes. C'est ce qu'affirme Kant lorsqu'il écrit : « un ensemble de règles, fussent-elles pratiques, est nommé théorie dès lors que ces règles, en tant que principes, sont pensées avec une certaine universalité, et qu'en cela, on fait abstraction d'une multitude de conditions qui ont pourtant nécessairement de l'influence sur leur application »²⁴³. Autrement dit, toute théorie ne mérite le nom de théorie pratique, que lorsqu'elle vise d'emblée l'universalité des principes pratiques qui doivent faire avancer avec sérénité le « règne » de la moralité et de la liberté dans ce monde où les hommes sont quelque fois en proie à d'effrayantes conduites morales.

La spécificité de la théorie kantienne tient lieu au fait qu'elle est une théorie morale et politique de nature à œuvrer en faveur de l'universalité que nous impose le devoir. Sur le plan moral, il n'y a donc pas d'incompatibilité entre théorie et pratique lorsqu'on garde à l'esprit la voix du devoir, dans la mesure où toute théorie de ce genre en est fondée comme le souligne Kant :

Dans toute théorie qui est fondée sur le concept de devoir le souci qui proviendrait de la pure idéalité de ce concept disparaîtrait totalement. Car ce ne serait pas un devoir que de viser un certain effet de notre volonté si cet effet n'était pas non plus possible dans l'expérience (qu'il soit pensé comme accompli ou comme s'approchant constamment de l'accomplissement) ; et ce n'est que de cette espèce de théorie qu'il est question dans le présent essai. Car c'est d'elle qu'il n'est pas rare qu'on avance, au scandale de la philosophie, que ce qui en elle peut être juste est cependant sans valeur pour la pratique et ce, qui plus est, avec un ton hautin et dédaigneux, tout pénétré de la prétention à vouloir réformer par l'expérience la raison elle-même en ce dans quoi elle place son plus haut titre de gloire, ainsi qu'à voir plus loin et plus sûrement dans une pseudo-sagesse et avec des yeux de taupes rivés à l'expérience, qu'avec les yeux échus en partage à un être qui était fait pour se tenir debout et contempler le ciel²⁴⁴.

Ici, Kant montre qu'en morale, les normes ne relèvent pas d'une fantaisie ou d'une imagination, mais du devoir dont l'agent moral en a conscience. En morale, la théorie n'est pratique que lorsqu'elle est fondée sur sa loi. Cette loi étant formelle, elle prescrit à la raison des personnes rien d'autres, « comme condition suprême des maximes, que la forme de sa législation universelle, qui puisse être *a priori* un principe déterminant de la raison

²⁴³ *Ibid.*, AK VIII 275. Pl. p. 251.

²⁴⁴ *Ibid.*, AK VIII 276-277. Pl. pp. 253-254,

pratique »²⁴⁵, comme l'avait affirmé Kant cinq ans plus tôt dans la seconde *Critique*. Au fond, nous comprenons maintenant pourquoi Kant pense que la théorie en morale a un sens dès lors qu'elle vise un « certain effet de notre volonté », effet *tout à fait* possible dans l'expérience. Et nous savons également que cet effet peut ne pas avoir lieu dans l'expérience. Ainsi, nous pouvons déduire que Kant adresse ici une mise en garde à la morale des empiristes qui cherchent à vérifier « la théorie dans l'expérience »²⁴⁶. En rapport avec l'universel, cela signifie qu'en morale, l'universel n'est pas à chercher dans l'expérience.

C'est aussi exclusivement dans la « forme » de la loi que la théorie vaut pour la pratique en morale, et non dans l'expérience où il faut placer « son haut titre de gloire » comme le pensaient autrefois les anciens. D'ailleurs, sur ce point, la *Dialectique transcendantale* a montré que lorsque la raison cherche à dépasser la connaissance des phénomènes, elle tombe dans des impasses et des contradictions. Cela ne signifie pas que la raison théorique n'est d'aucun intérêt pour l'homme. Dans le cas du *souverain Bien* par exemple, on peut bien supposer une liaison entre raison spéculative et raison pratique en admettant, bien sûr, la suprématie de la raison pratique d'après sa loi inconditionnée. Sauf que « si la raison pratique ne peut admettre et penser comme donné rien de plus que ce que la raison spéculative a pu lui offrir par elle-même, d'après ses propres lumières, c'est à cette dernière que revient la suprématie »²⁴⁷, autrement, on ne peut considérer la raison pratique que comme étant « pathologiquement conditionnée, c'est-à-dire comme ne faisant que gérer les intérêts des inclinations sous le principe sensible du bonheur »²⁴⁸. Par delà toutes choses, la raison pratique doit être la seule à nous déterminer et à nous guider dans la recherche du bonheur pour en être dignes. Le bonheur ne doit pas être compris comme le veut la canonique d'Épicure, c'est-à-dire le fait de « rejeter comme vaine ratiocination tout ce qui ne peut prouver sa réalité objective par des exemples évidents devant être établis dans l'expérience »²⁴⁹.

L'intérêt de la raison pratique pure est la raison elle-même, elle ne se détermine pas par rapport à un objet donné, ni par rapport aux intérêts des inclinations. Relativement à *Théorie et pratique*, cela signifie que la raison pratique ne doit admettre comme fondement

²⁴⁵ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 64. Pl. p. 686.

²⁴⁶ Souligné par nous. Cf., chapitre 1 : La raison des empiristes.

²⁴⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, Dialectique, AK V 120. Pl. p. 754.

²⁴⁸ *Ibid.*, Dialectique, AK V 120. Pl. p. 755.

²⁴⁹ *Ibid.*, Dialectique, AK V 120. Pl. p. 755.

(de sa théorie) que le devoir, lequel ne relève ni de l'imagination d'un individu, ni de l'effectivité individuelle que promeuvent certains « visionnaires » d'une certaine tolérance pouvant parfois conduire à l'arbitraire. Mieux, ce n'est pas avec Kant que « le paradis de *Mahomet*, ou l'union intime des *théosophes* et des *mystiques* avec la divinité, selon le goût de chacun, imposerait à la raison leurs monstruosité, et autant vaudrait n'avoir pas de raison du tout que la livrer ainsi à tous les songes »²⁵⁰. Avec Kant, la raison ne se livre pas aux rêves, aux illusions ni aux chimères. Au contraire, la raison a des repères qui sont repérables (les principes et les normes) par elle-même. De la sorte, nous pouvons déduire qu'avec Kant, le règne du monde moral n'est pas le paradis de toutes les folies de l'imagination en matière des normes. C'est le monde du règne de la loi, donc de l'application de la loi. Mais comment l'agent moral applique-t-il cette loi ?

La loi est une règle qui « s'accompagne d'un sentiment d'obligation », ce qui nécessite un effort pour « la suivre et la respecter ». Autrement dit, appliquer la loi, c'est le fait pour toute personne de se sentir obligé d'y obéir. L'obligation n'est que la forme spécifiquement morale de cette « contrainte » que le devoir exerce sur le sujet. Ce sentiment d'obligation peut être entendu comme la clé de l'application de la loi, de telle sorte qu'« il ne suffit pas en effet que je me trouve face à une loi pour me sentir obligé d'y obéir. La question du devoir, et avec elle la possibilité de la morale, ne commence pas avec la loi, mais l'obligation d'obéir »²⁵¹. Sauf que l'obligation n'est pas en soi le fondement subjectif de la loi (le mobile). Et là chez Kant il demeure une difficulté, à savoir, celle de trouver ce qui constitue ce fondement subjectif de l'obéissance à cette loi. Et très vite, la difficulté est résolue dans l'*Analytique de la raison pratique*, dans la mesure où Kant abandonne la question de l'obligation au profit de celle de la liberté. Selon lui, « (...) la question de savoir comment une loi peut être par elle-même et immédiatement un principe déterminant pour la volonté (ce qui constitue pourtant le caractère essentiel de toute moralité) est une question insoluble pour la raison humaine, et qui revient à celle de savoir comment est possible une volonté libre »²⁵². Autrement dit, c'est un problème qu'on ne peut tenter de résoudre qu'en le liant à celui de la liberté.

Il y a bien là une double complexité du problème : en cherchant à expliquer la moralité par rapport à la liberté, on se rend compte pourquoi elle est sans réponse, comme le souligne

²⁵⁰ *Idid.*, Dialectique, AK V 120-121. Pl. p. 755.

²⁵¹ Luc Vincenti, « Philosophie, rapport à soi et normativité », dans *Philosophie*, N° 3, année 2008-2009, pp. 109-122.

²⁵² Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 72. Pl. p. 696.

Luc Vincenti, d'autant plus que la liberté « se présuppose elle-même et ne peut donc être expliquée »²⁵³ comme l'est également la moralité. Dès lors, il s'ensuit que c'est le respect qui peut dans ce cas expliquer la question de l'obéissance, au sens où ce sentiment, ne sert non pas de fondement à la loi morale, mais de simple mobile « en vue d'en faire une maxime en soi-même ». Ce sentiment dit Kant, n'est pas un sentiment « pathologique », mais un sentiment « pratique » qui humilie les inclinations et l'amour de soi. Et ce qui caractérise davantage celui-ci, c'est l'admiration que l'être doué de raison en tant que personne éprouve pour elle. En effet, quoique le respect soit un sentiment, « ce n'est point cependant un sentiment reçu par influence ; c'est au contraire, un sentiment spontanément produit par un concept de la raison, et par là même spécifiquement distinct de tous les sentiments du premier genre, qui se rapportent à l'inclination, ou à la crainte »²⁵⁴. Ce qui veut dire que le respect exprime d'une manière certaine la conscience que j'ai de la loi en tant que personne. Le respect est donc bien un sentiment, mais un sentiment pas comme les autres : un sentiment d'un genre bien particulier, parce que, pense Kant, « le respect pour la loi morale est donc un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous connaissons parfaitement a priori »²⁵⁵. Le respect pour la loi n'est que la moralité elle-même.

Dans ce sens, Michèle Cohen-Halimi explique que Kant veut, par conséquent, à partir du respect, « maintenir ensemble la rationalité pure de la loi morale et le caractère sensible. Dans le respect se rencontrent à la fois l'idée d'une spontanéité finie et l'idée d'une réceptivité pure ou affranchie des inclinations. Le sentiment du respect n'est pas antérieur à l'imposition de la loi morale mais il est produit par elle »²⁵⁶. D'après lui, il y a dans cette spécification du sentiment du respect, un « tour de force » kantien, c'est-à-dire un exploit, une prouesse dès lors que se joue là un double affranchissement : « affranchissement par rapport à la théologie et affranchissement par rapport à une pensée naturaliste ou anthropologico-esthétique du sens moral »²⁵⁷. En effet, c'est dans la seconde section des *Fondations* qu'il identifie cet exploit kantien explicitant manifestement ce double affranchissement de la philosophie kantienne, donc de la philosophie pratique en général. Voici l'image qu'emploie

²⁵³ Luc Vincenti, « Philosophie, rapport à soi et normativité », *op.cit.*, pp. 109-122.

²⁵⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section I, AK IV 402. Pl. p. 260.

²⁵⁵ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 73. Pl. p. 697.

²⁵⁶ Michèle Cohen-Halimi, « Sentiment moral et disposition au bien dans la philosophie pratique de Kant », dans *Le sens moral, une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Cordonné par Laurent Jaffro, Paris, Puf, 2000, pp. 113-138.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 113-138.

Kant à propos : « or nous voyons ici la philosophie placée dans une situation critique : il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, un point où se suspendre et un point où s'appuyer. Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être le héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire »²⁵⁸. Il faut admettre, qu'il se trouve ici un point ferme où la philosophie manifeste sa pureté par le respect, respect dû aux principes que la raison exige à la personne. C'est donc pour cette raison que le respect est un sentiment moral.

Mieux, pour Kant, « le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas aux choses »²⁵⁹. Et Kant va plus loin : le respect plus qu'à la personne, s'adresse davantage à l'idée de la personnalité. De ce fait, nous pouvons songer au devoir. La citation ci-dessous répond à la racine du devoir :

Ce n'est pas autre chose que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme le pouvoir d'un être qui est soumis à des lois pures pratiques qui lui sont propres, c'est-à-dire qui lui sont dictées par sa propre raison, la personne étant par conséquent, en tant qu'elle appartient au monde sensible, soumise à sa propre personnalité en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible²⁶⁰.

A partir de cette idée de personnalité, nous pouvons déduire que la question de l'obéissance à la loi de la raison, relativement au respect, pose en soi la problématique de la liberté, au sens où cette liberté, suppose effectivement le respect de la loi : on veut la liberté, donc on doit obéir. Dans cette optique Luc Vincenti écrit :

Avec la liberté Kant nous donne vraiment une raison de l'obéissance, raison d'obéir non pas pour la volonté libre elle-même, qui n'obéit pas puisqu'elle agit selon sa propre loi, mais pour le sujet agissant qui, lorsqu'il obéit, lorsque son libre arbitre choisit de prendre la loi morale comme principe, choisit alors de faire ce que le commandement moral lui a fait connaître comme sa volonté. Le sujet agissant moralement reconnaît le commandement moral comme sa volonté, parce qu'il connaît, via la loi morale, son identité véritable, son existence proprement humaine comme être libre, ce que Kant appelle sa personnalité²⁶¹.

²⁵⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section II, AK IV 425-426. Pl. p. 290.

²⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 76. Pl. p. 701.

²⁶⁰ *Ibid.*, AK V 87. Pl. pp. 713-714.

²⁶¹ Luc Vincenti, « *Philosophie, rapport soi et normativité* », *op.cit.*, pp. 112-122.

Comme il est mentionné à la suite, il faut au préalable reconnaître la loi comme d'abord étant la notre « pour obéir et pénétrer » dans la moralité, et donc prétendre à la liberté, c'est-à-dire à une liberté morale dont la volonté se trouve purement déterminée par la raison pratique : d'où l'autonomie. L'autonomie dit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, constitue le fondement de la moralité, tout comme elle est une manifestation de la liberté de l'homme comme être raisonnable. Ce qui signifie que « le principe de l'autonomie du vouloir consiste en ce que l'homme, tout en étant assujéti par son devoir à une loi qui le contraint moralement, n'est pourtant soumis, en l'occurrence, qu'à sa « législation propre, et néanmoins universelle » »²⁶². On comprend dès lors pour quoi l'autonomie est le fondement ou le commencement de la moralité, c'est-à-dire, « le principe de la moralité, ou le caractère essentiel de la moralité »²⁶³. Autrement dit, l'agent moral en se déterminant de façon autonome, agit manifestement de façon universelle, d'autant plus que cette qualité (l'autonomie) se trouve dans la conscience de tout un chacun. Elle n'est pas à chercher hors de notre personnalité, elle est toujours en nous, elle se découvre en nous.

Dans la mesure où chaque conscience entend la voix du commandement moral, on peut supposer que si tout le monde se déterminait par rapport à celui-ci, la communauté des personnes pourrait ainsi espérer (de façon commune) à agir librement et universellement (en moral) et collectivement (en politique). C'est cet idéal qui est présupposé dans les formules de *l'autonomie* et celle *du règne des fins* dans les *Fondements* : « n'accomplir d'action que d'après une maxime telle qu'elle puisse comporter en outre d'être une loi universelle, telle donc seulement que ta volonté puisse se considérer elle-même comme légiférant universellement en même temps par sa maxime »²⁶⁴, et que « tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins »²⁶⁵. Ainsi, on comprend davantage, relativement à la formule du règne des fins, pourquoi l'autonomie apparaît comme « le principe suprême de la moralité », principe sur lequel les êtres raisonnables doivent se déterminer en vue d'une législation universelle.

Vraisemblablement, en tant qu'autonome, je cesse d'être un sujet seulement dépendant de ma nature sensible. Je parviens à comprendre que l'obligation inconditionnelle à laquelle je

²⁶² Cf. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section II, AK IV 440-441. Pl. pp. 308-309.

²⁶³ Souligné par nous : ces deux expressions sont empruntées, l'une à un titre de la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (...principe suprême de la moralité), l'autre au chapitre III de l'*Analytique* dans la *Critique de la raison pratique* (le caractère essentiel de toute moralité).

²⁶⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section II, AK IV 434. Pl. p. 301.

²⁶⁵ *Ibid.*, Section II, AK IV 438. Pl. p. 307.

suis soumis n'a rien de gratuit : si j'obéis à la loi sans y être poussé par quelque autre mobile ou motif, c'est seulement dans la mesure où je peux me regarder comme l'ayant instituée moi-même en tant que législateur universel. Dès lors, il n'y a plus rien de mystérieux dans le fait qu'en agissant par devoir je sois nécessairement délié de toute espèce d'intérêt : cet apparent sacrifice n'est que l'effet de la fidélité que j'ai à l'égard de la législation que je me donne²⁶⁶.

Dans l'idée d'autonomie, il faut voir chez Kant, affirme Victor Delbos, « sa capacité de réaliser une sorte de volonté universelle, législatrice pour des fins objectives communes »²⁶⁷. La liberté conçue comme une autonomie n'est pas une sorte de souveraineté égoïste où le moi impose ses vues et ses opinions aux autres. L'autonomie n'est non plus le règne d'une liberté fondée sur des principes individuels ou des normes relatives. Sa signification est beaucoup plus profonde. Elle trouve son enracinement dans la raison et surtout dans la loi qui veut que toute volonté doit poursuivre des fins objectives communes, c'est-à-dire le fait de se déterminer toujours selon la représentation des lois pratiques objectives. Il faut dire que la liberté chez Kant vise l'universalité en ce sens qu'elle pose toujours *a priori* la loi morale. Si être autonome, c'est se donner à soi-même la loi, chez Kant, cela revient à se donner la loi de tous, puisqu'elle est connue de tous les êtres raisonnables finis. Ce qui signifie qu'elle n'est pas une loi étrangère aux hommes ni à la raison. La loi contient en elle la liberté. Et sans elle, à coup sûr, on ne verrait mal comment Kant aurait justifié le concept positif de la liberté. Le respect pour cette loi justifie la vénération qu'on peut y éprouver.

A propos de l'autonomie, on s'aperçoit que la liberté n'est plus une illusion. Elle n'est plus une simple détermination du sujet indépendamment des causes étrangères, comme elle était définie auparavant dans la première *Critique*, mais une détermination du sujet raisonnable, en tant qu'il tient compte de l'existence de la loi à laquelle il est soumis comme tous les autres sujets raisonnables. De là, nous pouvons déduire que la question de la liberté ne se pose pas en dehors de l'autre dans la raison kantienne. Elle dépend même nécessairement de cette reconnaissance, puisque, affirme-t-il, « ce n'est pas assez d'attribuer, pour quelque raison que ce soit, la liberté à notre volonté, si nous n'avons pas une raison

²⁶⁶ Gérard Lebrun, *Kant sans kantisme, op. cit.*, p. 297.

²⁶⁷ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 304.

suffisante de l'attribuer aussi telle quelle à tous les êtres raisonnables »²⁶⁸. C'est également l'idée que l'homme fait partie du règne des fins. Et à propos Kant écrit :

(...) Par règne, j'entends la raison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Et puisque des lois déterminent les fins pour ce qui est de leur aptitude à valoir universellement, si l'on fait abstraction de la différence personnelle des êtres raisonnables et aussi de tout le contenu de leurs fins particulières, on pourra concevoir un tout de toutes les fins (aussi bien des êtres raisonnables comme fins en soi que des fins propres que chacun peut se proposer), un tout consistant dans une union systématique, c'est-à-dire un règne des fins qui est possible d'après les principes énoncés plus haut²⁶⁹.

Par conséquent, Kant entend ce règne comme l'existence d'une communauté d'individus exerçant leur pouvoir ou leur droit selon des règles ou des normes communes que leur dicte la raison. Dans le règne des fins, le devoir s'adresse à tous les membres de ce règne y compris le chef. C'est précisément la capacité des êtres raisonnables à faire usage du principe de devoir dans leurs jugements moraux, tout en faisant abstraction de leurs fins particulières. Avec Kant, l'homme est appelé à s'arracher à sa particularité afin d'intégrer le règne des fins qui est aussi celui du règne de la loi morale poursuivant de génération en générations « l'unité morale » et non la « tolérance morale ». Car, l'union systématique des fins inaugure bien l'universalité qui régit la destination de la raison et caractérise ainsi l'autonomie de la volonté. Au fond, en vivant l'autonomie, l'homme en tant qu'être raisonnable, se définit comme législateur universel : « ainsi, par le seul fait de me déclarer autonome et de m'arracher à « la loi naturelle de mes besoins », je parviens à donner - enfin - un sens concret à l'expression « *mundus intelligibilis* » : monde seulement composé de volontés unifiées qui n'obéissent qu'aux lois qu'elles ont elles-mêmes instituées »²⁷⁰. La fin de la phrase de Gérard Lebrun est une illustration à l'appui comme Kant l'a suffisamment et longuement montré que la liberté est véritablement l'autonomie.

Dans le même contexte, Gérard Lebrun explique comment par l'autonomie, l'être raisonnable fonde sa communauté en brimant son individualité pour une destination plus haute qui est celle du règne du genre humain, parce que les êtres raisonnables sans exclusion ont le pouvoir (et même le devoir) de se soumettre tous à la loi morale. L'homme ne peut agir librement et universellement que parce qu'il a cette capacité de se soustraire des lois de la

²⁶⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section III, AK IV 447. Pl. p. 317.

²⁶⁹ *Ibid.*, Section II, AK IV 432. p. 300.

²⁷⁰ Gérard Lebrun, *Kant sans kantisme, op. cit.*, p. 304.

nature en faveur des lois de la liberté, car ce n'est qu'ainsi qu'il acquiert sa dignité. Ce qui veut dire avec Kant qu'aucune personne n'a le droit de traiter une autre comme un moyen, c'est-à-dire comme une chose n'ayant aucune valeur. Toute chose a un prix, on peut la marchander ou l'échanger. Mais l'homme n'est pas une chose, ni une marchandise. Il a une dignité, et au nom de celle-ci, il mérite le respect, tout comme il mérite d'être traité avec une extrême attention de telle sorte que sa dignité ne soit pas écornée comme l'exige le principe du devoir. Si dans le règne des fins tous les hommes obéissent au devoir, c'est-à-dire la loi, y compris les dirigeants, c'est nul doute parce que dans le règne des fins, le devoir ne s'adresse pas qu'au seul chef, mais s'adresse à chacun des membres de la communauté au sens où, ils sont non seulement des êtres raisonnables, mais aussi parce qu'ils sont des êtres sensibles en même temps²⁷¹. C'est cela que Kant appelle la contrainte pratique. Ce qui revient également à dire, d'après Kant, que « dans le règne des fins, le devoir ne s'adresse pas au chef, mais bien à chacun des membres, et à tous à la vérité dans la même mesure »²⁷², sachant que le chef fait partie lui aussi de ce règne des fins.

En poursuivant cette idée, nous pouvons encore lire Kant dans les *Fondements* où il déclare : « dans le règne des fins tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité »²⁷³. Les choses qui nous satisfont ont un prix de sentiment ou de joie, en tant qu'elles se rapportent aux inclinations ou aux penchants. Dans le règne des fins, se sont elles qui ont valeur de prix, c'est-à-dire qu'elles ont une valeur relative, ou, une moindre valeur. La dignité est une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, donc une valeur supérieure. La dignité a donc un rapport avec la loi. Manifestement, nous comprenons mieux la supposition kantienne selon laquelle nulle chose n'a de valeur en dehors de celle que « la loi lui assigne ». D'après Kant : « la législation même qui détermine toute valeur doit avoir précisément pour cela une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable que traduit le mot de respect, le seul qui fournisse l'expression convenable de l'estime qu'un être raisonnable doit avoir pour cette valeur »²⁷⁴. Plus édifiant encore est le lien que Kant établit entre l'autonomie de la volonté et cette valeur inconditionnée (la dignité) afin de

²⁷¹ Souligné par nous. Cf. également note 1 de la page 301 des *Fondements*, AK IV 434. Pl.

²⁷² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section II, AK IV 434. Pl. p. 301.

²⁷³ *Ibid.*, Section II, AK IV 434. Pl. p. 301.

²⁷⁴ *Ibid.*, Section II, AK IV 436. Pl. p. 303.

justifier son importance et sa prise en compte dans la moralité : « l'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable »²⁷⁵.

Voici pourquoi la théorie en morale doit être nécessairement « pratique » pour l'intérêt de la morale elle-même et celui de la dignité de tous les hommes, au sens où, étant fondée (la théorie) sur le devoir et ne pas l'appliquer, c'est visiblement « la mort de toute moralité »²⁷⁶ et celle de la liberté qui sont encourues. En morale, on ne doit pas transiger avec les principes : d'où un « certain » « rigorisme » prêté au principe de la moralité kantienne.

Le « rigorisme »

Le « rigorisme » de la moralité, s'il en existe un, est souvent interprété par rapport à la « contrainte pratique » qu'exerce la loi morale sur l'homme en général, mais une « contrainte » qui soulève des polémiques. Dans un débat qui opposait à l'époque Kant à ses lecteurs, on voit déjà cette polémique surgir au sujet de cette question concernant la moralité. On songe par exemple à Benjamin Constant, lequel a écrit un texte contre Kant sans nommer ce dernier, affirmant que le principe moral selon lequel, « dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue, rendrait toute société impossible », donne un aperçu de comment était accueilli le principe de la moralité tel que l'entendait Kant.

De la même façon, on pourrait répondre qu'une société où le mensonge serait érigé en loi universelle, celle-ci serait également impossible à vivre. Elle serait une société corrompue où la démagogie et la déloyauté règneraient en maîtres-mots. Le mensonge étant considéré par Kant comme « la plus grande violation du devoir de l'homme envers-lui-même, considéré uniquement comme être moral (à savoir l'humanité en sa personne) »²⁷⁷. Or, c'est justement là où il y a toute la richesse dans ce qu'on nomme « rigorisme », au sens où Kant demande simplement à tout être raisonnable et fini de faire en sorte que sa maxime de la volonté puisse être érigée en loi universelle, c'est-à-dire une loi qui vaudrait non seulement pour lui, mais pour tous les autres ; de telle sorte que ce principe de la volonté ait pour loi, la loi elle-même.

²⁷⁵ *Ibid.*, Section II, AK IV 436. Pl. p. 303.

²⁷⁶ Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, AK VIII 285. Pl. p. 264.

²⁷⁷ Kant, *Métaphysique des mœurs*, § 9, AK VI 429. Pl. p. 715.

C'est cela que nous avons posé plus haut en affirmant que l'intérêt de la loi pour un être raisonnable ou intelligent, c'est la loi elle-même.

Aussi, le « rigorisme » (que l'on peut aussi appeler la coercition de la loi s'exerçant sur l'homme en tant qu'être fini), vient du fait qu'en morale, l'agent doit toujours garder en lui l'esprit de la loi morale : « toujours obéir à la loi morale ». Le « rigorisme » est tel parce que, nous le verrons, la loi morale oblige que la volonté et la loi soient la preuve de la « plénitude de la liberté », comme l'a manifestement compris Bernard Carnois. Une telle précision, nous édifie davantage sur le fait que chez Kant, il y a deux niveaux de liberté : un premier niveau de la liberté (la légalité) à la loi et un niveau supérieur (le respect) pour la loi. C'est ce dernier niveau qui réalise la « pleine » liberté en l'homme. Dit autrement, plus l'être humain se soumet rigoureusement (obéit) à la loi morale comme l'a suffisamment montré Kant, plus il est libre. Commentant cette obéissance à la loi morale, Heidegger remarque par exemple qu'« en me soumettant à la loi, je me soumetts moi-même comme raison pure. Mieux, en me soumettant à moi-même, je m'élève à moi-même comme être libre et source de ma propre détermination »²⁷⁸. Se soumettre à soi-même, disait encore Heidegger, c'est d'une façon certaine « obéir »²⁷⁹, donc « se soumettre à soi-même », c'est-à-dire exécuter un mouvement commandé par soi-même. C'est également, prêter l'oreille à soi-même ; à sa raison, parce que c'est de cette obéissance à la loi dont découle la *volonté bonne* par pur respect pour la loi et non par intérêt.

La personne doit obéir à ce que la loi lui ordonne ! Voilà ce qui valût des critiques à Kant, alors qu'il avait simplement supposé que la moralité se situe au-delà des critères empiriques ou esthétiques. Une telle supposition est loin d'être une « contrainte » au sens négatif du terme, encore moins un « rigorisme », c'est-à-dire quelque chose de très sévère moralement, quelque chose dont les personnes seraient incapables de faire. Il faut quand même observer que cette loi perçue comme « contraignante » ou « rigoriste », est une loi que se donne la raison elle-même. Elle ne peut donc, à ce titre, être une « contrainte morale » ou une « rigueur morale » dans la mesure où cette « contrainte pratique » n'est rien d'autre que l'obligation morale, le devoir. De fait, elle n'est pas une « contrainte inique ». Comment

²⁷⁸ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Introd. et trad. Par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, cité par Alain Renaut, dans *Kant aujourd'hui*, p. 261.

²⁷⁹ La notion d'autonomie trouve sa justification en partie dans la distinction qu'il établit entre les verbes se soumettre et obéir lorsque apparaît celle-ci dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Nous nous réservons de faire des développements ici, car nous abordons le problème abondamment dans le chapitre consacré à la raison.

pourrai-je me plaindre de ma propre loi ? Par déduction, se plaindre de la « contrainte pratique » est une attitude qui pousse à relativiser en morale. Évidemment Kant se méfie du le relativisme en morale. Mais encore une fois de plus, la « rigueur du devoir » kantien amenait des penseurs à se demander si cette philosophie n'est pas trop dure : Kroner par exemple, percevait dans certaines parties de l'œuvre de Kant, les traits rudes et froids de l'homme du nord. Lichtenberg se demandait si maintes théories de Kant, surtout celles qui avaient trait à la morale, n'étaient pas le produit d'un certain âge où les passions et les opinions ont perdu leur force²⁸⁰. Mais tout cela n'est qu'un « ressenti » de la philosophie kantienne par ces penseurs, car celui-ci ne traduit aucunement « l'effet » de la loi comme « fait de la raison ». Donc, il vaut mieux dire de la loi de la moralité, qu'elle ne contraint pas les personnes, au contraire, elle les libère, les rend autonome. De même que cette loi affranchit les personnes de la nécessité naturelle. Voilà pourquoi, dans une société où les hommes songent plus souvent à leur bien-être (souvent égoïste), et s'attachent à quelques intérêts plutôt que de privilégier ce que Kant appelle « l'estime raisonnable d'eux-mêmes » (laquelle garantit la liberté de tous), la communauté de personnes doit faire du devoir le principe suprême qui commande toutes ses actions.

En soulignant cet aspect de l'autonomie morale, nous souhaitons montrer comment essentiellement une conversion morale est possible en ce monde, et comment on peut changer nos manières de penser en vue d'un progrès vers le mieux malgré les penchants auxquels l'homme est soumis. En rappelant le rôle du devoir en l'être humain, il était surtout question pour nous, de rappeler que le genre humain est pourvu dès l'origine d'une disposition morale, capable par un processus de conversion, d'aboutir à une société nouvelle et d'instituer la paix perpétuelle. Ce qui suppose que l'amélioration des mœurs est toujours possible. Elle est possible dans la raison kantienne et telle que la nous rencontrons dans la loi. A travers ce qui précède, nous pouvons croire en l'idée qu'il y a une disposition morale (cause morale) du genre humain dans sa totalité qui peut repousser toute forme de tolérance en morale et en politique dans la mesure où, dans sa visée, cette disposition est non seulement désintéressée, mais elle a pour fin de conduire le genre humain dans un progrès vers le mieux où le droit et la paix règneront de mieux en mieux. D'après Kant :

Cette cause morale qui exerce son influence est double : c'est premièrement celle du droit qui veut qu'un peuple ne soit pas empêché par d'autres puissances de se donner une

²⁸⁰ Victor Delbos, *Philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 264.

constitution civile à sa convenance, et deuxièmement celle de la fin, (qui est en même temps devoir) qui veut que seule la constitution en soi juridiquement et moralement bonne soit celle dont la nature est ainsi faite qu'elle bannit la guerre d'agression en vertu des principes, et qui ne peut être alors que la constitution républicaine, au moins sur le plan de l'Idée, ce qui veut dire qu'elle crée les conditions permettant d'écarter la guerre (source de tous les maux et de corruption de mœurs)²⁸¹.

En considérant la « cause morale » dans sa visée juridique et morale, nous pouvons d'ores et déjà nous faire une idée du chemin à suivre par le genre humain afin d'accéder à la constitution républicaine ; constitution dont Kant indique dans la *Doctrine du droit* qu'elle est « (...) la seule constitution politique restante où la loi règne par elle-même sans dépendre d'aucune personne particulière »²⁸². Or, tout cela ne saurait être appliqué ou pratiqué que d'après une ou des théories bien pensées et pleines de promesses. La section qui va suivre s'emploie à montrer que la conversion morale peut donner lieu à des modalités universelles de l'obéissance de la loi.

4.2 La liberté et la métaphore de la « révolution »

Dans cette section, en partant de l'exemple de la Révolution française, Révolution du reste fondée sur des principes, nous comprendrons mieux pourquoi le principe de liberté est non seulement le premier des principes. Précisons cependant qu'il n'est pas ici question de la Révolution proprement dite (historique), mais de son sens métaphorique en morale, c'est-à-dire la conversion (on penserait plutôt à une métaphore par rapport au sens originel, donc religieux).

Mais, nous ne manquerons pas de relever au passage, que l'évènement de la Révolution française (donc la Révolution historique) intervient au moment où Kant a déjà élaboré presque l'essentiel de sa philosophie critique. Sauf qu'il demeure important de supposer que cet évènement nous donne des ressources nécessaires pour comprendre ce qui constitue pour l'essentiel la pensée politique de Kant. Ce qui n'est pas notre objet ici. Ce que nous voulons noter à ce niveau d'analyse, c'est le fait que pour Kant, la Révolution française est une Révolution qui a été faite au nom des principes, c'est-à-dire que celle-ci est fondée sur

²⁸¹ Kant, dans *Kant Histoire et politique*, op. cit., p. 125.

²⁸² Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, §52, Op.cit., p. 612-613. Ak, VI, 340-341.

une théorie des droits humains. Mieux que cela, les principes qu'elle promeut, en occurrence le principe de la liberté s'appliquent non pas aux citoyens d'un pays ou d'une communauté particulière, mais à la communauté des personnes en général. Ainsi, ce principe (la liberté) a une signification pré-politique qui résiste à la conversion morale de toutes les personnes, dans la mesure où ce n'est pas l'existence des sociétés politiques, selon lui, qui fait des hommes libres, mais le fait que ces personnes vivent d'après des principes objectifs qu'elles se donnent, de sorte que cette liberté soit effective.

Nous déduisons de ce fait que cette Révolution (dans son sens métaphorique en morale) est singulière parce qu'elle nous permet de croire en un progrès de la morale. Les événements particuliers qui se passent dans un pays de l'Europe, en occurrence la France, provoquent chez les spectateurs qui ne sont pas français et qui ne participent pas aux événements qui ont lieu, une sympathie universelle qui génère l'enthousiasme, même si, dit Kant, « il ne faut pas entièrement l'approuver (...), donne cependant matière, grâce à cette histoire, à cette remarque importante par l'anthropologie : le véritable enthousiasme ne porte toujours que sur l'idéal, à savoir sur l'élément purement moral »²⁸³. Ainsi, en tant que spectateurs, toutes les personnes ne pouvaient qu'être transportées par cette admiration, dans la mesure où les réalisations politiques par exemple, celle de fonder une institution nouvelle, c'est-à-dire la République, éveille chez le spectateur, une admiration morale, donc un enthousiasme moral devant lequel, l'honneur de la vieille noblesse guerrière, constate Kant, « disparaissait devant les armes de ceux qui avaient pris pour perspective le droit du peuple auquel ils appartenaient et qui s'en concevait comme les défenseurs ; exaltation avec laquelle dès lors le public qui voyait les choses de l'extérieur, en spectateur, sympathisait sans moindre intention »²⁸⁴. Après la métaphore de la Révolution française, nous montrerons à la suite pourquoi les spectateurs ont ressenti cette admiration en tant que membres de la communauté des personnes comme une conversion morale.

Du rapport de la Révolution à la conversion morale

En évoquant la Révolution française, nous ne voulons pas faire l'histoire de cet événement, mais simplement exposer ce que manifestement la philosophie politique voire

²⁸³ Kant, *Le Conflit des facultés*, Section II, AK VII 86. Pl. p. 896.

²⁸⁴ *Ibid.*, Section II, AK VII 86. Pl. p. 896.

morale de Kant emprunte à cette Révolution. Il s'agit de voir en quoi elle suscite de la sympathie « morale » en Europe, dont en Allemagne, puisqu'étant d'emblée fondée sur des principes théoriques. C'est semble-t-il pour cela que cette révolution suscite de la sympathie et de l'enthousiasme²⁸⁵ non seulement chez les spectateurs, mais aussi chez les philosophes européens. D'où l'intérêt d'approcher ce « concept » de Révolution, avec la plus grande attention chez Kant comme étant une conversion. En effet, Chez lui, il faut comprendre le sens de la Révolution française (en général et philosophiquement) comme une sorte de régénération morale par les principes de la raison, non pas en tant qu'évènement politique signifiant seulement des bouleversements ou des substitutions d'un ordre politique par un autre, ou un changement brutal de constitution politique. Or, une révolution de ce type est assimilable à un soulèvement ou à une révolte populaire motivée plus par les passions que par les principes de la raison. Kant rejette ce dernier sens qui n'a pas de valeur, ni en morale ni en politique dans la mesure où les bouleversements subversifs peuvent entraver le progrès dans son bon ordre et sa bonne marche, d'autant plus qu'un État peut s'améliorer et se réformer lui-même par ses propres mécanismes.

D'ailleurs, il ressort dans *Le Conflit* qu'« il conviendrait bien que l'État se réforme aussi lui-même de temps en temps et, en essayant l'évolution au lieu de la révolution »²⁸⁶. Mais il faut placer cela dans un contexte tel que lorsqu'un État a une constitution civile juste, il n'appartient plus à des citoyens de la transgresser par une quelconque révolution. Ce qui serait aux yeux de Kant injuste d'autant plus que cette constitution serait *a priori* soumise aux conditions morales. Ce qui suppose que la guerre ou le désordre qu'engendre la Révolution peut faire voler en éclat les acquis de la constitution civile et nuire au progrès vers le mieux. C'est dans ce cas que Kant écarte toute idée de Révolution (ici Révolution historique seulement) au profit de la réforme dira Philonenko. Dit autrement, si Kant est contre la Révolution historique, c'est parce qu'il suppose qu'« il est cependant doux de forger par la pensée des constitutions politiques qui correspondent aux exigences de la raison (notamment du point de vue du droit) ; mais il est présomptueux de les proposer et coupable de soulever le

²⁸⁵ A propos du concept d'enthousiasme, voir aussi dans la *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, 1995, §. 29, R., p. 225 : « l'Idée du bien, quand elle s'accompagne d'affect, se nomme enthousiasme. Cet état d'esprit semble sublime à un degré tel que l'on prétend que, sans lui, rien de grand ne peut être accompli » ; ou encore dans *Sur le lieu commun...*, Pléiade, p. 267, où Kant évoque aussi une « sorte de frisson sacrée » que l'individu éprouve « face à la grandeur et à la sublimité de sa véritable destination ».

²⁸⁶ Kant, *Le Conflit des facultés*, AK VII 93. Pl. p. 904.

peuple pour abolir les constitutions existantes »²⁸⁷. Il est donc prétentieux aux yeux de Kant de croire qu'une Révolution strictement historique peut garantir l'ordre et même être meilleure que celle qu'elle remplace. En abolissant une constitution politique, et en mettant une autre en place, rien ne nous garantit que nous accéderions à une autre plus juste (donc bien meilleure) de telle sorte qu'elle permettrait au genre humain d'atteindre *une société civile administrant universellement le droit* : l'État républicain, comme nous verrons plus loin. Ce qui revient à dire ici que la Révolution historique en elle-même n'est pas « morale », mais constitue l'un des sens de l'appel aux spectateurs.

C'est ce deuxième sens du concept de Révolution, qui semble convenir au contexte de la philosophie pratique de Kant et correspond davantage à l'admiration ou à la sympathie morale que suscite chez lui la Révolution française : la régénération morale, régénération rendue possible grâce aux principes de la raison que la Révolution promeut : le pouvoir qu'a « l'homme suprasensible en nous face à l'homme sensible d'aider la morale à se faire jour et de faire qu'il lui soit sacrifié, est la source d'une révolution morale possible de l'homme »²⁸⁸. Il faut entendre par là, une sorte de renouvellement ou « d'amendements » moraux de l'homme dans le but de devenir moralement bon. Puisque les hommes luttant à la fois contre le mal et les penchants, il est plus qu'urgent que la conversion morale qui ne peut se concevoir que comme une visée des principes de la raison, soit le moyen par lequel ils peuvent accéder à une constitution civile juridique par exemple.

Ainsi, la conversion personnelle doit supposer la pureté des maximes, sinon, le règne de la pureté des maximes dans le cœur des personnes en tant que membres du genre humain, de sorte que de la pureté des maximes débouche également celle des principes. C'est à partir d'une telle « réforme » intérieure de l'homme que Kant suppose dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, qu'il faut « une révolution²⁸⁹ dans l'intention de l'homme (un passage de celle-ci dans la maxime de la sainteté), et il ne peut devenir un homme nouveau que par une sorte de régénération, pour ainsi dire par une nouvelle création (...) et un changement de cœur²⁹⁰. Précisons ce que signifie une telle définition de la conversion (une création nouvelle et un changement de cœur), pour ne pas laisser s'installer le doute dans

²⁸⁷ *Ibid.*, note, AK VII 92. Pl. p. 903.

²⁸⁸ Cf. Kant, *Le Conflit des facultés*, Section I, AK VII 58. Pl. p. 866.

²⁸⁹ Souligné par nous. Dans l'extrait que nous citons, *révolution* en italique, sans doute parce que Kant a voulu souligné non pas la révolution morale, mais la conversion morale comme nous l'avons précédemment indiqué

²⁹⁰ Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, partie I, AK VI 47. Pl. p. 64.

l'esprit du lecteur. D'après ce qui précède, cela signifie une amélioration des mœurs, un progrès des normes ou encore un appel de la voix du devoir, en tant que toute personne est potentiellement sensible à l'appel de cette voix en vue de progresser vers le mieux.

C'est tout le sens que revêt la *note*²⁹¹ des éditeurs de la Pléiade qui termine ce texte ci-dessus cité, où il s'agit pour eux d'explicitier le sens de la conversion. Il également remarquer que cette note des éditeurs nous renseigne sur le fait que Kant ne défend pas la Révolution sur le plan politique, mais la défend sous le mode de la conversion personnelle, c'est-à-dire dans le sens de ce qu'il appelle un « changement des cœurs ».

Cela suppose qu'une révolution politique ne peut apporter d'améliorations profondes dans la société que lorsqu'elle touche avant tout les « cœurs » et les changent de façon pratique (dans la mesure où nous devons partir du politique pour avoir besoin de l'unité de la morale et de la politique comme dans les 6^{ème} et 7^{ème} propositions de l'*Idée d'une histoire universelle*). On comprend mieux pour quoi Philonenko déduit que Kant n'est pas le « maximaliste » qu'on croit, au sens où on le considère souvent à tort comme un donneur des règles de conduite. Si l'on veut dissiper notre penchant au mal ou ne pas nous laisser guider par nos passions, c'est d'une « amélioration de mœurs » dont il faut partir et non d'un renversement de régime politique, parce qu'on sait qu'une telle attitude donne lieu à des principes purs qui transforment et convertissent nos mœurs. Cela dit, Kant s'attaque (au sens où il s'oppose à elle) au problème de la Révolution pour montrer qu'elle a une issue positive à partir de laquelle doit naître un « changement de nos cœurs », donc une conversion des cœurs

²⁹¹ Cf., Kant, *Ibid*, p. 64, note 1 « Le raisonnement est le suivant. Puisque l'homme n'est pas par lui-même absolument coupable, mais qu'il séduit (AK, VI, 44), il ne l'est que radicalement, il reste sensible à la voix du devoir. Sous ce rapport l'idée d'une conversion n'est pas inconcevable, même chez le scélérat le plus endurci que tourmente le remords. Dans un premier temps l'enquête anthropologique montre l'homme acquérir un caractère vertueux. Kant écrit que « la vertu s'acquiert peu à peu ». On ne change pas son cœur, mais on transforme les mœurs. La vertu s'insinue comme une longue habitude. Il va de soi que cela n'est pas vraiment moral (...). Mais Kant n'est nullement le « maximaliste » qu'on croit, et il attache du prix à ces progrès. Il désigne ses progrès accomplis *volens nolens* ici comme réforme. Mais dans un deuxième temps l'enquête anthropologique doit se plier à la règle éthique. Pour dissiper entièrement le penchant au mal, il faut non plus une réforme mais, mais une révolution qui change le cœur. Par le terme de révolution, Kant désigne la conversion *stricto sensu*, comme régénération ou *Wiedergeburt*. La Wiedergeburt ou la nouvelle naissance(...) est un « miracle » encore plus surprenant que la création du corps, puisqu'il s'agit d'une recréation de l'âme. Sa possibilité n'est pas explicable par la raison que ne l'ai la déviation originaire de la liberté qui nous fait contracter le penchant au mal. Il est à noter que sur le plan politique, même s'il ne s'agit que de la politique religieuse, plus précisément culturelle, (AK, VI, 122) Kant écarte toujours la révolution au profit de la réforme.

en tant qu'ils sont des cœurs appartenant à des personnalités, c'est-à-dire à êtres raisonnables. La Révolution n'est donc pas un simple renversement de régime, elle n'est pas une quelconque révolte, mais manifestement quelque chose de bien plus intime au « cœur humain » passionné par l'amélioration de ses conditions d'existence. Il faut dire que cette conversion qui change les cœurs, les change dans l'intention de produire des normes qui dépassent les cadres temporels et spatiaux et qui s'inscrivent dans l'amélioration et le progrès des mœurs du genre humain.

Que l'on se rassure : l'analyse de la Révolution française ne peut que contribuer à l'explication de la révolution philosophique, en tant que cette dernière suppose l'amélioration du monde morale, dans la mesure où la régénération selon Kant appelle d'abord à un changement de l'intérieur du sujet, en suite, par la pureté de ses maximes, à une amélioration des mœurs. Cette lecture de la Révolution, n'est ni culturelle, ni traditionnelle. De la sorte, on peut imaginer que pour l'homme en tant qu'être fini, révolution philosophique ou cette conversion n'a de visée que l'amélioration des mœurs, laquelle ne peut se traduire dans l'instant, mais exclusivement dans la durée, c'est-à-dire non pas dans une seule révolution, mais dans plusieurs révolutions (possibles) se fixant cet objectif. Plusieurs révolutions sont nécessaire parce qu'une seule ne suffira pas pour réformer les mœurs. C'est pourquoi, dit Kant, « un public ne peut accéder que lentement aux lumières. Une révolution entrainera peut-être le rejet du despotisme personnel et de l'oppression cupide et autoritaire, mais jamais une vraie réforme de la manière de penser ; bien au contraire, de nouveaux préjugés tiendront en lisière, aussi bien que les anciens, la grande masse irréfléchie »²⁹². Manifestement, ce qui est mis en avant ici, c'est l'appel à la réforme des mœurs et de la manière de penser que ne peut atteindre la révolution.

Cette conversion qui change les cœurs, change les mœurs et donne à la raison des raisons d'espérer à un monde moral meilleur, sans doute meilleur que celui d'aujourd'hui, totalement régénéré selon les principes de la raison. Nous pensons que c'est sur la base de cette révolution pratique qu'il faut partir pour apprécier la qualité de nos mœurs quelque soit l'endroit où vivent les hommes. De là, nous pouvons déduire qu'une révolution au sens pratique, si elle veut être utile à l'humanité, doit entendre la voix du devoir, parce que c'est lui qui transforme nos mœurs et nous pousse inlassablement vers le progrès, étant donné que la voix du devoir est connue par la raison et est dans le fort intérieur de toutes les personnes.

²⁹² Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, AK VIII 36. Pl. p. 211.

L'homme suprasensible est hors du temps, parce qu'il reconnaît les lois de la raison comme étant les siennes propres et qu'il ne peut cesser de les admirer. Dit autrement, la révolution pratique ou la conversion personnelle est possible, parce que l'homme suprasensible a un pouvoir en lui, pouvoir (possibilité) qui aide la loi morale à se faire jour. Bien entendu, une telle révolution ne va pas sans sacrifices, dans le sens où il s'agit pour l'agent moral de sacrifier sa nature sensible, ou de renoncer à ses convictions égoïstes et à tout ce qui étouffe sa nature suprasensible. Selon Kant,

(...) Que nous ayons le pouvoir d'offrir à la morale, avec notre pouvoir sensible, de si grands sacrifices, que nous soyons aussi capables de ce dont nous concevons tout à fait aisément et clairement que nous le devons, - cette suprématie de l'homme suprasensible en nous sur le sensible, de celui face auquel ce dernier (s'il se produit un conflit) n'est rien, quoi que celui-ci à ses propres yeux soit tout -, cette disposition morale en nous, inséparable de l'humanité, est un objet de la plus haute admiration, laquelle s'élève toujours plus haut à mesure qu'on considère plus longuement cet idéal véritable (non inventé de toute pièce)²⁹³.

Kant explique à la suite que le genre humain peut croire à la suprématie de l'homme suprasensible parce qu'il est lui-même le dépositaire de ce pouvoir suprasensible. C'est un pouvoir qui n'est pas hors de lui mais en lui : « (...) tant est si bien que sont certes excusables ceux qui, égarés par l'inconcevabilité de celui-ci, prennent ce suprasensible en nous, parce qu'il est pourtant pratique, pour du surnaturel, c'est-à-dire pour quelque chose qui n'est pas du tout en notre pouvoir et ne nous appartient pas en propre, mais le tiennent bien plutôt pour l'influence d'un esprit autre et plus élevé »²⁹⁴. Le mot pouvoir est fort pour qualifier l'effet du suprasensible sur l'homme. Ici, le sens du pouvoir suprasensible doit être entendu relativement à la morale comme « être capable de », « avoir les moyens de », au regard du commandement de la raison : « tu dois, donc tu peux ! ». Ce qui signifie pour l'être raisonnable qu'une fois qu'il accorde au concept de devoir son autorité, il est incompréhensible de ne pas pouvoir l'appliquer. A ce propos, Kant indique bien avant *Le conflit des facultés* que « déjà par elle-même, la morale est une pratique au sens objectif, en tant que comprenant des lois ordonnant sans conditions, conformément auxquelles nous

²⁹³ Kant, *Le Conflit des facultés*, section I, AK VII 58-59. Pl. p 866.

²⁹⁴ *Ibid.*, Section I, AK VII 59. Pl. p. 866.

devons agir, et c'est une absurdité évidente, après avoir admis l'autorité de cette notion de devoir, de vouloir prétendre qu'on ne peut le remplir »²⁹⁵.

Le devoir ne nous ordonne que ce qui est faisable par nous, donc ce qui est possible, c'est-à-dire seulement possible par nous. Autant dire que c'est la voix du devoir qu'entend l'être raisonnable qui rend possible une révolution pratique. Dès lors, on comprend mieux pourquoi le commandement moral exige que nous soyons fidèles à lui. C'est davantage à la lumière d'un tel pouvoir que l'homme prend conscience qu'il peut s'améliorer, que le commandement moral nous oblige à dépasser notre égoïsme et devenir meilleur malgré notre penchant au mal. Voyons encore comment le problème est abordé en d'autres termes dans *La Religion dans les limites de la raison* :

C'est que nonobstant cette chute le commandement : « nous devons devenir les hommes meilleurs » - ce commandement résonne en notre âme sans avoir perdu son intensité. Il s'en suit que nous devons bien aussi le pouvoir, même si ce que nous pouvons faire se trouvait par lui-même insuffisant et qu'ainsi nous nous rendions simplement réceptifs à une aide supérieure, mais pour nous insondable. Il faut alors présupposer qu'un germe du bien demeuré en toute sa pureté n'a pu ni être anéanti, ni perverti, et il ne peut s'agir de l'amour de soi qui, admis comme principe de toutes nos maximes est, de ce fait, la source de tout le mal²⁹⁶.

L'homme raisonnable doit croire et avoir foi en la disposition au bien, c'est-à-dire au germe du bien qui demeure en lui. En conséquence, comme le note Bernard Carnois, « la loi morale est en nous, nous la découvrons en nous, sans avoir à la chercher vraiment, car elle fait partie de la structure même de notre être, en tant que nous sommes des êtres raisonnables »²⁹⁷. Ainsi, en respectant son devoir, l'homme se découvre des principes qui commandent ses actions en tant qu'être raisonnable, indépendamment du fait qu'il appartienne aussi au monde sensible. Cela implique donc pour l'agent moral de choisir entre deux nécessités : ou bien de faire quelque chose (comme un simple moyen) ou bien autre chose (comme fin) que l'on doit immédiatement réaliser. On peut appeler la première nécessité, la nécessité des moyens et la seconde, la nécessité des fins.²⁹⁸ De ces deux nécessités, nous connaissons celle qui, aux yeux de Kant, est la plus importante, c'est-à-dire la nécessité des fins. La conversion, relativement

²⁹⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Appendice I, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, AK VIII 370. p. 91.

²⁹⁶ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, I^{re} Partie, AK VI 45. Pl. p.61-62.

²⁹⁷ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, *op. cit.*, p. 120.

²⁹⁸ Kant, *Principes de la théologie naturelle*, § 2, AK II 297-298. Pl. p. 245-246.

à ce qui précède, n'est plus par exemple, comme le pensait Aristote, une affaire des talents naturels, ni de l'excellence de la nature qui est mise en jeu et en faveur du bonheur ou du la vie. Au contraire, Kant inverse complètement le raisonnement dans la mesure où il déduit directement la loi morale de l'exercice du devoir dont le but est de faire briller la liberté de la personne. Il apparaît clairement qu'en matière des mœurs ou des normes, le devoir ne doit pas transiger avec les sentiments, il ne doit pas admettre que ce qui est nécessaire par les lois de la liberté dans la détermination de la conduite soit corrompu par la nature sensible de l'homme. C'est dans ce sens qu'il faut entendre Bernard Carnois lorsqu'il écrit : « les mobiles sensibles affectent l'arbitre humain mais ne le déterminent pas »²⁹⁹, de sorte que, ce ne sont pas ces mobiles qui peuvent rendre nécessaires l'action d'un être raisonnable, mais au contraire, la fin représentée par la raison pratique qui détermine la volonté du sujet pensant de façon objective.

La liberté pratique prend naissance dans le devoir en ce sens qu'elle se fonde exclusivement sur la rationalité du vouloir. Mais, à quoi peut-on reconnaître une action faite par devoir ? Au fond, d'après Kant, ce n'est pas dans l'expérience qu'on peut avoir la preuve d'une action accomplie par devoir. Mais l'expérience peut, par contre, nous fournir des exemples semblables aux actes accomplis conformément au devoir dont l'inclination n'est jamais immédiate. Nous disons semblables, parce que d'après Kant, « il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposée sur des principes moraux et sur la représentation du devoir »³⁰⁰. Avec une telle incertitude à peine voilée, il nous arrive parfois, avec le plus strict examen de nous-mêmes, à nous demander si, « nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel grand sacrifice, mais de là on ne peut nullement conclure avec certitude que réellement ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour propre qui, (...) ait été la vraie cause déterminante de la volonté »³⁰¹.

L'action accomplie par devoir est une action quasi spontanée dont le principe est secret, au sens où nous ne pouvons pas, au moyen de l'expérience, discerner les mobiles véritables des actions d'autrui, y compris les nôtres. Nous n'avons aucun moyen de pénétrer

²⁹⁹ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, *op. cit.*, p. 51.

³⁰⁰ Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, II^e section, AK IV 407. Pl. p. 267.

³⁰¹ *Ibid.*, II^e section, AK IV 407. Pl. p. 267.

les mobiles les plus secrets d'autrui comme ceux de nos propres actions. Du point de vue moral, estime Kant, « l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas »³⁰². La loi morale n'est pas à déduire dans les actions. Pour entendre la voix du devoir il faut appliquer des principes, il faut agir selon des principes d'un certain genre.

4.3 Principes de la révolution pratique ou morale

Kant fait usage des termes dont on peut distinguer ici pour désigner ce qu'il entend par principe : *Grundsatz* et *Prinzip*. Le premier connote l'idée de fondement « *Grund* » et le second exprime surtout l'idée de commencement « *Principium* ». Dans le cas où un principe connote l'idée de fondement, Kant l'évoque plus volontiers quand il s'agit de l'entendement ou « pouvoir des règles », constitutif de l'expérience, au sens où il est lié à l'intuition et en tant que « principe fondement ». Il est pour cela, incapable de commencer quoi que ce soit lui seul. Selon Kant, les « principes de l'entendement pur ne sont rien de plus que des principes *a priori* de la possibilité de l'expérience »³⁰³. Il faut entendre par là que l'entendement se limite à faire un usage empirique de ces principes. Ainsi, des tels principes ne peuvent servir qu'à la raison théorique. Ceux-ci, ne servent à rien s'ils ne se rapportent pas aux intuitions empiriques.

Or, La raison dans son usage pratique, c'est-à-dire dans son usage moral contient aussi des principes : ce sont des principes pratiques. Ces principes pratiques sont des principes de la raison en vue de la détermination de l'arbitre humain. Lesquels principes, d'après Kant, pourraient avoir une réalité objective si des actions dans l'histoire humaine venaient en quelque « sorte » à les matérialiser. C'est dans le *Canon de la raison pure* que Kant établit distinctement la spécificité des principes pratiques par rapport aux principes spéculatifs. Les premiers, déterminent les actions des hommes selon prescriptions morales, et contribuent à produire chez l'être raisonnable des actions qui peuvent et doivent avoir lieu dans l'histoire de

³⁰² *Ibid.*, II^e section , AK IV 407. Pl. p. 267.

³⁰³ Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique, AK III 140-141. Pl. p. 892-893.

l'humanité, alors que les seconds ne peuvent pas produire de tels actes puisqu'ils relèvent, non pas des lois de la liberté, mais des lois de la nature. D'après Kant :

La raison pure contient donc, non pas, à la vérité, dans son usage spéculatif, mais pourtant dans un certain usage pratique, à savoir l'usage moral, des principes de la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, pourraient être trouvés dans l'histoire de l'homme. En effet, comme elle commande : Ces actes doivent avoir lieu, il faut que qu'ils puissent avoir lieu, et, par conséquent, qu'une espèce particulière d'unité systématique, à savoir l'unité morale, soit possible aussi, tandis que l'unité systématique de la nature ne pouvait être prouvée d'après des principes spéculatifs de la raison ; car, si la raison a de la causalité par rapport à la liberté en général, elle n'en a pas par rapport à la nature dans son ensemble, et, si les principes moraux de la raison peuvent produire des actes libres, ils ne sauraient produire des lois de la nature³⁰⁴.

Depuis le la première *Critique*, on voit que le but du projet moral est de viser ce que l'auteur des trois *Critiques* appelle « l'unité morale » du genre humain à partir de l'application des principes moraux que nous commande la raison. L'application de ces principes, visant « l'unité morale », indique clairement que l'usage de la morale doit viser universalité. Vu que l'usage moral vise universalité, il s'en suit que la révolution pratique est une révolution qui vise donc cet universel en moral. Mais cela n'est valable que lorsqu'on a admis que de tels principes doivent être fondés, non pas sur des conditions subjectives, mais objectives ; sans quoi ils seraient des simples maximes.

Un principe est toujours différent d'une maxime. Ils ne produisent pas les mêmes effets dans la détermination de la volonté d'un agent moral. Le principe (objectif ou loi) produit une règle objective, et la maxime une règle subjective. Dans la seconde *Critique*, plus précisément, dans l'*Analytique* au chapitre premier, Kant écrit :

Des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté dont dépendent plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs, ou des maximes, lorsque la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont objectifs, ou sont des lois pratiques, quand cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire valable pour la volonté de tout être raisonnable³⁰⁵.

³⁰⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Canon, AK III 524. Pl. p. 1367.

³⁰⁵ Kant, *Critique de la Raison pratique*, Définition, AK V 19. Pl. p. 627.

Autrement dit, en agissant selon des principes pratiques de la raison, l'homme peut « brimer » les *maximes*³⁰⁶ de sa volonté au profit des lois pratiques. Les lois pratiques ont une visée universelle dans la mesure où, comme telles, elles sont reconnues comme valables pour tout être raisonnable ; c'est-à-dire valable pour tout le genre humain en tant que genre intelligent.

De même, nous savons que dans la raison pratique, toutes les lois qui déterminent l'arbitre ne sont pas nécessairement des lois objectives, lesquelles supposent toujours un intérêt rationnel de la volonté. Il y a côté de ces lois pratiques objectives, des lois pratiques subjectives. En effet, lorsque le sujet adopte des principes subjectifs ou empiriques, il ne peut qu'agir par intérêt, c'est-à-dire un intérêt autre que la loi morale. Mais, en agissant selon des principes inconditionnés, donc selon la loi, le sujet agit d'après l'intérêt de la moralité, c'est-à-dire pour la moralité elle-même. D'ailleurs on remarquera qu'avant de trouver les principes inconditionnés dans la seconde *Critique*, Kant, dans la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, était déjà suffisamment précis sur l'intérêt de la morale, en précisant également l'exigence d'un tel intérêt par la raison :

La seule chose certaine, c'est que la moralité ne vaut pas pour nous parce qu'elle présente un intérêt (car c'est là une hétéronomie et une dépendance de la raison pratique à l'égard de la sensibilité, c'est-à-dire à l'égard d'un sentiment qui jouerait le rôle de principe, auquel cas elle ne pourrait jamais établir de législation morale), mais c'est que la moralité présente un intérêt parce qu'elle vaut pour nous en tant qu'hommes, car c'est de la volonté de l'homme, conçu comme intelligence, par suite de notre véritable moi, qu'elle est née³⁰⁷.

Donc, la moralité vaut pour nous parce que nous sommes des êtres raisonnables, c'est-à-dire capables de nous déterminer selon les lois pratiques inconditionnées qu'elle nous dicte. Sur ce plan, les principes pratiques objectifs auxquels nous sommes soumis par la raison, permettent d'espérer une certaine « unité morale » et un dépassement des positions relativistes en matière de normes en morale. Ainsi, le genre humain pourrait croire en une possibilité d'universalisation des principes moraux, dès lors que ceux-là concernent tous les hommes. En

³⁰⁶ Nous rapportons ici pour le lecteur, une définition complète du concept de maxime : « la maxime est le principe subjectif de l'action, et doit être distingué du principe objectif, c'est-à-dire la loi pratique. La maxime contient la règle pratique que la raison détermine selon les conditions du sujet (en bien des cas selon son ignorance, ou encore selon ses inclinations), et elle est ainsi le principe d'après lequel le sujet agit ; tandis que la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il doit agir, c'est-à-dire un impératif ». Cf, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, note, AK IV 421. Pl. p. 284.

³⁰⁷ *Ibid.*, AK IV460-461. Pl. p. 333.

morale, le genre humain doit appliquer les principes qui lui servent de « repère » et de « boussole », c'est-à-dire, les principes inconditionnés, principes pouvant garantir la liberté de toutes les personnes, voire une meilleure coexistence pacifique fondée sur des principes moraux universels possibles.

Conclusion de la première partie

En effet il est quelque chose en nous que nous ne jamais cesser d'admirer une fois que nous l'avons perçu, et c'est en même temps ce qui élève l'humanité, en idée, à une dignité qu'on ne soupçonnerait pas en l'homme comme objet de l'expérience³⁰⁸.

Des tensions entre la philosophie pratique et le relativisme

Nous avons dans notre première partie, mis l'accent sur «une dignité qui ne soupçonne pas en l'homme comme objet d'expérience». C'est cette dignité insoupçonnée que la raison kantienne met au vu et au su de toute la communauté des personnes. Cette dignité s'oppose à une tendance qui en morale met davantage l'accent non pas sur cette dignité qui promeut les principes de la raison, mais insiste au contraire sur l'*homme* en tant qu'il est avant tout «à comprendre comme homme d'expérience». Ce qui veut dire que le relativisme met l'accent sur l'expérience humaine pour déduire les lois ou les normes.

Nous avons vu que le relativisme cherche à expliquer et à définir la moralité à partir des contenus empiriques ou à partir des croyances (culturelles, religieuses...). A ce niveau d'analyse, nous ne pouvons que constater une difficulté majeure : l'instauration d'une moralité du *plaideur*³⁰⁹. Nous empruntons cette expression juridique pour désigner, selon nous, le relativisme en morale et tous les débats qui ont lieu au tour de l'universalisme de la morale (considéré comme illusion). Précisément, nous considérons ici le moraliste relativiste comme un *moraliste plaideur*. Ce n'est pas le fait de plaider qui est lui-même mis en cause ici. En droit, *plaider* vaut bien parfois comme attitude louable pour défendre une cause, ou pour

³⁰⁸ Kant, *Le Conflit des facultés*, 1^{re} Section, AK VII 58. Pl. p. 865.

³⁰⁹ Plaideur (procédure civile), au sens juridique signifie : « Dans le langage du palais, désigne celui qui est partie à un procès comme demandeur, défenseur, intervenant, non celui qui plaide la cause (généralement l'avocat). Néanmoins, la partie assistée de son représentant peut présenter elle-même des observations orales, le juge ayant la faculté de lui retirer la parole si la passion ou l'inexpérience l'empêche de discuter de sa cause avec la décence convenable ou la clarté nécessaire». Cf., *Lexique des termes juridiques 2013*, 20^e édition, sous la direction de Serge Guinchard, Toulouse, Dalloz, 2012. pp. 681-682.

défendre une personne contre une injustice dont elle pourrait être victime à tort. Mais ce que nous reprochons au *moraliste plaideur*, c'est le *fait de plaider en faveur des faits* en morale. La tendance est de *plaider* en faveur de ceci ou cela, tendance qui justifierait telle pratique ou telle conduite humaine. Finalement, le moraliste devient *plaideur* plutôt que critique. Le risque est donc de voir une moralité se *construire* à partir des plaidoiries des uns et des autres. Or, la philosophie critique de Kant ne déduit pas la moralité à partir des faits quelconque, si ce n'est le *fait de la raison*, un *fait* bien particulier qui nous interdit de *plaider* (donc de nous déterminer) en faveur de ce qui n'entre pas dans son domaine. Cela constitue les tensions entre la philosophie pratique et le relativisme. Voilà pourquoi, en morale, on ne doit pas *plaider* en faveur de, mais toujours être obligé envers la loi morale : l'obligation est la forme strictement morale de cette contrainte qui s'appelle le devoir. De même, « la nécessité objective d'une action en vertu de l'obligation s'appelle devoir »³¹⁰. Nous comprenons maintenant que la moralité n'est pas une affaire de circonstances. Elle a une fondation *a priori*. Elle ne cède donc point devant ce qui change.

Nous avons vu que la *Critique* en morale ne se fonde pas sur ce qui est tiré de l'expérience, au sens où par exemple, affirme Kant, « les désirs et les inclinations, reposant sur les causes physiques, ne s'accordent pas d'eux-mêmes avec la loi morale, qui a des sources tout autres, et rendent ainsi toujours nécessaires, eu égard à ces dernières, de fonder l'intention de ses maximes sur la contrainte sur la contrainte morale, non sur un attachement empressé, mais sur le respect qu'exige l'observation de la loi »³¹¹. Si nous partons de ce qui est empirique pour supposer la moralité, nous risquons du coup de « déformer » l'idée même de liberté humaine au regard du lien qui existe entre liberté et moralité. C'est une des conséquences à signaler. Ce qui veut dire, pour reprendre le propos de Bernard Carnois, que « ce que nous saisissons dans l'expérience, ce n'est pas la liberté elle-même, mais les actions réelles qui manifeste cette liberté. En ce sens, on peut affirmer que la liberté n'est pas un fait d'expérience, mais un fait dans l'expérience »³¹². Autrement dit, la liberté humaine est définie à partir des principes de la raison, lesquels principes sont exposés dans la philosophie pratique de Kant.

³¹⁰ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section II, AK IV 439. Pl. p. 308.

³¹¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 84. Pl. p. 710.

³¹² Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, *op. cit.*, p. 108.

Choisir la raison

Les tensions entre la réflexion kantienne et le relativisme soulèvent un grand nombre de problèmes. Contre le relativisme nous choisissons la raison. Et si nous avons choisi la raison, c'est-à-dire la raison pratique, c'est parce qu'elle sauve l'unité de la morale. Elle sauve l'unité de la morale dans sa visée de l'universel. Choisir la raison, c'est choisir l'unité de la raison en tant que celle-ci est la faculté des principes (objectifs) à partir desquels toutes les personnes doivent se déterminer : en morale les philosophes criticistes doivent choisir la raison. Car ils doivent davantage faire barrage aux voies empiriques trompeuses proposées par le relativisme. Pourquoi ? Parce que les criticistes disent : « les vérités pratiques ne peuvent pas être démontrées comme celles de la science, mais elles peuvent l'être par une voie, celle de « l'universalité », c'est-à-dire de la différence entre les valeurs ou les interdits qui ne s'adressent qu'à certains destinataires et ceux qui s'adressent à tous les hommes »³¹³.

³¹³ Vincent Descombes, « Le raisonnement de l'Ours », dans *La rationalité des valeurs*, sous la direction de Sylvie Mesure, Paris, Puf, 1998, pp. 117-142.

Deuxième partie

De la liberté kantienne au salut de la morale

Présentation de la deuxième partie

a. Présentation

La première partie de notre étude nous a permis d'étudier la liberté et la moralité dans la philosophie kantienne. Cette seconde partie s'attelle à montrer les implications politiques et juridiques de celle-ci dans l'existence du genre humain. Autrement dit, nous supposons ici que la théorie kantienne de la liberté porte en elle le salut de la morale. Ce qui veut dire qu'elle sauve l'unité de la morale et partant, celle du genre humain en général, en faisant reposer l'unité de la moralité et du genre humain sur l'universalité de la raison.

Kant lui-même suppose cette unité, ou encore cette unité moralement systématique, au sens où la raison contient « des principes de la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, pourraient être trouvées dans l'histoire de l'homme. En effet, comme elle commande : Ces actes doivent avoir lieu, il faut aussi qu'ils puissent avoir lieu, et par conséquent, qu'une espèce particulière d'unité systématique, à savoir l'unité morale, soit possible aussi »³¹⁴. Cette unité morale nous permet de croire à un monde moral, dans la mesure où le monde serait conforme à toutes les lois morales suivant la liberté des êtres raisonnables. Si le monde moral est simplement pensé comme monde intelligible, c'est-à-dire comme idée (pratique) au sens où il fait abstraction des conditions (empiriques), Kant n'exclut pas cependant le fait que celui-ci peut avoir, voire, qu'il a de l'influence sur le monde sensible. C'est cette influence, c'est-à-dire cette action de la loi exercée sur les hommes que nous cherchons à comprendre ici. Précisément, c'est au lieu où le relativisme cherche à fonder la moralité que la philosophie de Kant cherche à montrer son influence.

Qu'est-ce que les hommes ont en commun pour s'associer et cohabiter ensemble ? Autrement dit, qu'est-ce qui peut justifier chez Kant, sur le plan politique, l'unité de la communauté des personnes ? Pour répondre à une telle préoccupation, nous devons donc supposer la moralité comme possibilité de réalisation de cette unité. En politique, nous devons partir du principe que lorsque nous avons déjà, en tant qu'êtres raisonnables, accordés au concept du devoir toute son autorité, c'est-à-dire d'obéir à celui, nous ne pouvons plus faire

³¹⁴ Kant, *Critique de la raison pratique*, Canon de la raison pure, AK III 524. Pl. p. 1367.

comme si cette autorité n'existait pas. De fait, nous avons l'obligation d'en tenir compte, si non la notion de devoir tombe d'elle-même³¹⁵. Ce qui veut dire que la politique doit reconnaître l'existence de la morale. Au fond, il s'agit de voir dans la seconde partie de notre travail que l'effort de Kant dans les textes sur la religion, sur le droit et l'éducation consiste à montrer l'unité du genre humain : politiquement, c'est unifier la communauté des personnes. De là, nous pourrions établir grâce à l'influence du devoir sur la personne en quoi la conception kantienne de la liberté n'est pas une abstraction ; mais qu'elle éclaire tous les aspects de la condition humaine.

D'abord sur l'éducation, nous verrons que la conception kantienne de cette question prône une visée unitaire qui fait peur aujourd'hui. Une visée unitaire de l'éducation qui peut trouver son fondement dans les dispositions naturelles des hommes. Chose singulière chez Kant, puisqu'une telle visée unitaire existait chez les anciens, mais, nous nuancerons - qu'elle existait sous la forme d'une vision du monde.

Chez Platon par exemple, l'éducation consistera à l'enseignement d'une pédagogie ayant pour but une transformation politique. Il veut construire au travers d'elle un homme nouveau. Dans la *République*, Platon est convaincu que l'éducation constitue un élément important du développement des personnes et qu'il joue aussi un rôle important pour déterminer comment et par qui doit être dirigée la Cité : d'où la préoccupation politique. Il faut tout de même se souvenir du contexte de l'époque dans laquelle s'inscrit la philosophie platonicienne de l'éducation. Rappelons que Platon a un mauvais souvenir du procès de Socrate à travers lequel il a assisté au « scandale » du triomphe du mal sur le Bien, de l'injustice sur la justice. La philosophie de l'éducation doit faire en sorte que cela n'arrive plus.

Cela dit, Platon a une idée du but véritable de la cité : une législation. C'est-à-dire qu'il faut une législation comme principe (idéal ici), au nom de quoi, tous les hommes doivent se mettre ensemble et établir des normes de conduite afin de construire une cité juste et excellente (c'est donc une vision du monde). Ce qui veut dire qu'en se fondant sur cette législation, c'est-à-dire sur les lois, les citoyens pourront vivre dans une cité en paix. Il pense que « (...) le plus grand bien ce n'est ni la guerre ni la révolution, – et il faut repousser de nos vœux l'obligation d'y recourir- ; c'est à la fois mais la paix mutuelle et la

³¹⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, traduction de J. Gibellin, AK VIII 370. Vrin, p. 91.

bienveillance... »³¹⁶. Cette paix dont parle Platon à travers le personnage de l'Athénien dans un dialogue, n'est pas obtenue par une simple affabilité, bénignité ou par altruisme, mais la paix de l'âme, laquelle favorise une certaine indépendance de l'âme, c'est-à-dire une domination de soi qui s'obtient grâce à l'éducation. Sauf qu'ici, Platon ne nous dit pas pour quelle raison ces lois sont nécessaires. Nous ne savons pas non plus d'où elles tirent leur universalité comme c'est le cas chez Kant où, elles tirent leur universalité à partir des principes objectifs. Cependant, ce dont nous savons, c'est que l'éducation des hommes, d'après Platon, « forme l'âme juste », qu'elle éloigne l'homme du vice, favorise chez les citoyens la vertu, le courage, la tempérance et la sagesse. Il appartient donc au législateur (c'est-à-dire le politique), de développer ces quatre vertus chez les citoyens en vue d'atteindre cet état de paix. Ces quatre vertus sont indissociables et fondamentales, en ce sens qu'elles constituent la justice d'après Platon.

Manifestement Chez Platon, la vie en cité nécessite une organisation politique. Nous pouvons alors supposer que la politique et l'éducation visent toutes les deux la formation de l'âme des citoyens. En adoptant la législation comme principe fondamental de la cité et des mœurs, Platon appelle ainsi les citoyens à suivre la voie vertueuse de la justice, non pas la justice du plus fort ni celle du plus riche, mais la justice prônée par la vertu de l'âme. Inversement, l'exercice de cette vertu suppose qu'il faut d'abord éduquer l'âme des citoyens à cette tâche. Lorsque les citoyens sont éduqués à la vertu, ou au respect des lois, cela ne peut que favoriser une vie paisible et heureuse en cité. Il s'ensuit qu'une cité qui adopte les lois comme fondement, sera libre et fondée en vérité.

Voilà pourquoi d'après Platon, le pouvoir doit revenir aux hommes sages, à ceux qui détiennent la vérité, c'est-à-dire à ceux qui obéissent aux lois de la cité régissant la conduite des hommes. C'est sans doute pour sauver les lois de la société, donc de la République que Platon va porter le choix sur des citoyens *sages*, (les philosophes en concurrence³¹⁷). Mais sur ce dernier point, nous connaissons l'avis de Kant. Pour lui, il faut toujours se méfier du pouvoir dans la mesure où celui-ci corrompt. Au lieu de partir du développement des dispositions naturelles dont sont pourvues tous les hommes pour soutenir le « respect des lois » (que les hommes reconnaîtront ensuite comme faisant partie de leur nature) pour justifier le « respect des lois », Platon fonde au contraire ce respect sur la sagesse. Cette

³¹⁶ Platon, *Les Lois*, Livre I-II, 628d, traduction de Edouard Des Plages, S. J., Œuvres Complètes, Tome XI, Paris, 1951. p. 8.

³¹⁷ *Ibid.*, IV, 716a, Cf. note.

remarque nous permet de soupçonner une éducation de type « sélective », si l'on considère par exemple le fait que chez Platon le choix est porté sur les philosophes parce qu'ils sont des sages et ont conscience du pouvoir des lois – et seraient susceptibles de reprendre mieux les lumières que d'autres citoyens. Mieux, que ceux-ci (les philosophes) sauraient tenir le pouvoir politique pour diriger la cité. D'après lui,

On donnera les charges de la cité ni à la richesse, ni à aucun avantage de ce genre, force, taille ou naissance ; mais quiconque obéit aux lois établies et remporte cette victoire là dans la cité, c'est à lui là, déclarons-nous, qu'il faut aussi remettre les services des dieux, la première charge à qui arrive le premier, la seconde au concurrent qui se classe le second, et ainsi de suite, proportionnellement, pour les autres postes à départir. Si j'ai appelé serviteurs des lois ceux que l'on nomme aujourd'hui gouvernants, ce n'est pas pour le plaisir de forger des termes nouveaux ; c'est qu'en mon avis, de cela dépend plus que de tout le reste le salut de la cité ou sa ruine³¹⁸.

Au-delà de la préférence « philosophe-roi », il y a tout de même un intérêt politique de l'éducation qui est bien manifeste chez Platon dans la mesure où pour commander, il faut obéir sans transiger aux lois pour ne pas précipiter la ruine de la société. Chez Platon, le bon citoyen doit connaître et obéir aux lois qui régissent la cité. Une société où l'ensemble des citoyens obéit aux lois est une société vertueuse, où la justice règne en maître-mot. Le problème c'est que ces lois ont leur origine dans un autre monde, un monde idéal (ou monde des initiés). Une telle conception de l'éducation pose évidemment des problèmes théoriques auxquels la philosophie pratique doit répondre aujourd'hui : le problème, c'est que de nos jours, nous ne nous référons plus au Bien ou au juste pour prouver la validité de nos jugements moraux, c'est-à-dire à une vision du monde comme ce fut le modèle pour les anciens. Le relativisme juge même qu'il manque à ces idées des « références » dans notre monde pour ne plus s'en inspirer. D'où l'inquiétude grandissante suscitée par une éducation intégrant le pluralisme.

Or, nous verrons avec Kant, que ce qui est mis en avant, c'est une visée unitaire de l'éducation qui porte avec elle le développement des dispositions naturelles des hommes. De fait, c'est surtout la disposition à la moralité qui porte encore plus haut cette visée unitaire dans la mesure où, selon Kant, cette visée n'est pas relative, mais universelle : l'éducation morale. Autrement dit, dans le sens de l'unité, cette dernière disposition (la disposition

³¹⁸ *Ibid.*, IV, 715bc.

morale) pousse l'homme à agir « à l'égard de lui-même et des autres selon le principe de la liberté sous l'autorité des lois »³¹⁹. Or la liberté a son fondement dans la raison pratique. Dès lors, nous comprenons maintenant pourquoi une éducation (morale) fondée sur les principes de la raison porte avec elle les promesses de l'unité du genre humain. Elle dépasse toutes les revendications identitaires ou culturelles :

L'éducation morale ainsi comprise, loin de développer qu'une partie de la nature humaine, est au contraire la seule qui rende possible le développement harmonieux de toutes les dispositions naturelles de l'homme. Sans la subordination de ce développement à la raison pratique, nous retomberions en effet dans l'incohérence de ces dispositions naturelle, telle que la dénonçait Kant. Nous risquons même, en abandonnant le point de vue de la raison pratique, de ne plus pouvoir définir la nature d'un homme déchiré par l'opposition entre la satisfaction immédiate de sa sensibilité et le développement de sa raison³²⁰.

En effet, une telle éducation, nous conforte, une fois de plus, dans l'idée que les principes de la raison, lorsqu'ils sont bien transmis et enseignés aux enfants (dans le sens où des hommes transmettent le savoir aux autres), cela donne une réelle chance à la raison de faire barrage au relativisme.

Ensuite, sur un tout autre plan, nous verrons comment pour espérer une bonne application du droit, nous devons au préalable supposer la moralité. De la sorte, nous examinerons l'existence et la réalisation de la liberté dans le droit, et le rapport du droit à la moralité dans la mesure où le droit naît (de façon formelle) de la raison pratique. Ce qui revient à dire que nous chercherons par exemple à montrer ce qu'être libre à l'égard des choses (sous forme de droit privé), mieux, comment nos libertés individuelles peuvent s'accorder entre elles ou « s'autolimiter » (sous forme de droit public). Mais, il y a un prolongement de la relation du droit et de la morale qui donne lieu à ce que Kant appelle la paix perpétuelle, c'est-à-dire une paix universelle durable entre les États du monde. Un vœu sans doute irréalisable, pensait Kant, mais aujourd'hui, encore plus, le genre humain s'en approche manifestement. Précisément, « si c'est un devoir et s'il existe aussi une espérance sérieuse, de réaliser l'ordre du droit public, il est vrai, en s'en rapprochant seulement dans un progrès à l'infini, la paix perpétuelle qui suivra ce que l'on a nommé à tort jusqu'ici des

³¹⁹ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, II^e partie, AK V II 22. Pl. p. 1134.

³²⁰ Luc Vinceti, *Education et liberté, Kant et Fichte*, Paris, Puf, 1992, p. 79.

traités de paix, (à vrai dire des armistices), n'est pas une idée creuse »³²¹. Si cette idée n'est pas creuse, c'est sans doute parce qu'elle promet un universalisme rationnel qui montre que l'homme ne vit pas isolément, mais qu'il partage des principes communs avec tous les autres « hommes de la terre ».

Enfin, le texte sur la religion concourt également à cet « idéal » d'unité du genre humain. Il est question pour Kant, de montrer que la religion est le fait de reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins et comme des lois essentielles à toute volonté libre. Une telle considération permet de postuler à ce que Kant appelle lui-même la religion morale, susceptible d'unifier les croyants d'un même ou de plusieurs pays, bien qu'ayant ou pas des croyances différentes. En faisant l'exercice de la moralité, c'est affirme Kant, « le seul biais par lequel l'homme se distingue fondamentalement de la superstition »³²². Ce qui revient à dire que la superstition, c'est-à-dire la croyance à l'existence des forces occultes ou surnaturelles, peut favoriser le *fanatisme* religieux. Bien que la conception kantienne de la religion récuse toute forme d'intolérance religieuse, elle est en plus, selon nous, une initiative politique qui favorise la paix et à partir de laquelle nous pouvons actualiser Kant. Si la religion d'après Kant ne peut pas favoriser le fanatisme, c'est parce qu'elle est une religion du devoir. Cette idée peut être justifiée si l'on considère, comme Kant, que même la conviction de l'existence de Dieu ne se trouve que dans la raison humaine. Par déduction, la religion (donc la religion chrétienne) est aux yeux de Kant la religion de la liberté. Des trois idées de la raison, celle de la liberté est le seul concept du suprasensible qui nous mène à Dieu. Le paragraphe 91 de la *Critique de la faculté de juger* nous édifie à ce sujet :

Il demeure cependant très remarquable qu'entre les trois pures Idées de la raison, Dieu, liberté et l'immortalité, l'Idée de liberté soit le seul concept du suprasensible qui prouve sa réalité objective (au moyen de la causalité qui est pensée en lui) dans la nature, par l'effet qu'il lui est possible de produire en celle-ci, rendant précisément ainsi possible la liaison des deux autres avec la nature, et la subordination de toutes trois pour la formation d'une religion ; nous avons ainsi en nous un principe qui est susceptible de déterminer l'idée du suprasensible en nous et par là même aussi celle du suprasensible hors de nous³²³.

Ici, Kant met l'accent sur le fait que l'idée de Dieu tire sa force pratique manifestement du point de vue de la liberté. La *Logique* nous renseigne dans ce sens en

³²¹ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, AK VIII 386. Vrin. p. 133.

³²² Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 28, AK V 264. Pl. p. 1035.

³²³ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 91, AK V 474. Pl. 1285.

supposant que « la réalité de l'idée de Dieu ne peut être démontrée que grâce à cette dernière (l'idée de liberté), donc uniquement dans une intention pratique, c'est-à-dire pour agir comme s'il existait un Dieu – donc uniquement pour cette intention »³²⁴. Manifestement, cela fait dire à Simon-Alexandre Zavadil que « la liberté providentielle, la liberté humaine s'élucide comme liberté devant Dieu. Ainsi, le grand apport du christianisme, ce n'est pas seulement que la liberté est entièrement compatible avec l'idée de Dieu, mais, fondamentalement, c'est à travers le seul exercice de sa liberté, dans l'effort pratique qu'il fournit sous l'injonction de la loi morale, que l'homme se dirige authentiquement vers Dieu »³²⁵. C'est dans cette même perspective que nous supposons une religion morale, laquelle par extension, donne lieu à une religion civile. Par elle, nous déduisons des sources certaines de la laïcité aujourd'hui. Bien sûr, cela ne va pas sans nuances.

³²⁴ Kant, *Logique*, (cours de J.B. Jasche 1800), traduction de L. Guillermit, Paris, Vrin, p. 101.

³²⁵ Simon-Alexandre Zavadil, *Les philosophes et Dieu, une généalogie de la notion de providence*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 193.

Chapitre 5. L'éducation du genre humain comme enjeu de sa liberté

L'un des grands problèmes de l'éducation est de savoir comment allier la soumission à la contrainte de la règle et la capacité d'user de sa liberté. Car la contrainte est nécessaire ! Comment cultiverai-je la liberté dans la simultanéité de la contrainte ?³²⁶

Comment les hommes peuvent-ils vivre ensemble avec leurs différences culturelles, religieuses éthiques ou sexuées ? Quelle influence ont ces différences sur leur éducation? Le relativisme s'appuierait-il sur ces différences en matière d'éducation par exemple? L'idée kantienne d'une visée unitaire du genre humain résiste-t-elle aux tentatives de relativisation de l'éducation? Evidemment, cette visée unitaire qui « fait peur » aujourd'hui peut être recherché dans l'idée que Kant se fait de la réalisation l'humanité en l'homme. Il apparaît que cette réalisation de l'humanité en l'homme passe avant tout par l'éducation, c'est-à-dire par le développement physique et moral des personnes, ce grâce à l'apprentissage et à la formation. L'éducation, en effet, pense Kant, aidera les personnes à dépasser ce qui les oppose, et dans un effort générationnel, à atteindre leur destination.

L'éducation permettra dans ce sens de dépasser les oppositions qui caractérisent la vie des hommes. C'est au travers des principes de l'éducation qu'on se rend compte qu'il y a bien quelque chose qui est capable de transcender ladite diversité et d'aboutir à l'union des hommes donc des peuples. Ce qui veut dire en d'autres termes qu'au lieu où le relativisme met l'accent sur l'éducation fondée sur l'élément empirique, l'universalisme rationnel de Kant insiste quant à lui sur l'élément formel à validité universelle. Or, ce dépassement est possible. Le genre humain peut dépasser cette diversité dès lors que toutes les personnes peuvent agir sur la base des mêmes principes : « Quelle diversité, en effet, dans la vie des humains ! Il ne

³²⁶ Kant, *Propos de pédagogie*, Introduction, trad. Pierre Jalabert, Œuvres philosophiques, Paris Gallimard, 1986, AK IX 454. Pl. p. 1161.

peut y avoir entre eux d'uniformité que s'ils agissent selon des principes de même espèce, et encore faudrait-il que ces principes devinssent pour eux une seconde nature»³²⁷. Agir sur la base des principes de la même espèce pour le genre humain, revient avant tout, nous expliquerons, éduquer conformément devoir, c'est-à-dire agir selon les principes moraux qui fondent leurs évaluations de ce type.

De fait, nous verrons que les *Réflexions* sur l'éducation, d'après Kant, présupposent une certaine « expérience » de l'humanité en l'homme dont le principe régulateur est la liberté. Autrement dit, c'est à travers l'éducation et ses mécanismes que le genre humain peut se perfectionner, se moraliser en déployant de génération en générations toutes ses dispositions naturelles. Pour Kant, « nombre de germes reposent en l'humanité ; à nous de développer, en les dosant, les dispositions naturelles, de déployer l'humanité à partir de ces germes, et de faire en sorte que l'homme atteigne à sa destination. Les animaux réalisent eux-mêmes la leur, et sans la connaître. L'homme doit tout d'abord chercher à l'atteindre la sienne, mais la chose ne peut advenir s'il n'a pas la moindre représentation de sa destination »³²⁸. Cela suppose que la préoccupation morale est toujours présente en « l'homme dès l'abord ». Or justement l'histoire selon Kant doit mener vers une unification de l'humanité parce que tous les hommes sont pourvus d'une conscience du devoir, et à partir d'elle, ils peuvent finir avec les guerres, les violences en tout genre et permettre aux humains de construire dans la paix une humanité en paix. La raison humaine est porteuse de cet espoir de l'éducation. Mais aujourd'hui nous constatons que la raison est menacée sur son propre terrain par le relativisme.

5.1 Education et relativisme aujourd'hui

Entre la distance prise avec l'ordre ancien d'une vision du monde et le refus de ce qu'il considère comme une forme d'ethnocentrisme, le relativisme dans le domaine de l'éducation prend du terrain dans nos sociétés libres et démocratiques. Par exemple, le relativisme défend et enseigne des contenus cognitifs qui prônent le pluralisme : le pluralisme c'est « la doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme des simples modes ou phénomènes d'une réalité unique

³²⁷ *Ibid.*, AK IX 445. Pl. pp. 1152-1153.

³²⁸ *Ibid.*, AK IX 445. Pl. p. 1153.

et absolue »³²⁹. Le pluralisme a les mêmes revendications que le relativisme. Cela pose un problème évidemment dans la recherche d'une visée unitaire de l'éducation du genre humain. De même qu'il est important de chercher à savoir ce qu'il doit « en être d'une éducation en contexte pluraliste des conceptions du bien » par exemple, c'est-à-dire ce que peut encore recouvrir la question de vérité morale, « dont l'école devrait, sinon assurer la transmission, du moins accompagner la structuration dans la conscience de ceux qu'elle accueille en elle »³³⁰. Voilà ce qui constitue l'inquiétude du philosophe pratique. La raison est donc menacée sur son propre terrain. Elle doit réagir au modèle éducatif actuel qui se fonde sur un contexte pluraliste opposée à une vision unitaire de l'éducation qui fait peur aujourd'hui. Que les hommes aient des connaissances diverses, qu'ils savent quelque chose (ou presque tout) de la plupart des sciences, cela ne gêne guère. Ou que l'on relativise en science, ce qui n'est pas non plus impossible, car la science est le terrain de l'expérience et de la preuve, et, c'est en leurs noms que les vérités scientifiques peuvent être, si besoin, relativisées. En science, nous sommes sur le terrain de l'expérience, donc un terrain d'une certaine « instabilité » des vérités relativement au temps. Ce qui n'est pas le cas en morale. Est-ce parce que les vérités d'ordre pratique ne pas peuvent être démontrées comme celles de la science qu'il faut appeler à une relativisation de leur contenu ? Ce débat, dit Alain Renaut, a été soulevé récemment par Habermas tel qu'il l'indique ci-dessous :

Nous savons que tout ce que la tentation sceptique, qui correspond, elle, au visage le plus rude du relativisme, a, de fait, produit des effets particulièrement délicats dans le domaine des vérités morales ou, plus généralement, pratiques, quand il s'agit de savoir si l'on peut concevoir, en morale, en droit ou en politique, de quelconques termes de référence possédant davantage de validité que d'autres. Question expressément formulée par Habermas dès 1973, dans *Raison et légitimité* : « les questions d'ordre pratiques, demande-t-il, sont-elles susceptible de vérité ? », ou bien faut-il, je complète la question - abandonner le terrain, ici au relativisme, selon lequel, sur les questions qui mettent en jeu des valeurs, toutes les opinions seraient affaire de point de vue ou encore de contexte³³¹.

Avant de dire pourquoi nous ne devons pas abandonner le terrain au relativisme, rappelons pourquoi les vérités d'ordre moral sont soupçonnées d'être « dogmatiques ou inconséquentes » par le relativisme. Nous avons déjà vu que le relativisme reproche à la

³²⁹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3ème édition, Paris, Puf, 2010, p. 783.

³³⁰ Alain Renaut, *Relativisme et éducation*, Préface, textes rassemblés et présentés par Anne-Marie Drouin-Hans, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 10.

³³¹ *Ibid.*, p. 9.

Critique de fonder l'universalisme exclusivement en raison. Pourquoi la Critique veut-elle que l'universalisme en morale soit strictement rationnel, se demande le relativisme ? Voilà qui vaut à la Critique, avec elle, les vérités d'ordre morales, d'être traitées de dogmatiques. Mais la « notion » Critique - que nous mentionnons expressément - suffit à elle seule pour rejeter une telle accusation : la Critique constitue pour elle-même, et du point de vue de Kant, l'instrument contre le dogmatisme. Le dogmatisme (de la métaphysique par exemple), pensait Kant, « c'est-à-dire le préjugé de progresser en elle sans critique de la raison pure, est la vraie source de l'incrédulité, qui est en conflit avec la moralité et est toujours très dogmatique »³³². En effet, ce n'est pas la Critique qui est dogmatique, c'est au contraire le relativisme qui doute, c'est-à-dire qui refuse de se laisser persuader qu'en morale nos évaluations doivent être fondées sur l'*inconditionné*. Rappelons que Kant a combattu avec force le rationalisme dogmatique, c'est-à-dire un rationalisme qui ne soumet pas la raison à un questionnement critique sur la légitimité de ses prétentions à produire par elle-même des vérités d'ordre moral ou scientifique. Ainsi, on éviterait de fonder les évaluations d'ordre moral sur la culture, l'histoire ou la religion par exemple.

Aujourd'hui, l'effondrement moderne du modèle platonicien à partir duquel nous nous référons à l'idée du Bien a conduit le relativisme à opter, pour des raisons théoriques, à ce que nous appellerons une *adaptation*, c'est-à-dire une éducation d'adaptation pour faute de modèle : adapter nos jugements moraux au contexte culturel, historique, économique et à tout ce qui est susceptible d'attester sous le mode d'expérience nos jugements. Précisément, les raisons de type théoriques, affirme Alain Renaut, tiennent au fait que, « de toute évidence, la fondation des vérités pratiques ne peut être conçue selon un modèle, disons platonicien, selon la forme d'une référence à l'idée du Bien ou d'un Juste en soi auquel devrait correspondre une fin pour être juste ou bonne. Ce modèle, qui a été le plus aisément compatible avec l'idée d'une éducation aux vérités morales, mobilise des investissements métaphysiques très lourds, qu'il n'est pas facilement envisageable de consentir aujourd'hui »³³³. C'est ainsi que nous parlons d'adaptation dans la mesure où le relativisme considère qu'il n'y a plus de modèle légitime à partir duquel nous devons fonder nos jugements de valeur comme le souligne Alain Renaut. C'est cette situation que le relativisme présente comme une forme

³³² Kant, *Critique de la raison pure*, Préface, AK III 19, Pl. p. 748.

³³³ Alain Renaut, *Éducation et relativisme, op. cit.*, p. 10.

« d'innovation contre la tradition »³³⁴ en lieu et place de « l'effondrement moderne des fondations cosmologiques ».

De ce point de vue, lorsque nous réfléchissons à ce qui peut fonder la vérité d'un jugement de valeur, il faut convenir que nous le faisons notamment après l'effondrement moderne des fondations cosmologiques d'une telle vérité : quand nous ne pouvons lire le juste ou le bien dans un quelconque ordre du monde, toute la démarche qui s'interroge sur ce qui fonde éventuellement la vérité de nos évaluations morales ou juridiques, ne peut que s'en trouver profondément bouleversée³³⁵.

Manifestement, il existe chez les relativistes, d'après Alain Renaut, un sentiment d'absence d'ordre du monde, comme ce fut le cas chez les anciens (avec Platon par exemple), qui rendrait le champ pratique sans référence, sans modèle théorique. En conséquence, il faut adapter nos évaluations morales selon le contexte. Sur ce point, c'est la visée unitaire de l'éducation qui est menacée dans la voie empruntée par le relativisme.

Or, la Critique n'entend pas abandonner le terrain au relativisme sous ce prétexte. S'il n'entend pas l'abandonner, c'est parce que « l'effondrement moderne fondations cosmologiques » ne signifie pas pour autant l'absence totale de possibilité théorique. La raison kantienne par exemple, subordonne cet « effondrement des fondations cosmologiques » par des fondations de la raison au sens où les jugements d'évaluation morale sont fondés en raison. Voilà pourquoi l'éducation doit tenir compte du point de vue de la Critique si l'on veut réellement former des citoyens libres et conscients de leur dignité et de l'humanité en eux, laquelle dépasse le cadre de la simple sympathie ou celui de l'altruisme. L'éducation (morale ici) exige qu'elle soit fondée sur des principes objectifs (*a priori*) et non pas sur des principes subjectifs : le devoir. Sinon, comme le remarque Alain Renaut :

Il résulte toute une série des conséquences (...) en matière de contribution de l'éducation à la formation de la conscience morale des citoyens d'un peuple libre ou d'un peuple démocratique : cette formation ne saurait se borner à un simple éveil au principe évidemment indispensable de non-nuisance à autrui, mais elle doit aussi inclure une ouverture à ces devoirs envers soi-même qui sont des devoirs envers l'humanité en nous et envers la dignité en l'humain - une dignité dont je rappelle, pour terminer, que la formule qui

³³⁴ Souligné par nous.

³³⁵ Alain Renaut, *Education et relativisme, op. cit.*, p. 11.

la cerne le mieux est en mon sens celle de Kant : « Tout être écrit-il dans la Doctrine de la vertu, a ou bien un prix, ou bien une dignité³³⁶ ».

Ce qui signifie, en d'autres termes, que c'est sur le chemin de Kant que nous n'abandonnerons pas le terrain au relativisme, parce que la philosophie kantienne considère la personne comme une « ouverture à ses devoirs envers soi-même » pour sauver la dignité en l'homme. Mais avant, nous nous emploierons d'abord à comprendre quel était l'enjeu de l'éducation chez Rousseau afin de bien évaluer à quel point les *Réflexions* kantienne sur l'éducation éclairent davantage nos vues sur la question.

5.2 Rousseau : l'éducation pour une conscience du devoir ou du perfectionnement

Quel est le but de l'éducation et comment y parvient-on ? Rousseau était soucieux de contribuer au changement d'une société qu'il jugeait corrompue dans les mœurs et fondée sur l'inégalité. Il pense, à cette époque, dans le cadre d'une monarchie décadente où s'éveille fortement le besoin d'égalité et de liberté. Précisément, il est question pour lui de penser à fonder un régime politique qui permettrait à l'humanité de s'accomplir de la plus belle manière : le *Contrat social* fondera le régime politique légitime et l'*Émile* ébauchera la réforme pédagogique qui va permettre de l'instaurer, en se basant particulièrement sur la bonté originaire de la nature humaine. C'est dans ce sens que l'*Émile* ou l'*Éducation* de Rousseau propose un projet éducatif pour mener l'homme vers une prise de conscience de soi, en vue de son progrès et sa liberté. Contrairement à Robespierre et Saint-Juste, Rousseau ne croit nullement à la possibilité d'un projet collectif.

Nous savons que le *Contrat social* ne nous dit pas ce que l'humanité pourrait être ; en revanche, il nous dit seulement ce qu'elle aurait pu devenir si elle avait ainsi fait un bon usage de sa perfectibilité (liberté). De la sorte, s'il y a un salut pour tout le mal que l'homme endure, il ne peut être qu'individuel. Il sera l'œuvre de l'éducation. En effet, l'*Émile* décrit l'éducation d'un élève formé selon la nature, c'est-à-dire protégé des influences corruptrices de la société, dans le but de devenir libre et heureux en même temps. C'est l'éducation qui doit construire l'homme dans la mesure où celui-ci naît fragile, dépourvu de tout. Dans la mesure où « nous naissons faibles, nous avons besoin de forces ; nous naissons dépourvu de tout, nous avons

³³⁶ *Ibid.*, p. 20.

besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation »³³⁷, écrit Rousseau.

L'éducation apparaît ainsi pour l'enfant comme la seule voie possible pour développer ses capacités mentales et physiques. C'est par trois sortes de formations qu'on y arrive (ou trois maîtres) d'après l'expression de Rousseau : cette éducation nous vient ou de la nature, ou des hommes, ou des choses. Dans tous les cas, le but de l'éducation est de perfectionner l'homme, c'est-à-dire de le rendre de libre. Ce qui est plus préoccupant, c'est la « Profession de foi du Vicaire Savoyard » au sujet de la conscience morale conçue comme un « instinct divin ». Au fond, Rousseau y défend une morale du cœur, voire, du sentiment et s'oppose à la morale de la raison fondée sur des principes objectifs (comme il sera question chez Kant). On peut toutefois se demander si une morale fondée sur le sentiment peut éduquer véritablement l'homme en vue de son autonomie.

En effet, selon Rousseau, la raison engendrerait l'égoïsme, l'amour-propre chez l'homme, alors que la conscience permettrait à l'homme de mieux choisir entre le bien et le mal. La conscience est assimilée à une lumière intérieure du sujet. Dans la perspective morale, le retour à une telle « introspection » chez Rousseau sonne comme une analyse de soi, un retour à la conscience de soi, bref, une manière de nous inviter à revenir à nous-mêmes. C'est dans ce sens qu'il ne cesse de nous inviter à une sorte d'introspection : « rentrons en nous-mêmes (...) »³³⁸, pour trouver la vraie source à partir de laquelle dériveraient nos maximes, parce que, affirme Rousseau : « (...) La conscience est le vrai guide de l'homme, elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps »³³⁹. Chez Rousseau, c'est elle qui juge les actions indépendamment de l'entendement. De ce point de vue, « conscience » n'est pas équivalente à « raison », et c'est ce que Kant lui reprochera comme une limite de sa conception de la moralité, parce que la conscience apparaît chez ce dernier comme une conscience morale ou comme une faculté « judiciaire morale », c'est-à-dire, comme l'affirme Kant, une conscience qui est pour « elle-même un devoir ». La conscience c'est la conscience du devoir ; même si paradoxalement, on peut dire non au devoir. Mieux, d'après Kant dans *La Religion dans les limites de la raison*, « la conscience ne juge pas les actions comme des cas qui tombent sous la loi ; car c'est ce que fait la raison dans la mesure où elle est subjectivement pratique (...) » ;

³³⁷ Rousseau, *Émile*, Livre I, Introduction et notes par André Charrak, Flammarion, Paris, 2009, p. 47-48.

³³⁸ Rousseau, *Émile, op.cit.*, p. 349.

³³⁹ *Ibid.*, p. 348.

mais ici la raison se juge elle-même pour savoir si elle s'est chargée de ce jugement relatif aux actions avec toutes les précautions voulues (...) et elle cite, que cela soit ou non arrivé, l'homme comme témoin contre et par lui-même »³⁴⁰. Ce qui suppose, en d'autres termes, que « la loi en nous se nomme conscience. La conscience est proprement l'application de nos actes à cette loi »³⁴¹.

Or chez Rousseau, c'est la conscience qui est le « juge » moral. Privilégier la voix intérieure, selon lui, c'est montrer à tout individu la nécessité de décider par lui-même, c'est-à-dire par la conscience des maximes qu'il entend adopter pour agir. C'est la conscience et non la raison qui élève manifestement l'homme au rang d'un être « divin ». Rousseau écrit à propos : « Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions, sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreur en erreur à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe »³⁴². En se référant également à « l'instinct divin », Rousseau estime que la conscience est la preuve que l'homme est une créature dotée des forces semblables à son créateur, laquelle le transporte dans le monde des vérités que les opinions humaines dissimulent. C'est pourquoi au sujet des questions morales, ayant simplement foi en la conscience des hommes, Rousseau annonce que « grâce au ciel nous voilà délivrés (...). Nous pouvons être hommes sans être savants ; dispensés de commencer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindre frais un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines »³⁴³.

En considérant ces propos de Rousseau, il y a comme une supposition de la moralité qui n'est ni sociologique, ni même historique, dans la mesure où, elle recherche les conditions de cette moralité en son essence, c'est-à-dire dans la conscience de l'homme. On aperçoit le rôle central que va jouer le sujet dans la détermination de son libre arbitre. Ici, l'homme n'est plus spectateur ou étranger à lui-même, il est libre et maître de ses actes, puisque selon Rousseau, c'est la seule voie pour rendre l'homme perfectible. De la sorte, la perfectibilité deviendra le critère de la liberté de l'homme, comparativement à l'animal qui lui est mu par l'instinct. Au

³⁴⁰ Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, AK VI 186. Pl. p. 223-224.

³⁴¹ Kant, *Propos de Pédagogie*, De l'éducation pratique, AK IX 495. Pl. p. 1199.

³⁴² Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 419.

³⁴³ *Ibid.*, p. 355.

fond, pour Rousseau, l'animal est enfermé dans un programme par rapport à son instinct, alors que l'homme se perfectionne parce qu'il est libre. C'est la liberté qui permet à l'homme de s'auto-engendrer d'après Rousseau :

Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins : quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme.³⁴⁴

Rousseau ne parle pas de la raison, mais de l'entendement, dont on sait par ailleurs qu'il ne nous fait pas agir et ne peut donc se substituer aux penchants naturels. C'est sans doute, comme le remarque Guy Lafrance, que l'auteur de l'*Emile* « se limitait plutôt à marquer la distinction chez l'homme entre l'instinct et la liberté sans faire intervenir la dimension raisonnable »³⁴⁵ ; alors que c'est elle qui doit dans une perspective pratique agir pour la détermination de la volonté comme chez Kant. Mais selon Rousseau, l'homme doit son avantage par rapport à l'animal, non pas à l'entendement (donc à la raison selon lui) mais à la liberté, dans la mesure où, ce n'est pas l'entendement qui sauve l'homme du déterminisme, mais à bien des égards, c'est la liberté inscrite au départ dans sa nature. Visiblement, la liberté est pour l'homme ce que l'instinct est à l'animal. En tant qu'agent libre, l'homme n'est pas enfermé dans une programmation naturelle comme l'animal l'est par son instinct. Une telle liberté, est manifestement une liberté « simple », liberté de choix, dans la mesure où elle n'est pas fondée en raison.

L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne s'écarte de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi que le pigeon mourait de faim près d'un bassin plein de meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits, ou de grains, quoique l'un ou l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il était avisé d'en essayer.³⁴⁶

³⁴⁴ Rousseau, *Du Contrat social*, Œuvres Complètes, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 142.

³⁴⁵ Guy Lafrance, « Rousseau et Kant au sujet de l'homme », dans *Kant Actuel*, sous la direction de François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché, Vrin, Paris, 2000, pp. 275-286.

³⁴⁶ Rousseau, *Du contrat social, op., cit.*, p. 143.

Dit autrement, Rousseau affirme que l'homme échappe à sa nature, non pas en usant de sa raison, mais grâce à la liberté de choisir entre plusieurs opportunités. Au lieu où la bête est condamnée par son instinct, l'homme profite des différents choix qu'il peut opérer selon ce qui lui convient. A l'origine, cette « liberté de choix », mieux, cette perfectibilité est inscrite dans sa nature dont toute l'espèce porte la marque. Ainsi, Rousseau ne reconnaissait pas à la raison un pouvoir capable de commander *a priori* à la liberté. En effet, cette affirmation de l'auteur du *Contrat Social* en témoigne davantage : « quoiqu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est de leur activité que notre raison se perfectionne »³⁴⁷ ; comme si les passions étaient une dynamique de l'entendement. Or, c'est précisément sur les principes de la raison que Kant va insister pour éduquer et libérer l'homme.

5.3 Kant et l'éducation pratique : la conscience du devoir

La tâche de l'éducation est, d'après Kant, de former les hommes pleinement capables de « gérer dans la paix une nouvelle humanité ». Une humanité nouvelle parce qu'elle sera non seulement le résultat d'un merveilleux développement des techniques, mais surtout celle qui sera le vrai signe du progrès accompli par le développement total des dispositions naturelles de l'homme, dont la moralité : c'est sans doute un « rêve » du genre humain. Il est évident que les deux dernières guerres mondiales ont fait douter notre croyance au progrès. Mais aujourd'hui, l'espoir que suscite l'éducation peut toujours nous permettre de rêver que rien n'est perdu. Sur le chemin de Kant, on peut encore croire au progrès et au miracle de l'éducation du genre humain. Il ne s'agit pas d'une quelconque éducation, mais d'une éducation pratique en particulier, c'est-à-dire celle qui éclaire nos évaluations morales et donc notre manière de penser.

C'est à partir du devoir que l'éducation doit former les hommes pour une humanité nouvelle et pacifiée dans laquelle l'intérêt du devoir ou de la loi passera avant tout. L'éducation de l'être raisonnable doit se fonder sur la conscience du devoir : ici le devoir en l'occurrence, est de « cultiver sa conscience, à aiguïser l'attention à la voix du juge intérieur,

³⁴⁷ Rousseau, *Du Contrat social, op., cit.*, p. 143.

et à mettre en œuvre tous les moyens (...) de la faire entendre »³⁴⁸, c'est-à-dire, pour qu'elle ait de l'audience sur nos maximes et qu'elle les détermine. Ainsi, elle s'oppose en tout point à l'éducation qui prône la relativisation des jugements moraux.

Education et discipline

L'éducation concerne d'abord l'éducation physique. Elle n'a pas à être laissée pour compte au détriment de la formation morale. L'homme en a besoin dans la mesure où elle mobilise (l'éducation) toutes les forces corporelles et spirituelles de sorte qu'il soit à l'abri de tout ce qui peut « le fragiliser ou l'amollir ». Par exemple, l'enfant doit pratiquer les jeux pour apprendre à travailler son corps³⁴⁹, pour l'endurcir et développer ses capacités physiques. Cela contribue au bien-être et à l'épanouissement de l'enfant, parce que les forces physiques et intellectuelles « doivent être cultivées ensemble ». L'éducation physique, en plus de l'éducation pratique, selon Kant, mettent l'homme sur un piédestal qu'aucune autre créature ne peut atteindre. « L'homme est l'unique créature qui doive être éduquée. Par éducation nous entendons les soins (subsistance, entretien), la discipline (coercitive) et l'instruction doublée de la formation »³⁵⁰.

Dit autrement, l'homme ne naît ni achevé ni programmé. Il est en « conséquence nourrisson, écolier et apprenti », affirme Kant à la suite. Il a besoin de discipline puis de formation pour le développement de ses dispositions naturelles. Elle oblige l'homme à dépasser l'état de nature, à changer son animalité en humanité. Parce qu'il naît à l'état brut, il doit se discipliner, suivre des normes et s'y appliquer. Un tel processus, un homme ne l'accomplit pas seul. Ce n'est non pas la tâche d'une seule génération non plus, mais celle que doivent accomplir les différentes générations qui se succéderont. C'est dans ce sens que « la discipline change l'animalité en humanité. Un animal est déjà tout par son instinct ; une raison extérieure a, sans attendre, tout arrangé pour lui. L'homme, quant à lui, a besoin de sa propre raison. Dépourvu d'instinct, il doit façonner à son usage le plan de sa conduite. Mais parce qu'il n'est pas à même de réaliser d'emblée cette tâche et que, tout au contraire, il naît à l'état

³⁴⁸ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction, AK VI, 401. Pl. p. 684.

³⁴⁹ Nous pouvons remarquer aujourd'hui la généralisation des sciences de l'éducation physique dans l'enseignement - presque obligatoire.

³⁵⁰ Kant, *Propos de Pédagogie*, Introduction, AK IX 441. Pl. p. 1149.

brut, d'autres doivent y pourvoir à sa place »³⁵¹. L'homme a donc un avantage sur l'animal : la raison.

A cause de ses pulsions animales, il est nécessaire de soumettre l'homme à des règles strictes afin qu'il passe de l'état de l'animalité (l'état brut) à l'état d'humanité de sorte que sa liberté coexiste avec celle des autres membres de la communauté des personnes dans laquelle il vit ; ces personnes qui sont elles aussi astreintes à la même discipline, c'est-à-dire aux mêmes normes. Pour Kant, « la discipline garde l'homme de s'écarter, par la faute de ses impulsions animales, de sa destination, l'humanité. Ainsi, elle doit le brider pour s'empêcher de se livrer aux dangers dans le désordre et l'irréflexion »³⁵². De même, la discipline est la part négative de l'éducation, elle lutte contre la barbarie et la sauvagerie en l'homme. La sauvagerie est l'indépendance à l'égard des lois. La discipline soumet donc l'homme dès son enfance aux lois. Kant semble faire de la discipline une spécificité de l'être raisonnable, un être à la fois conscient de ses limites et de son humanité. C'est même le devoir du « genre humain que de dégager peu à peu de lui-même, par son propre effort, l'ensemble des dispositions naturelles de l'humanité. Une génération éduque l'autre. (...) La discipline garde l'homme de s'écarter, par la faute de ses impulsions animales, de sa destination, l'humanité »³⁵³.

Par ce principe d'humanité, l'homme se découvre une identité universelle, laquelle n'est pas fondée ni sur l'amour de soi ni sur les sentiments, mais sur la raison qui exige que nous nous conformions la volonté instituant une législation universelle. A ce titre, l'humanité doit être une *fin*. Elle signifie aussi,

Ce principe, d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable en général sont considérées comme fin en soi (condition suprême qui limite la liberté des actions de tout homme), n'est pas emprunté à l'expérience d'abord à cause de son universalité, puisqu'il s'étend à tous les êtres raisonnables en général : sur quoi aucune expérience ne suffit à rien déterminer ; ensuite parce qu'en ce principe l'humanité est représentée, non comme une fin des hommes (subjective), c'est-à-dire comme un objet dont on se fait en réalité une fin de son propre gré, mais comme une fin objective, qui doit, quelles que soient les fins que nous

³⁵¹ *Ibid.*, AK IX 441. Pl. p. 1149.

³⁵² *Ibid.*, AK IX 442. Pl. p. 1150.

³⁵³ *Ibid.*, AK IX 441. Pl. p. 1149

nous proposons, constituer en qualité de loi la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives, et parce qu'ainsi ce principe dérive nécessairement de la raison pure.³⁵⁴

Bref, l'humanité est la pure essence de l'homme, elle est ce qu'il y a de plus sacré en celui-ci car, « l'homme sans doute est assez peu saint, mais l'humanité dans sa personne doit pour lui être sainte »³⁵⁵, c'est-à-dire que l'humanité en toute personne doit être respectée. Nul ne peut attenter à l'humanité d'autrui.

A côté de la discipline, il y a la part positive de l'éducation qui est la formation. Elle comprend en plus de la discipline, l'instruction ou la formation. La formation a ici valeur de « contrainte » imposée par le devoir, au sens où, une instruction suppose, avant tout, un ensemble des enseignements, des formalités, des règles intervenant avant un jugement. Ce qui rend la tâche de l'éducation plus délicate qu'on y pense. Du point de vue de l'éducation pratique, former une personne, c'est le « forcer » à développer toutes les dispositions naturelles contenues en lui ; c'est « l'obliger » d'avancer pas à pas sur la voie du perfectionnement de l'humanité. Pour Kant, « (...) derrière l'éducation se cache le mystère de la perfection de la nature humaine »³⁵⁶. Ce qui veut dire que l'éducation est un art, une science, c'est-à-dire une pédagogie mieux, une activité humaine s'adressant délibérément aux sens et à l'intellect humain dans le but de développer toutes les bonnes dispositions naturelles de l'homme. Si elle n'allait pas dans ce sens, l'éducation ne développerait pas avec harmonie toutes les dispositions naturelles en l'homme.

Si le genre humain veut vivre uni dans une humanité en paix, les « enfants » de ce monde³⁵⁷ doivent être éduqués conformément aux principes de la pédagogie critique, donc kantienne. Un des principes de la pédagogie est : « 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, fut-il corrompu. Or, ils devraient les éduquer pour que naisse un meilleur état futur »³⁵⁸. Selon Kant, les parents n'ont à l'esprit que la réussite

³⁵⁴ Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Traduction de V. Delbos, Edition Delagrave, p. 153.

³⁵⁵ Kant, *Critique de la raison pratique, Analytique*, AK V 87. Pl. p. 714.

³⁵⁶ Kant, *Propos de pédagogie*, AK IX 445-446. Pl. pp. 1152-1153

³⁵⁷ Kant ordonne d'ailleurs à l'homme de s'engager résolument en ce sens : « Engage-toi dans le monde ! », *Propos de pédagogie*, AK IX 446. Pl. p. 1153.

³⁵⁸ *Ibid.*, IX 447. Pl. p. 1155

matérielle de leurs enfants ; tout comme les princes tiennent d'abord leurs sujets pour des « instruments de leur intentions », mais que, « ni les uns ni les autres n'ont pour fin dernière le plus grand bien universel, ni la perfection à laquelle l'humanité est destinée, et pour laquelle elle est en effet disposée. Or l'économie d'un plan d'éducation devrait être conçue dans un esprit cosmopolitique »³⁵⁹. Mais, l'idée de cosmopolitisme suppose que l'espèce humaine est une foule de personnes qui ne peuvent pas se passer de coexistence pacifique puisqu'étant soumises à des contraintes réciproques et à des lois universelles. Ce qui signifie que pour concevoir l'éducation dans un esprit cosmopolitique, il faut d'abord supposer qu'elle soit fondée sur une loi commune à l'espèce humaine qui forme la foule des personnes : la loi morale. Autrement dit, c'est l'éducation morale qui conduira la foule des personnes vers le grand bien universel et non une autre éducation comme celle fondée sur la relativisation des valeurs, donc « susceptible » de divisions de cette foule des personnes.

L'éducation pratique

*Quelle diversité, en effet, dans la vie des humains ! Il ne peut y avoir entre eux d'uniformité que s'ils agissent selon des principes de même espèce, et encore faudrait-il que ces principes devinssent pour eux une seconde nature*³⁶⁰.

Philonenko dans la présentation qu'il fait des *Réflexions kantienne sur l'éducation* souligne le fait que Kant n'entendait pas, par ses *Réflexions*, en faire une « théorie » pédagogique au sens de l'*L'Emile*. C'est au contraire, selon lui, des « pistes » de réflexion sur l'éducation du genre humain en général. Il appartient alors à chaque communauté humaine, avec son lot de croyances et de connaissances d'y réfléchir pour réaliser le *but final* de l'homme. Ce but final serait alors à suivre selon des principes, et comme le remarque Kant, « faudrait-il encore que ces principes devinssent » pour tous les hommes une seconde nature, c'est-à-dire qu'ils adoptent et se définissent à partir de ceux-ci.

Il n'échappe pas au lecteur que la pensée kantienne de l'histoire ou de la politique est intimement liée aux problèmes de l'éducation. Néanmoins, Kant est convaincu que

³⁵⁹ *Ibid.*, IX 447. Pl. p. 1155.

³⁶⁰ *Ibid.*, AK IX 445. Pl. p. 1152.

l'éducation doit former l'homme raisonnable (en général) en vue d'atteindre sa propre *fin*. Cet objectif est aussi clairement visé dans la *Critique de la faculté de juger* où, seul l'homme en qualité d'être raisonnable peut trouver « la *fin* de son existence en lui-même ». Il précise pour cela que « le but final n'est qu'un concept de notre raison pratique »³⁶¹, au sens où la loi morale prescrit à l'être raisonnable un but sans condition. « Dans ce but, c'est la raison qui se prend elle-même pour fin, la liberté qui se donne nécessairement un contenu comme fin suprême déterminée par la loi. A la question « qu'est-ce qui est but final ? », nous devons répondre : l'homme, mais l'homme comme noumène et existence suprasensible, l'homme comme être moral »³⁶², commente Deleuze le propos de Kant cité reproduit plus haut.

Ainsi, l'éducation vise ce but pour faire naître en l'homme la moralité. La moralité vise l'universalité, elle vise le bien de chacun et de tous à la fois. En visant la moralisation du genre humain, l'éducation y vise là son plus grand bien. Elle va ainsi à la conquête de liberté : « en définissant la nature humaine par la liberté et la raison pratique, Kant élève au plus haut degré la notion de responsabilité : la nature humaine est désormais entre nos mains »³⁶³. La nature est entre nos mains signifie qu'il nous appartient à nous personnes engagées dans ce monde, de tout mettre en œuvre pour agir selon les principes de la raison qui sont à notre portée via l'éducation morale. Car la responsabilité de l'enseignant est de veiller à *la moralisation* de l'enseigné.

L'éducation morale est celle qui fait en sorte que l'homme raisonnable ne soit pas prisonnier des préjugés culturels ou des croyances de tout genre. C'est pourquoi, au-delà de la discipline et de la culture que peuvent apporter les enseignements dans les écoles, l'éducation morale doit consister à la moralisation de l'homme, et partant à promouvoir la vision unitaire de l'éducation. Parce que l'homme ne doit pas se contenter d'être habile à toutes les fins, « il doit aussi acquérir la disposition d'esprit qui ne lui fasse choisir que de bonnes fins. Bonnes sont les fins qui reçoivent nécessairement l'approbation de chacun et qui peuvent être en même temps les fins de chacun »³⁶⁴, c'est-à-dire des fins universellement bonnes (puisque recevant nécessairement l'approbation de chacun), dont l'homme est capable grâce à sa disposition morale. L'éducation pratique doit contribuer également à la formation des êtres moraux – ou bien à aider les personnes à s'orienter dans l'évaluation des jugements d'ordre

³⁶¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, §85, AK V 453. Pl. p. 1260.

³⁶² Gilles Deleuze, *La philosophie Critique de Kant, op. cit.*, p. 105.

³⁶³ Luc Vincenti, *Education et liberté, Kant et Fichte*, Paris, Puf, 1992. p. 8.

³⁶⁴ Kant, *Propos de pédagogie*, Introduction, AK IX 450. Pl. p. 1157-1158.

pratique. Par la formation morale, l'homme acquiert une valeur par rapport au genre humain tout entier, assure Kant. Dès lors, nous pouvons déduire que « l'éducation pratique ou morale est celle qui doit former l'homme pour une existence d'être libre de ses actes (...). Elle est éducation en vue de la personnalité, éducation d'un être agissant librement, capable de subsister par lui-même, de constituer un membre de la société tout ayant une valeur intrinsèque »³⁶⁵. Ce qui signifie en d'autres termes que l'éducation morale est fondée en raison et que seule cette dernière est susceptible d'éveiller et de révéler (en tant que dispositions) les valeurs intrinsèques de « la personnalité » ou « de l'être libre ».

Le problème de l'éducation est celui de savoir « comment allier la soumission à la contrainte de la règle et la capacité d'user de sa liberté », dans la mesure où, effectivement, la contrainte du devoir est nécessaire pour la liberté. De même, s'agissant de l'éducation des enfants, Kant souhaite une éducation qui ne va pas à l'encontre de leur liberté, c'est-à-dire de leur volonté et de leurs désirs. Il est précis à ce sujet : « la volonté des enfants (...) ne doit pas être brisée mais dirigée en sorte qu'elle se plie aux obstacles naturels. Dans les débuts, certes, l'enfant doit témoigner une obéissance aveugle. (...) On élève les enfants de manière pernicieuse en accomplissant leur volonté, on les élève de manière erronée en allant à l'encontre de leurs volontés et de leurs désirs »³⁶⁶. Mais pourquoi l'enfant ne doit-il pas obéir aveuglement à ses parents ou à son maître ? C'est parce que, d'après Kant, ce n'est pas l'obéissance aveugle au maître qui ferait que les enfants deviennent moraux. C'est au contraire l'obéissance à la loi morale. Et Kant ironise à ce propos lorsqu'il affirme que la moralisation ne peut pas être confiée au prédicateur, ni la morale être fondée sur des interdictions énoncées par Dieu ; mais il faut que la vertu enseigne à apprécier et à pratiquer le bien par et pour lui-même. La culture morale doit viser à faire adopter des bonnes maximes³⁶⁷, c'est-à-dire des règles subjectives de conduite que l'enfant doit suivre dans la mesure où il les approuverait spontanément. Chez l'enfant, la culture morale doit commencer très tôt. « C'est un devoir de chercher à donner aux enfants dès leur jeune âge des concepts de ce qui est bon

³⁶⁵ *Ibid.*, AK IX 455. Pl. p. 1162.

³⁶⁶ *Ibid.*, AK IX 478-480. Pl. p. 1184-1185

³⁶⁷ « La maxime est le principe subjectif de l'action, et doit être distingué du principe objectif, c'est-à-dire de la loi pratique. La maxime contient la règle pratique que la raison détermine selon les conditions du sujet (en bien des cas selon son ignorance, ou encore selon ses inclinations), et elle est ainsi le principe d'après lequel le sujet agit ; tandis que la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il doit agir, c'est-à-dire un impératif », Cf., Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Notes, trad. V. Delbos, , Paris, Ed. Delagrave, 1975. P. 136.

et mauvais »³⁶⁸. Ce qui signifie que ce n'est pas que la moralité ne nous vient ni d'un être divin, ni d'une institution, mais de la conscience du devoir que la personne en a, c'est-à-dire de la raison. L'éducation, pense Kant, n'est pas un « art purement mécanique ». Philonenko explique en d'autres termes, comment se structure chez l'enfant cette éducation pratique en devenant totale au final :

En devenant morale, l'éducation devient aussi totale. – Qu'est-ce donc qui prépare l'enfant à l'éducation morale ? Il nous semble que c'est essentiellement le travail. L'enfant est habitué à travailler et par la contrainte, la discipline de l'école, il est soumis à une obéissance passive, absolue, comme dit Kant, mais dont le résultat est une activité de l'enfant. Ainsi la contrainte s'intériorise. Peu à peu l'enfant cesse d'obéir à ce qui n'est pas lui : il obéit à lui-même et découvre sa liberté. L'obéissance devient alors volontaire, c'est-à-dire une obéissance non plus fondée sur l'autorité d'autrui, mais une obéissance qui est d'abord obéissance à la raison, obéissance à soi-même, ou si l'on préfère : autonomie. On comprend par là comment l'éducation morale va se distinguer des précédentes formes que nous avons étudiées. Elle écartera autant que possible la discipline pour s'appuyer sur la liberté ; l'éducation doit être morale et non pouvoir donc dire : « Elle ne repose pas alors sur la discipline, mais sur des maximes...qu'il ne fasse pas seulement ce qui est bien, mais qu'il le fasse parce que c'est le bien »³⁶⁹.

Précisons toutefois, qu'il n'est pas question ici d'imposer à l'enfant des concepts moraux de l'extérieur, mais d'attirer son attention sur l'impératif moral présent en lui (disposition morale). Cela dit, l'enfant doit se forger un caractère « intelligible », c'est-à-dire une manière cohérente et permanente d'être libre, de manière à suivre fermement une maxime à laquelle il adhère librement. Ce qui ne signifie pas qu'on traite l'enfant en adulte, ni qu'on exige de lui des conduites d'un adulte. En effet, Kant insiste qu'on doit respecter le monde de l'enfance ; mais il souhaite par ailleurs que l'on éduque l'enfant selon un caractère qui lui permettra d'affirmer sa personnalité dans l'âge adulte. Ainsi, de l'enfance à l'âge adulte, l'enfant n'aura pas une personnalité changeante, et il ne sera pas sans caractère. Par exemple, il ne sera pas un menteur : le menteur a un caractère changeant, il n'est pas fidèle à ses maximes, et par conséquent viole le devoir. Car selon Kant, « la plus grande violation du

³⁶⁸ Kant, *Propos de pédagogie*, de l'éducation physique, AK IX 481. Pl. p. 1186.

³⁶⁹ Cf., A. Philonenko, In *Kant Réflexions sur L'Éducation*, De l'éducation morale, Paris, Vrin, édition 2000, p.80.

devoir que l'homme a envers lui-même, considéré uniquement comme un être moral (à savoir l'humanité en sa personne), est le contraire de la véracité : le mensonge »³⁷⁰.

En conséquence, on ne peut rendre les hommes heureux sans les rendre moraux et sages. Cela suppose que ni le prédicateur ni Dieu ne rendent l'homme moral, ni digne d'être heureux ; à part qu'ils peuvent le contraindre à une certaine discipline dont l'habilité et la prudence dans la vie en société. Hormis ce fait, Kant rappelle dans l'*Anthropologie* que celui qui a la tâche d'éduquer l'enfant est aussi homme, lui aussi affecté par la grossièreté de sa nature. D'où l'idée que la culture morale doit se fonder « sur des maximes, non sur la discipline. Celle-ci prévient les mauvaises manières, celles-là forment la manière de penser. Il faut donc veiller à ce que l'enfant s'habitue à agir d'après des maximes, et non poussés par certains mobiles »³⁷¹. Par déduction, si l'éducation pratique éduque à la conscience du devoir, donc elle éduque à la liberté si l'on considère la liberté comme fin suprême du devoir. De l'éducation morale dépend alors l'éducation du genre humain « pris dans le tout de son espèce, c'est-à-dire collectivement, et non dans la somme de ses individus où la foule ne constitue pas un système »³⁷². Le tout de l'espèce, comme expression, exprime mieux ce que Kant entend par une éducation, une éducation fondée sur des principes universels, si l'on veut, effectivement, qu'elle soit au « service » de l'espèce et au service des individus où la « foule ne constitue pas un système ». Donc si l'on veut que l'éducation du genre humain ne soit pas prisonnière des contenus culturels, religieux et historiques par exemple. Ce qui ne veut pas dire que le sujet moral ignore des telles déterminations, mais qu'il les transcende par l'éducation morale. C'est dans un tel sujet qu'il faut voir, dans la perspective kantienne, le fondement du savoir, et de fait, comprendre le primat de la philosophie pratique.

Proposer de voir dans le sujet la première la première véritable philosophie du sujet commande donc de voir également dans le sujet moral le fondement du savoir. Or, il y a dans la philosophie kantienne une synthèse des champs théorique et pratiques, qui s'opère en affirmant le primat de la philosophie pratique, seule à même de résoudre les problèmes fondamentaux de la philosophie théorique, notamment quant à la liberté ou l'existence de Dieu. Le sujet moral est donc sujet à part entière, à lui seul sujet tout autant de l'action que de la connaissance³⁷³.

³⁷⁰ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, §9, AK VI 429. Pl. p. 715.

³⁷¹ Cf. Kant, *Anthropologie*, 2p, E, AK VII 326-329. Pl. p. 1137-1141.

³⁷² *Ibid.*, AK VII 328. Pl. p. 1139.

³⁷³ Luc Vincenti, *Éducation et liberté, Kant et Fichte*, Paris, Puf, 1992. p. 8.

Cela ne fait donc aucun doute, l'éducation du genre humain doit nécessairement se fonder sur les principes de la philosophie pratique pour faire barrage au relativisme.

5.4 La fin de l'éducation pratique

L'éducation morale vise la conscience du devoir. Il est évident qu'une telle éducation vise la liberté comme fin suprême dès lors qu'on admet avec Kant que ce même devoir suppose la liberté comme fin. C'est en effet par déduction qu'on arrive à considérer la liberté comme une fin de l'éducation pratique. La conscience du devoir est alors la conscience de notre liberté. L'éducation pratique nous mène à une sorte de « libération » par rapport à notre nature. Autrement dit, l'éducation en nous libérant de notre finitude, nous fait découvrir la loi contenue en nous. Si l'éducation est possible, c'est parce que considérée dans son caractère intelligible, l'humanité est bonne. L'éducation n'est pas une tâche inutile et vaine. Elle porte en elle « moisson » de notre liberté.

Le constat est désormais acquis selon lequel, chez Kant, la philosophie pratique de l'éducation, s'articule autour d'une préoccupation essentielle : la liberté. D'après l'auteur de la *Critique de la raison pure*, si depuis les penseurs grecs jusqu'à ceux plus proches de nous eurent l'intuition lumineuse d'approfondir un questionnement authentique en direction de l'éducation et en vue de la liberté, c'est aussi contre eux que ce questionnement va connaître une amplification chez Kant. Contre le dogmatisme et sous une nouvelle impulsion contre le relativisme, la philosophie pratique de l'éducation devait s'engager sur une autre voie, celle de la liberté du genre humain. Une voie à travers laquelle la pensée de Kant s'est résolument tournée vers principes de la raison qui allaient définitivement ruiner toutes les anciennes considérations morales et éthiques fondées sur des principes empiriques très variés. Cela suppose que l'histoire de l'éducation allait basculer dans l'histoire de la liberté, dans la mesure où cette liberté tous azimuts que revendiquent tous les êtres raisonnables est une conquête, une formation, voire, une édification progressive ou encore une authenticité *a priori* de la raison, donc une intention pure de la personne dans sa condition d'homme.

L'éducation pratique est, au regard de l'histoire de l'Humanité, une longue marche des générations vers la moralisation des personnes. Elle constitue pour tous les êtres raisonnables une expérience quasi certaine de libération et de réalisation des dispositions naturelles. L'éducation pratique œuvre à l'épanouissement et à la liberté des personnes, au sens où, la liberté « est intimement liée à notre être et c'est précisément en cette intimité qu'il faut chercher l'origine de sa grande fécondité »³⁷⁴. De la sorte, liberté de l'agent correspond à sa réalité profonde, à l'essence consciente du devoir en tant qu'être raisonnable. La quête de la liberté implique nécessairement le travail de l'éducation pratique. La liberté concerne à première vue l'action humaine, et ses développements traitent, bien entendu, de l'action morale, parce que cette action morale touche à l'éthique, aux questions du bien, du mal, de la vertu et du bonheur. Le concept kantien de la liberté pratique devrait trouver ses sources dans les résultats d'une éducation pratique bien transmise de génération en génération. Dans cette perspective, c'est-à-dire à partir de l'éducation morale, le dessein de Kant, écrit Jean Lacroix, n'est donc pas de « fonder une physique des mœurs, mais une métaphysique des mœurs »³⁷⁵, au sens où cette « métaphysique des mœurs » devrait pour l'essentiel se fonder sur ce qui est pratique, « à la différence d'une métaphysique de la nature, dont la tâche est de fonder les lois de ce qui est dans l'expérience »³⁷⁶.

L'éducation pratique doit trouver sa justification dans la forme universelle de la volonté, de sorte que l'universalité soit un principe auquel tous les êtres raisonnables doivent être soumis en vue de produire des bonnes maximes. En effet, « la raison rapporte ainsi chacune des maximes de la volonté comme législation universelle à chacune des autres volontés, et même à chacune des actions envers soi-même »³⁷⁷, dans la mesure où l'être raisonnable se conçoit comme fin en soi. Un être raisonnable, qui n'agit pas selon l'exigence de la raison législatrice, ne doit pas se considérer comme libre au sens pratique du terme. Voilà pourquoi c'est la raison seule qui, sans se référer à une fin extérieure, doit obliger la volonté et devenir pratique. Il est clair qu'elle ne peut le faire qu'en demeurant formelle : la raison pratique ne peut commander que l'universalité ; ce qu'elle nous ordonne, c'est « d'agir de telle sorte que la maxime de notre volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle ». On peut formuler le problème de la façon suivante : 1) la

³⁷⁴ Bernard Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 11.

³⁷⁵ Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, « Que sais-je », Paris, Puf, 1981, p. 83.

³⁷⁶ *Ibid.* p. 83.

³⁷⁷ Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, 2^e, section, Trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, Paris, 1975, p. 159. Voir Pl. AK IV434.

raison ne peut obliger la volonté qu'en étant pratique ; 2) elle ne peut le faire qu'en demeurant formelle ; 3) ce formalisme est la condition de son universalité. Ici, le problème prend toute son ampleur dans la mesure où la raison exige l'universalité comme critère fondamental de la liberté. L'éducation pratique doit donc poursuivre cette fin de la raison. Le but de cette éducation est de pourvoir des valeurs universelles et de concevoir un dialogue entre les peuples et les hommes dans la mesure où c'est sur des ressources communes et des principes communs que sont éduqués les hommes.

Pour insister une fois de plus, ce qui intéresse Kant dans le jugement moral ce n'est pas l'élément matériel qui restreint la raison dans son usage pratique, mais l'élément purement formel, au sens où « une forme consiste dans l'universalité »³⁷⁸, c'est-à-dire que la forme du vouloir pur, doit toujours tenir lieu de validité universelle comme loi s'appliquant à toutes nos maximes. Nous voyons bien qu'au lieu où Socrate pensait en quelque sorte l'hétéronomie du sujet, Kant est inévitablement sur la voie qui mène le sujet à son autonomie et sa grande destination pratique en vue d'un meilleur état du monde. Le meilleur état du monde sera un monde où l'éducation pratique sortira les hommes de l'universalisme « facile » et empirique, c'est-à-dire l'universalisme du relativisme dont un grand nombre des penseurs tarde à se défaire. Mieux, l'humanité sera dans un meilleur état lorsque les communautés des personnes seront éduquées par la raison pratique qui porte toute la fécondité du plan de l'humanité.

Enfin par l'éducation, un devenir collectif du genre humain est possible. La communauté des personnes peut se permettre de rêver grâce à l'éducation pratique que chaque génération acquiert, transmet ou laisse en héritage à celles qui suivent afin de former et de parvenir ainsi à l'épanouissement des hommes. L'éducation, en ce sens, est un enjeu du genre humain puisqu'elle contribue à la formation, à l'auto construction et à la libération des personnes. Contrairement à l'animal, « l'homme est l'unique créature qui doit être éduquée », pour réaliser son humanité qui ne lui serait pas connue sans elle. D'où l'idée que l'éducation dans son aspect négatif, suppose la discipline qui est un préalable nécessaire à la maîtrise des passions et des penchants naturels préparant l'homme à s'adapter en société. L'autre aspect positif est l'instruction. Car vu que l'être humain doit devenir ce qu'il est, l'œuvre éducative ne peut apparaître que comme la promesse d'une humanité singulière et libre.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 162. Voir Pl. AK IV 437.

5.5 L'Éducation philosophique

L'éducation philosophique est une pédagogie bien particulière. Elle contribue à rapprocher le genre humain de son but, « qui est d'être intelligemment libre ». But qui ne peut être atteint que si l'éducation philosophique consiste à emmener l'élève à « penser par lui-même », c'est-à-dire à se servir librement de sa raison. « Penser par soi-même », c'est donc éveiller l'esprit critique de l'élève. L'initiation à l'éducation implique pour cela une méthode particulière : la méthode critique. Elle consiste à mettre l'accent sur la *recherche* plutôt que sur les résultats ; méthode qui est propre à la philosophie elle-même, puisqu'on « ne peut pas apprendre la philosophie, car il n'existe pas de philosophie achevée, universellement valable. On peut seulement apprendre à philosopher »³⁷⁹. Kant affirmait déjà, alors qu'il n'avait pas encore rédigé la première *Critique*, dans l'*Annonce pour le semestre d'hiver*, que la tâche de l'éducateur n'est pas celle d'être à l'affût des résultats acquis, mais de former l'élève pour un jugement personnel plus accompli à l'avenir³⁸⁰. Plus précisément, cette méthode consiste davantage à solliciter et à stimuler l'autonomie de l'apprenti dans l'exercice de son jugement personnel, c'est-à-dire de son sens critique. C'est en mettant l'accent sur la méthode critique que l'on peut, selon Kant, accroître la capacité intellectuelle de la jeunesse et éviter de tomber dans le dogmatisme. La méthode critique doit encore une fois, être comprise comme l'exercice du jugement critique. C'est cette dernière méthode qui va alors donner une orientation claire à l'éducation philosophique. Elle est zététique et rationnelle, car le texte de Kant ci-dessous en fait bien l'écho :

La méthode spécifique de l'enseignement en philosophie est zététique comme l'ont nommé quelques Anciens (de zêtein) c'est-à-dire qu'elle est une méthode de recherche et elle ne devient en certain domaine dogmatique, c'est-à-dire assurée, que pour une raison déjà exercée. Aussi, l'auteur philosophique, qui, le cas échéant, sert de base à l'enseignement, doit-il être considéré, non pas comme le model du jugement, mais simplement comme une occasion de porter soi-même un jugement sur lui ou même contre lui ; et la méthode pour réfléchir et décider par soi-même est ce dont l'étudiant recherche essentiellement la pratique, qui seule aussi peut lui être utile, et les connaissances certaines, éventuellement acquises en

³⁷⁹ Kant, *Annonce pour le semestre d'hiver 1765-1766*, AK II 306-307. Pl. pp. 515-516.

³⁸⁰ *Ibid.*, AK II 307. Pl. p. 515

même temps, doivent être considérées comme des conséquences contingentes ; pour en obtenir en surabondance il lui suffit d'en planter en lui les fécondes racines³⁸¹.

Nous remarquons que la spécificité de l'exercice du sens critique (de réfléchir et décider par soi-même) qui sera approfondi et développé par la suite chez Kant permet à la jeunesse de ne pas se soumettre aveuglement aux idées reçues, de juger par eux-mêmes sans être influencés par autrui et d'opposer leur liberté contre la soumission.

La critique suppose l'examen critique de la raison par elle-même, c'est-à-dire « la critique préalable de son propre pouvoir ». L'éducation philosophique doit partir de cet examen critique afin de défendre d'abord la raison contre les préjugés. Ensuite défendre la liberté contre l'assujettissement ou l'asservissement. Pourquoi ? Parce que l'avenir de la raison elle-même en dépend, comme l'accroissement de la capacité intellectuelle de l'élève ou de l'étudiant aussi. Selon Kant, la raison dans toutes ses entreprises doit :

Se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucune défense porter atteinte à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même et sans s'attirer des soupçons qui lui font tort. Il n'y a rien de si important, au point de vue de l'utilité, rien de si sacré qui puisse se soustraire à cet examen approfondi et rigoureux, qui ne s'arrête devant aucune considération de personne. C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison ; celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale mais sa décision n'est toujours que l'accord des libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves et même son veto³⁸².

Dès lors, il paraît clairement que la méthode critique apprend l'élève à ne compter que sur soi-même et non sur autrui. L'éducateur doit éveiller et susciter chez l'apprenti cette connaissance de soi, par soi, pour soi. C'est manifestement une pédagogie de la « faculté de juger », soumise à des normes pratiques de la raison. Ici, le jugement critique de l'élève compte plus qu'un enseignement encyclopédique et dogmatique. Ce n'est pas l'accumulation des savoirs assurés qui donne un sens à l'examen critique, mais l'examen critique qui va former et accroître l'intelligence de l'apprenti.

A notre avis, Kant conçoit la critique à la fois comme une « connaissance de soi-même », par rapport à l'intérêt pratique de la raison, et comme un « tribunal », par rapport à la faculté de juger. A partir de la « connaissance de soi », la critique doit viser la perfection

³⁸¹ *Ibid.*, AK II 307. Pl. p. 516.

³⁸² Kant, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, AK III 484. Pl. p. 1316-1317.

morale de l'élève en relation son devoir. D'après Kant, la « connaissance morale de soi » consiste en « l'accord de la volonté d'un être avec sa fin ultime, nécessite chez l'homme, avant toute chose, l'élimination des obstacles intérieurs (d'une volonté mauvaise nichée au fond de lui), le développement de la disposition originaire d'une bonne volonté en lui, qui ne peut jamais se perdre »³⁸³. Autrement dit, cette connaissance morale permet à l'homme de lutter contre le *mépris* de soi ou des autres, contre l'amour de soi et les préjugés. Mieux, elle va consister à renforcer le sens de « l'impartialité dans l'appréciation de nous-mêmes en regard de la loi, et de la sincérité dans l'aveu que l'on fait de sa valeur ou de sa non-valeur morale intérieure »³⁸⁴. *L'impartialité dans l'appréciation*, ici, peut signifier la pureté de la maxime. De la sorte, « connaissance de soi » ou « connaissance morale de soi », constituent donc les moments essentiels d'une critique possible de la raison et de l'évaluation de son jugement qui doivent trouver leur fondement dans le devoir.

Enfin, l'idée de la critique comme « tribunal », se justifie dès lors que Kant y voit un moment singulier de trancher les litiges de la raison sur la base des normes et des principes universels. C'est en tant que « tribunal » que la raison philosophique a compétence à reconnaître ce qui relève du devoir ou non, de la raison elle-même ou pas. C'est donc la faculté de juger de la raison qui est sollicitée ici. Précisément, il s'agit de la faculté de juger pratique. C'est elle, dit Kant, qui décide si, « une action, possible pour nous dans la sensibilité, est ou n'est pas le cas soumis à la règle : par elle, ce qui était dit universellement dans la règle est appliqué *in concreto* à une action ». Disons que c'est manifestement elle qui est mise à rude épreuve. De ce point de vue, l'initiation à la philosophie devient également, d'après Claude Piché, une *éducation du jugement*. Elle signifie, selon lui,

Une incitation à porter un jugement qui soit autre chose qu'un parti pris particulier. On comprend mieux le mot d'ordre des Lumières « penser par soi-même », quand on le traduit en termes de jugement autonome : l'ennemi déclaré des Lumières n'est-il pas le préjugé, le sentiment non fondé, le jugement imposé par autrui ? L'éducation de la raison est une initiation à la mise en cause des bases implicites d'un jugement donné ; or cette tâche critique ne peut être accomplie que par la faculté de juger elle-même, si tant qu'il lui est loisible de s'exercer librement. C'est en ce sens que l'on peut dire que la critique de la raison pure est une auto-critique de la faculté de juger³⁸⁵.

³⁸³ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, § 14, AK VI 441. Pl. p. 730.

³⁸⁴ *Ibid.*, § 14, AK VI 441. Pl. p. 731.

³⁸⁵ Claude Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, p. 68.

Car, nous pouvons déduire, que l'éducation du jugement suppose celle du jugement morale qui libère la personne. L'éducation est donc liberté, mais une liberté fondée, nous l'avons souvent dit, en raison. Une telle éducation à donc une visée unitaire et universelle pour le genre humain. Une visée qui ne laisse donc pas dans ce domaine du terrain au relativisme. Après cette analyse, nous allons maintenant voir dans le chapitre qui suit, comment cette liberté et cette universalité peuvent être réalisées dans le monde du droit et du cosmopolitisme.

Chapitre 6. La liberté et l'universalité réalisées dans le monde du droit et du cosmopolitisme

Dans ce chapitre, nous montrons que la théorie kantienne de la liberté n'est pas une spéculation abstraite, dès lors qu'elle éclaire tous les aspects de la condition humaine en partant du corps humain jusqu'aux principes juridiques et politiques. Lorsque nous parlons de la condition humaine, nous voulons porter une attention particulière à ce que Kant a appelé *l'Anthropologie pragmatique*. Une *Anthropologie* dite « pragmatique » d'après Kant, consiste à élucider « ce que l'homme fait, ou peut et doit faire de lui-même »³⁸⁶ en tant qu'être agissant librement. Dit autrement, il est question, selon Alain Renaut, « d'un point de vue où il s'agirait de saisir la nature empirique de l'homme, non pas à travers ce qu'il éprouve de lui-même (sens interne), mais à partir de ce qu'il fait sous le regard d'autrui (sens externe) »³⁸⁷. Mieux, l'objet que Kant attribue à *l'Anthropologie pragmatique* « s'identifie aux comportements des hommes dans la société et dans l'histoire, à ses conduites ou à ses actes, en tant que ceux-ci sont animés par sa vocation à la liberté. A condition de se donner un tel objet, une anthropologie pourra prétendre, légitimement cette fois, au rang de science de l'homme, puisqu'elle aura pour objet des phénomènes qui, relevant du sens externe, seront susceptibles d'être appréhendés objectivement, comme tout ce qui relève de la nature »³⁸⁸. Avec l'épithète « pragmatique », Kant élargit le domaine de l'anthropologie dans une visée globale de tout ce qui touche aux conduites, aux actions et aux comportements humains, sans que cela ait ou non un lien au bien moral. C'est pour cette raison qu'on évite de parler d'Anthropologie « pratique », de sorte à ne pas nous limiter à l'examen du champ moral. C'est dans ce contexte de détermination et de réalisation de la liberté humaine que l'étude de la problématique du droit éclaire, de manière rationnelle, le sens de l'histoire universelle du genre humain. Nous verrons aussi dans ce chapitre en quoi la philosophie politique et juridique de Kant constitue les preuves de la liberté et de l'universalité du genre humain.

³⁸⁶ Kant, *Anthropologie*, Préface, III, AK VII 119. Pl. p. 939.

³⁸⁷ Alain Renaut, *Kant Aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 222.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 222.

6.1 La problématique de la société civile et celle du droit

6.1.1 La société civile entre droit et coexistence

Au fond, dans cette section, il s'agit de voir comment la liberté est réalisée en droit, en société politique. Dans la philosophie kantienne, c'est quand il s'agit de montrer la réalisation du monde moral qu'on doit passer nécessairement par le droit. Kant défend l'existence du droit pour faire barrage à l'arbitraire. Cela dit, le droit a pour rôle de réguler les rapports entre les hommes de façon unie, et non pas par rapport à un *but* extérieur. C'est la volonté générale qui pose le droit. Il est une émanation de la raison en « ordre juridique » qui va totalement bouleverser, refonder et se substituer à la problématique du Contrat social en cours dans le débat philosophique des deux siècles précédents.

L'idée d'une histoire universelle du genre humain ou celle d'une paix perpétuelle présupposent, avant tout, l'existence du droit, en tant que celui-ci agit directement sur nos actions plutôt que sur nos maximes. Mais pas du droit seulement. C'est pourquoi nous voulons examiner dans un premier moment la réécriture de la problématique du Contrat social, pour revisiter les sources du problème avant de voir comment il est possible de passer du droit à la morale chez Kant.

Pour comprendre comment la réécriture du Contrat social s'opère chez Kant, il faut suivre le schéma classique de la théorie du droit naturel qui est l'état de nature qui contient beaucoup d'inconvénients. On se souvient à propos que chez Hobbes, cela se traduit par une guerre de tous contre tous à laquelle il faut mettre fin par un Contrat social qui va instituer la société civile ou politique. Comme chez Hobbes, le terme de société civile est synonyme de société politique chez Kant. La société civile signifie exactement société politique chez ce dernier. Mais nous devons, sans doute, la distinction entre société civile et société politique, pour la première fois, à Hegel dans son ouvrage intitulé *Principes de la philosophie du droit* où il distingue, pour sa part, l'État qui est la société politique et la société civile qui est manifestement, un ensemble des manières du vivre ensemble, lesquelles manifestement ne sont pas politiques³⁸⁹.

³⁸⁹ Voir pour cela, Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, ou remarque § 258. trad. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1998.

Chez Hobbes comme chez Rousseau, l'homme naturel n'est pas bon au sens moral du concept ; il va falloir alors opposer à sa nature un pacte social pour le rendre moral et authentique. Et Kant veut réécrire cette question du Contrat social en s'écartant du sens que lui ont conféré ses prédécesseurs. D'ailleurs, d'après Rousseau, l'état de nature est une fiction. De même pour Kant, le Contrat social, qu'il appelle Contrat originel selon ses propres termes, est selon lui « une simple idée de la raison qui possède néanmoins sa réalité (pratique) indubitable : qui consiste à obliger toute personne qui légifère à produire ses lois de telle façon qu'elles puissent être nées de la volonté unie de tout un peuple et à considérer tout sujet, dans la mesure où il veut être un citoyen, comme ayant donné son suffrage à une telle volonté »³⁹⁰. On doit supposer le Contrat social comme tel, parce qu'il n'a pas à être considéré comme un fait, insiste Kant, « comme si, en quelque sorte, on devait en premier lieu prouver à partir de l'histoire qu'un peuple dans le droit et les obligations duquel nous sommes entrés en tant que descendants, devrait avoir un jour réellement accompli un tel acte et nous en avoir laissé un récit ou un document certain, écrit ou oral, de telle sorte qu'on se considère comme lié à une constitution civile déjà existante »³⁹¹. Autrement dit, le Contrat social désigne désormais avec Kant une condition normative, ou tout au moins, une norme idéale, de telle sorte que celui-ci soit interprété ou pensé comme si la légitimité du pouvoir tiendrait du fait même du contrat que les citoyens passent un commun accord entre eux.

Kant va plus loin en supposant que la légitimité du pouvoir politique, par exemple, dépend d'un tel contrat. D'ailleurs, c'est selon lui, « la pierre de touche de la conformité au droit de toute loi publique »³⁹², ce qui signifie que pour qu'une loi soit légitime, il faut faire comme si elle avait été prescrite par tous (ou par la majorité des citoyens). C'est extrêmement important de voir comment Kant opère une réécriture de l'idée du Contrat social en la présupposant, non pas comme une simple existence des relations entre législateurs, ni comme un fait, mais comme une norme politique à partir de laquelle, chaque membre de la communauté se définit préalablement comme membre à part entière et co-auteur de la constitution qui va régir la **République**.

Nous pouvons maintenant expliquer pourquoi le Contrat social débouche sur une société politique ou juridique chez Kant, laquelle est, en réalité, une construction normative.

³⁹⁰ Kant, *Théorie et Pratique*, Corollaire, AK VIII 297. Pl. p. 279.

³⁹¹ *Ibid.*, AK VIII 297. Pl. p. 279.

³⁹² *Ibid.*, AK VIII 297. Pl. p. 279.

Ce qui explique pourquoi l'état de nature est tout le contraire de la société politique, c'est-à-dire un état qui brille par l'absence du droit. De son côté, la société civile ou politique se distingue par le règne du droit comme étant une norme intangible de la justice.

Nous devons pour cela, supposer que la société civile constitue la norme juridique indispensable à la coexistence pacifique et rationnelle des citoyens. C'est donc une obligation pour tous les hommes d'entrer forcément dans un tel état : « tu dois entrer en cet état »³⁹³ ; au sens où l'état civil permet à tous les hommes (relativement au droit), d'être chacun un acteur de la paix tout en préservant sa liberté. Il y a là, comme nous le verrons, un rapport du droit à la morale, au sens où la recherche de la paix est elle-même une exigence morale, tout comme la préservation de la liberté. Tout comme, on ne peut pas prétendre à la paix (perpétuelle) sans recourir à des principes de droit, lesquels doivent mettre un terme à toutes les guerres et donner de la chance aux hommes de vivre librement. Car, c'est cette visée « morale » de la société politique, en tant qu'elle est fondée sur le droit, que Kant assimile au « principe formel de la possibilité de cet état, considéré d'après l'Idée d'une volonté universellement législatrice ».

Entrer dans une société politique ou civile est un « devoir » selon Kant, c'est-à-dire une obligation, dans la mesure où, c'est en elle que les hommes retrouvent nécessairement, s'ils s'en écartent, le droit chemin, celui de la moralité, donc de la liberté. La symbolique de la balance, de l'équité, donc de la justice font penser à la manifestation de cette liberté là. C'est une telle approche qui ressort de *l'Introduction à la Doctrine du droit* :

Le droit est opposé comme ce qui est en ligne droite, d'une part au courbe, d'autre part à l'oblique. Dans la première opposition, le droit est la propriété intrinsèque d'une ligne telle qu'entre deux points donnés il ne peut y en avoir qu'une seule, mais dans la seconde il consiste en la position de deux lignes se coupant ou se touchant, telle qu'il peut n'y avoir qu'une seule ligne (la perpendiculaire) qui ne penche pas plus d'un côté que de l'autre et qui divise l'espace en deux parties égales ; suivant laquelle analogie aussi la doctrine du droit veut connaître précisément (...) ce qui pour chacun est le sien³⁹⁴.

Mieux, s'agissant des comportements « extérieurs » de l'homme, donc de la liberté extérieure, le droit s'oppose à l'oblique dans la mesure où, d'un point de vue du mal physique

³⁹³Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine universelle du droit, § 41, AK VI 306. Pl. p.573.

³⁹⁴ *Ibid.*, AK VI 233. Pl. p. 482.

par exemple, l'homme ne peut-être responsable, comme tous les êtres sensibles d'ailleurs, d'autant plus qu'ils sont soumis à la loi de la nature qu'ils subissent de façon passive. L'oblique est donc l'effet de ce que la nature donne à l'homme, donc sa liberté. Ainsi, le mal découlerait-t-il d'une telle cause extérieure ayant un lien avec le comportement de l'homme : ce qui veut dire que le mal est un mauvais usage de la liberté. Cependant le droit s'oppose à ce qui est courbe pour indiquer chez l'homme la transgression morale qui résulte d'une déviance choisie de l'homme comme sujet de liberté. Il faut néanmoins relever le fait que Kant fait référence ici au droit au sens strict du terme, c'est-à-dire au droit n'exigeant d'autres principes de détermination de l'arbitre que des principes extérieurs seulement, sans aucun autre précepte intrinsèque³⁹⁵. Le droit a ici valeur de limitation et de restriction contre des libertés « absolues » et sans contraintes.

En s'attaquant à ce qui est « oblique et courbe », il rend la coexistence des libertés extérieures possible, en déterminant et en garantissant ce qui est pour chacun, à partir des normes, son champ de liberté. Le droit permet de limiter la liberté des uns et des autres, de sorte à entrer tous dans une vie communautaire « normée », c'est-à-dire dans une société civile où chacun ne se conduira que d'après des lois permettant l'organisation d'une telle société. La société civile est d'une manière certaine l'idée par excellence d'une destination communautaire du genre humain, qui, non seulement force l'homme à abandonner son état de « liberté sauvage », mais surtout, soumet sa conduite à des normes extérieures justes et non pas à des croyances ou à des règles relevant d'une coutume, d'une religion, voire d'une culture particulière. La visée du droit est universelle, en poussant (par la contrainte) les hommes à s'unir et à accomplir leur humanité commune sous des mêmes principes, offrant à chacun des membres de la communauté les mêmes chances, - ce dont ne parle pas Kant, au sens où il n'aborde pas les perspectives sociales et économiques. Mais cela ne va pas toujours de soi parce que l'homme est naturellement mauvais, égoïste. Voilà pourquoi c'est un défi pour le genre humain, sinon, comme le considère Kant,

Le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit. Comme c'est seulement dans la société – et, à vrai dire, dans celle qui possède la plus grande liberté, par suite aussi un antagonisme général de ses membres, et cependant la détermination et la

³⁹⁵ Nous insistons sur l'idée que le droit s'attaque à l'action alors que la moralité elle s'attaque aux maximes des actions.

garantie les plus exactes des limites de cette liberté afin qu'elle puisse coexister avec celle des autres -, comme c'est seulement en elle que peut être atteint dans l'humanité le dessein suprême de la nature, à savoir le développement de toutes ses dispositions, la nature voulant également que l'humanité soit obligée de réaliser elle-même cette fin, ainsi que toutes les fins de sa destination, une société dans laquelle la liberté sous des lois extérieures se trouvera liée, au plus haut degré possible, à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une constitution civile parfaitement juste³⁹⁶.

Il faut admettre ici que le droit tranche entre notre penchant à l'animalité et notre penchant à l'humanité, dans la mesure où il « brime » notre animalité qui consisterait dans la « prétention » à faire valoir notre propre liberté en norme universelle plutôt que le droit positif. La liberté « sauvage », en plus de la violence qui peut en découler, est dangereuse puisqu'elle rend l'homme complètement indépendant des lois de la raison. C'est pourquoi « L'association civile », comme l'affirme Kant, est la meilleure manière pour le genre humain de sortir du stade de la « liberté sauvage » pour entrer dans celui d'une liberté « civilisée », dès lors que cette dernière se fonde sous des lois extérieures s'appliquant à tous les hommes, pacifiant et facilitant les rapports entre eux. La société civile permet ainsi à toutes les personnes finalement, de poursuivre une même *fin* sous les mêmes conditions. Elle discipline les citoyens, les rend plus sociables et développe, de façon harmonieuse, leurs dispositions naturelles.

De la même manière, la métaphore kantienne des arbres dans la forêt exprime cet état de nature s'opposant à l'état civil : « Ainsi, dans la forêt, les arbres, justement parce que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, se contraignent réciproquement à chercher l'un et l'autre au-dessus d'eux, et par suite ils poussent beaux et droits, tandis que ceux qui lancent à leur gré leurs branches en liberté et à l'écart des autres poussent rabougris, tordus et courbés »³⁹⁷. Nous pouvons déduire de cette métaphore l'opposition entre l'animalité et l'humanité en l'homme. De l'animalité, nous supposons les agissements de l'homme caractéristiques de sa sensibilité, le poussant à agir de façon égoïste, c'est-à-dire en dehors de tout esprit de communauté comme des « arbres qui lancent à leur gré les branches en liberté et à l'écart des autres ». Pour cette raison, nous imaginons qu'une telle attitude ne peut qu'être source de conflit et de violence entre les membres d'une même communauté.

³⁹⁶ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 5^{ème} proposition, AK VIII 22. Pl. p. 193-194.

³⁹⁷ *Ibid.*, AK VIII 22. Pl. p. 194.

De l'humanité en revanche, nous retiendrons la disposition des hommes à s'unir avec les autres, c'est-à-dire à vivre de façon pacifique et intelligente avec leurs semblables. Ainsi, le droit, comme ce qui est « en ligne » droite, doit s'attaquer à ce qui est courbé, c'est-à-dire à ce qui ne relève pas du droit. C'est pour toutes ces raisons que la société civile doit être fondée sur des normes justes en vue de la coexistence pacifique. Il reste maintenant à voir en quel sens la question du droit constitue-t-elle une réécriture du Contrat social.

6.1.2 Le réalisme juridique de Kant

Il faut d'abord dire la place et la fonction qu'occupe le droit dans la philosophie kantienne avant de déduire le *réalisme juridique*. A dire autrement, le droit est à situer du côté de la nature, c'est-à-dire du côté de ce qui est extérieur à l'action de l'arbitre. En effet, il n'appartient pas pour cette raison à la morale. Par rapport à la fonction, elle vise à « préserver l'existence des libertés de l'existence humaine jusqu'à l'établissement d'un état juridique universel, condition nécessaire de la morale »³⁹⁸. Il est vrai que souligner la lecture du droit à partir de la nature n'est pas facilement admis par tous. Mais ici, nous voulons mettre l'accent sur le fait que le droit agit sur l'action et non sur la maxime.

Deuxièmement, nous nous permettrons de mentionner ce qui distingue nettement le droit de la morale. Dans ce sens, *l'Introduction à la doctrine du droit* indique clairement que le droit est distinct de la morale en ce qu'il n'agit pas sur la maxime, mais sur les actions humaines seulement ou leurs conséquences. Ainsi, une action est dite juridique, si seulement elle peut coexister avec la liberté de tout homme selon une loi universelle (juridique). De la sorte, affirme Kant, « est juste toute action qui peut ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle »³⁹⁹. Le champ du droit est le celui de la liberté extérieure de l'arbitre ou encore le champ de la légalité ou non des actions de l'arbitre en vue de leur coexistence. Le paragraphe D de *l'Introduction à la doctrine du droit* précise bien que « le droit est lié à l'habileté de contraindre », au sens où justement l'habileté relève de la nature. Le droit va consister à faire en sorte qu'aucun arbitre libre ne fasse obstacle à la liberté d'un autre. Le territoire juridique

³⁹⁸ Luc Vincenti, *Emmanuel Kant Philosophie pratique*, Ellipses, Paris, 2007, p.107.

³⁹⁹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction à la doctrine du droit, § C, Principe universel du droit, AK VI 230. Pl. p. 479.

est ainsi dessiné ; il n'est pas à mêler avec le territoire moral (ou celui de l'éthique), puisqu'il s'en suit, selon Kant, que le droit au sens strict, « c'est-à-dire celui auquel rien d'éthique n'est mêlé, est celui qui n'exige pas d'autres principes extérieurs de déterminations de l'arbitre que des principes extérieurs uniquement, car alors il est alors pur et n'est mêlé d'aucun précepte de vertu »⁴⁰⁰. L'exemple du créancier et son débiteur⁴⁰¹ auquel Kant fait allusion, est bien significatif à cet effet, puis qu'il nous apprend que dans une telle situation, ce qui oblige le débiteur à s'acquitter de sa dette, c'est la contrainte extérieure qu'exerce le droit sur lui et non le devoir. Ce rappel nous est utile dans la mesure où il nous permet de comprendre le rôle du droit dans l'organisation politique de nos États réels sous le mode des *États de droit*. C'est cela qui est identifié chez Kant comme un *réalisme juridique*⁴⁰² aux allures révolutionnaires dans la théorie.

Troisièmement, parlons du *réalisme juridique* kantien. D'entrée, ce qu'il convient d'appeler le *réalisme juridique* de Kant, c'est la « modernité kantienne »⁴⁰³ relativement à la problématique du droit positif aujourd'hui. S'il apparaît dans la philosophie kantienne que la morale régit l'obéissance des sujets, il apparaît très clairement aussi que c'est le contraire pour le droit, au sens où celui-ci régit l'administration de l'État. Il n'y a pas chez Kant, l'existence d'un « contrat » pour justifier l'ordre juridique où « l'ordre établi » dans une société. En d'autres mots, il n'y a pas chez Kant de contrat originaire qui constituerait le fondement ou non de l'obligation d'obéir à un tel ordre.

Dans le domaine « juridico-politique », l'origine du pouvoir suprême est impénétrable, c'est-à-dire que « l'origine du pouvoir suprême est pour le peuple qui y est soumis insondable au point de vue pratique, autrement dit le sujet ne doit pas discuter concrètement cette origine comme étant celle d'un droit encore contestable quant à l'obéissance qu'il lui doit. En effet, comme pour que le peuple porte un jugement légalement valide sur le pouvoir suprême de l'État, il faut être regardé comme uni sous une volonté universellement législatrice(...) »⁴⁰⁴. Ce qui signifie que si l'origine du pouvoir est insondable, c'est parce qu'il nous est interdit de la supposer (l'origine) comme un fait. Étrangement, Kant défend cette position sans condition,

⁴⁰⁰ *Ibid.*, *Introduction à la doctrine du droit*, § E, AK VI232. Pl. p. 481.

⁴⁰¹ *Ibid.*, *Introduction à la doctrine du droit*, § E, AK VI232. Pl. p. 481.

⁴⁰² Cf. Luc Vincenti, « Philosophie des normes chez Kant », *Multitudes*, 2008/3 n°34, p. 206-241. DOI : 10.3917/mul.304.0206

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 206-241. DOI : 10.3917/mul.304.0206.

³⁸⁶ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, Remarque générale, § 49, AK VI 318. Pl. p. 584.

jusqu'à apparaître comme un « antirévolutionnaire » ! « Antirévolutionnaire » dans la mesure où, d'après lui, les sujets, même étant « opprimés » ou « violentés » doivent renoncer de se révolter pour obéir à l'ordre établi, c'est-à-dire au droit. Remarquons tout de même que, *le minimum requis* pour parler du droit sous la violence, réside seulement dans la possibilité de préserver la liberté sous la contrainte, à savoir, la liberté de penser et l'usage public de notre raison en tant qu'ils sont des conditions de la moralité.

De ce fait, c'est seulement au nom du droit, donc des normes juridiques que les sujets « abdiquent » devant la « tyrannie », voire, devant l'injustice dans la mesure où pour Kant le droit se justifie lui-même, avec l'avantage que seul l'État de droit garantit la paix, cette paix étant manifestement la fin du droit. Pour cette raison, les sujets ne doivent pas se « révolter ». Il exprime clairement cette position lorsqu'il parle du pouvoir qu'aurait le chef de l'État sur ses sujets, et ce dans la seconde section de son opuscule intitulé *Théorie et pratique*. Il note à propos que même si le pouvoir ou son agent, « le chef de l'Etat, ont violé même le contrat originaire et ont perdu, dans l'esprit des sujets, le droit d'être législateurs, en mandatant le gouvernement pour se conduire avec la dernière (tyranniquement), il ne reste pourtant aux sujets aucune de résistance, comme contre-violence »⁴⁰⁵. Dans le même sens, approfondissant cette affirmation kantienne, Luc Vincenti fait remarquer qu'« on ne peut dire plus clairement que l'obligation d'obéir aux lois civiles ne peut plus se fonder sur un contrat, puisqu'il nous faut quand même obéir si ce contrat est violé. Lorsque Kant fait appel à l'idée d'un contrat originaire, c'est pour régir l'administration de l'État, et non l'obéissance des sujets. En ce sens, Kant marque la fin du contractualisme, il est en cela plus moderne que son contemporain Fichte (...) »⁴⁰⁶.

N'y a-t-il pas lieu de déduire un *réalisme juridique*, dans la mesure où, nous le verrons, Kant privilégie la réalité juridique aux fins de gouverner l'État au détriment d'un contrat social tacite⁴⁰⁷ qui n'aurait pas d'impacts réels ou supposés sur l'administration d'un État civil ? Ce qui revient à dire que notre croyance au droit devrait nous amener nous, en tant que législateurs ou sujets de l'État civil, à faire comme si « son souverain veut ne pas

⁴⁰⁵ Kant, *Théorie et pratique*, II, AK VIII 299. Pl. p. 282.

⁴⁰⁶ Cf. Luc Vincenti, « Philosophie des normes chez Kant », *Multitudes*, 2008/3 n°34, p. 206-241. DOI : 10.3917/mul.304.0206.

⁴⁰⁷ Nous mentionnons ici le caractère aléatoire du contrat quant à l'application de celui-ci par les hommes, fussent-ils issus d'une même société.

commettre d'injustice envers lui »⁴⁰⁸. Cependant, nous savons sur quelle note se termine la seconde section de *Théorie et pratique*. Celle-ci rejetant l'idée selon laquelle le souverain traite exclusivement avec force et violence ses sujets au motif qu'ils seraient incapables de droit politique, comme ce *peuple de démons*, au motif qu'« (...) en raison de la dureté de leur cœur, incapables et indignes d'être traités selon cette idée, et qu'en conséquence c'est une force suprême procédant simplement d'après des règles de prudence qui peut et doit les maintenir dans l'ordre »⁴⁰⁹. Certes, en raison de leur appartenance au monde sensible, les sujets ne comprennent et n'appliquent pas toujours les principes juridiques, ce qui peut entraîner de la part du souverain l'usage de la force (sous la base du droit) pour instaurer l'ordre. En revanche, les sujets de leur côté ont le *droit* de se révolter seulement « à partir du moment où il n'est plus question du droit mais seulement de la force, il est permis aussi au peuple de faire l'essai de la sienne »⁴¹⁰, nuance Kant. Mais, il n'est nullement souhaité ici une telle escalade de violence d'autant plus que la nature humaine n'est pas si mauvaise dans la mesure où elle est capable de respecter le droit que lui recommande la voix de la raison.

Pour toutes ces raisons, Kant n'est donc pas « contractualiste », c'est-à-dire qu'il ne conçoit pas l'origine de l'État comme étant un contrat originaire passé entre les hommes, à travers lequel ceux-là acceptent de limiter leur liberté en échange des lois dans le but de garantir la perpétuation du pouvoir politique. En outre, il faut tout de même remarquer l'effort de réflexion menée par les philosophes « contractualistes », qu'il s'agisse de Rousseau, Hobbes ou Locke ou même Fichte, - effort qui consistait à combattre au moins trois conceptions du droit politique qui étaient jusqu'avant eux très répandues. A quelques nuances près, tous ou presque, défendaient l'idée du pacte social en vue de combattre, par exemple, des idées telles que – le pouvoir serait un fait manifestement arbitraire, sans droit et qui résulterait des coutumes, des cultures ou des circonstances historiques ; – ou encore que l'ordre social serait naturel comme c'était le cas chez Aristote où tout contrat suppose, avant tout, une convention entre les hommes. A cela s'ajoute aussi la conception d'un droit divin défendu par Bossuet, contre lequel d'ailleurs les philosophes contractualistes opposaient l'idée selon laquelle les fondements du pouvoir n'étaient pas en Dieu, mais exclusivement en l'homme. C'est contre de telles conceptions que se forge, entre autre, l'idée d'un Contrat

⁴⁰⁸ Kant, *Théorie et pratique*, II, AK VIII 304. Pl. p. 287.

⁴⁰⁹ Kant, *Théorie et pratique*, II, AK VIII 306. Pl. p. 291.

⁴¹⁰ *Ibid.*, II, AK VIII, 306. Pl. p. 291.

social garanti par la loi pour régir l'obéissance des sujets et non l'administration de l'État comme chez Kant.

Poursuivons avec Kant et avec l'idée du droit régissant l'administration de l'État plutôt que l'obéissance des sujets. Le lecteur kantien découvre le réalisme juridique et politique de Kant dont toute la nécessité et l'intérêt s'incarnent dans son idée « révolutionnaire »⁴¹¹ de République. Kant est révolutionnaire parce que l'idée République dépasse le simple cadre d'un procédé constitutionnel ou institutionnel en mettant l'accent sur la « manière » de gouverner l'État, une « manière » qui, mieux que d'autres, préserve la liberté sous forme de contrainte et dans le même temps favorise la réalisation de la moralité dans toute communauté. En effet, en son fondement, Kant suppose, et ce, relativement au droit, qu'« il faut qu'il y ait dans toute communauté une obéissance au mécanisme de la

⁴¹¹ Lors de nos nombreux échanges, Luc Vincenti a souvent évoqué l'idée que Kant était *vivement* « révolutionnaire », au sens où ce dernier défend avec force la *Constitution républicaine*. En nous penchant sur cette « conviction », et plus particulièrement, sur les textes de Kant qui en parlent, nous partageons cette vision singulière du problème : non seulement cette conception kantienne de l'administration d'un État par le droit est radicalement d'actualité (*la Constitution républicaine*), mais elle est exclusivement la vraie seule constitution en faveur de la Paix, de la liberté et de la moralité. En principe, la *Constitution républicaine*, en y regardant de près, pose ces valeurs en son fondement comme aucune autre ne l'avait fait auparavant. Kant est « révolutionnaire », non pas parce que en théorie la conception de la *Constitution républicaine* est la plus élaborée, ou purement idéale, mais sans doute, parce qu'elle est, en s'appliquant à nos États existants dans le monde, la seule constitution qui, lorsqu'elle est évidemment appliquée, exclut toute idée de guerre. Nous ajoutons à cela, le fait que le « réalisme juridique » chez Kant puise tout son sens dans le caractère « révolutionnaire » de la *Constitution républicaine*, et même contre une certaine idée de la démocratie chez Kant au sens où l'entend Luc Vincenti.

D'ailleurs, si nous observons bien les « révolutions » en cours aujourd'hui à travers différents pays du globe (en Afrique par exemple ou au Moyen Orient, - au regard des mouvements sociaux auxquels ont fait ou font face certains pays de ces parties du monde) nous laissons le soin aux lecteurs de tirer les enseignements. En l'absence de Constitution républicaine, nous vivons dans ces parties du monde (et surtout là où séviraient encore quelque dictature, l'arbitraire et l'absence total d'État de droit) une vague des contestations, source de violence et de guerres. Autrement dit, si Kant est « révolutionnaire » au sens où il défend avec vigueur la *Constitution républicaine*, c'est parce qu'il défend d'abord le droit, c'est-à-dire un droit universel dont on sait que ses effets préservent la paix, la paix étant, par la même occasion, la finalité du droit. Dès lors, quel humain souhaiterait vivre dans un État qui ne serait pas régi par le droit ? Lorsqu'on n'est pas dans un État de droit, on est, sans chercher loin, dans un État de nature (sauvage), cela signifie qu'on est dans un État, pour le dire gentiment, peu recommandable, c'est-à-dire très peu judiciarisé, donc un État qui n'est pas juridiquement autonome. Ici nous pouvons encore laisser aux lecteurs le soin d'imaginer toute la gamme des conséquences qui s'ensuivent. Le droit favorise la paix, et la paix la moralité. Sur le plan du cosmopolitisme, on peut déduire dès lors que le droit est la condition nécessaire à la paix internationale, si l'on considère avec Kant que le droit international (ou droit des gens) a une visée morale, c'est-à-dire, celle de faire en sorte que les États éduquent leurs citoyens à ne plus faire la guerre à d'autres États.

Enfin, dans l'expérience, la constitution républicaine est conforme à l'idée que la personne se fait des lois de sa liberté. Kant « révolutionnaire » relativement à l'idée de *Constitution républicaine*, voire également Luc Vincenti dans ses textes, plus précisément dans « *La philosophie kantienne des normes* » que nous avons mentionné plus haut.

constitution politique d'après des lois de contrainte, mais en même temps un *esprit de liberté* étant donné que chacun exige, en ce qui touche au devoir universel des hommes, d'être convaincu par la raison que cette contrainte est conforme au droit, afin de ne pas se trouver en contradiction avec soi-même »⁴¹².

Cela nous paraît manifestement révolutionnaire de la part de Kant de considérer (tout au moins de souhaiter) le droit comme régissant l'administration des pouvoirs politiques des communautés des personnes, plutôt que l'obéissance des sujets à un contrat originaire. Du point de vue de Kant, lorsqu'une communauté (un pays) est dotée d'une constitution politique régie par le droit, on peut supposer que dans une telle communauté, les citoyens peuvent prétendre à la liberté extérieure limitée par le droit, et par là, à la paix. Mieux, la constitution républicaine constitue d'après Kant, un des meilleurs systèmes politiques qui protège les citoyens contre les formes d'abus politiques, de despotisme et d'arbitraire. Nous allons le voir, la constitution républicaine est nécessaire à la coexistence pacifique (selon sa fin), source de paix, une paix que les citoyens eux-mêmes choisiraient au détriment de la guerre au regard des contraintes financières et matérielles, sans oublier les conséquences physiques et morales que pourraient entraîner celle-ci (la guerre). Ce qui fait que pour les citoyens, le choix de la paix, donc celui de raison sur la force est fait sans appel : la guerre est absurde et coûteuse. D'ailleurs, Kant dans la *Paix perpétuelle* repousse cette idée de guerre au nom de la constitution républicaine :

La constitution républicaine, outre la limpidité de son origine puisqu'elle est issue de la source pure qu'est la notion de droit, présente encore la perspective de la conséquence que nous désirons, à savoir la paix perpétuelle ; en voici la raison. – Si (et il ne peut être autrement dans cette constitution) l'assentiment des citoyens est exigée pour décider s'il y a ou non la guerre, il sera tout naturel que, du moment qu'il leur faudrait décider de supporter tous les maux de la guerre (tels que : combattre en personne, subvenir aux frais de la guerre avec leur avoir propre ; réparer péniblement les dévastations qu'elle entraîne après elle et, pour combler la mesure, se charger finalement du fardeau d'une dette qui remplira d'amertume la paix elle-même et qui ne pourra d'ailleurs jamais être acquittée à cause des guerres prochaines toujours nouvelles), ils réfléchiront murement avant d'entreprendre un jeu aussi pernicieux ; tandis qu'au contraire dans une constitution où le sujet n'est pas un citoyen, qui par conséquent n'est pas républicaine, la guerre est la chose du monde qui demande le moins de réflexion, parce que le souverain n'est pas membre, mais possesseur de l'État et que la guerre ne lui cause aucun dommage (...), et peut donc la décider pour des

⁴¹² Kant, *Théorie et Pratique*, II, Corollaire, III, AK VIII 305. Pl. p. 289.

causes futiles comme une sorte de partie de plaisir, et pour des raisons de convenance abandonner avec indifférence le soin de la justifier au corps diplomatique qui est toujours prêt à ce faire⁴¹³.

Il y a en faveur de cette paix, des conséquences manifestement révolutionnaires par rapport aux différentes formes possibles de pouvoir. On le sait, Kant insiste sur le fait que seule la constitution républicaine est capable de conduire le genre humain vers une paix perpétuelle. Il n'est pas utile d'insister sur le fait que Kant, entre autre forme de pouvoir, rejette d'emblée le despotisme, dans la mesure où, en celui-ci, pense-t-il, « les sujets demeureraient mineurs, avec une constitution supprimant toute liberté, les sujets ne possédant plus aucun droit »⁴¹⁴. Celui-ci est le pire des gouvernements. En revanche, ce que Kant nous dit au sujet de la démocratie peut paraître surprenant au regard de la *publicité* (au regard de l'importance) qu'on lui accorde de nos jours. Que faut-il entendre par grandes démocraties ou anciennes démocraties lorsqu'on se réfère à la conception kantienne de la démocratie⁴¹⁵ ?

Précisément, aujourd'hui l'expression « démocratie » désigne un régime représentatif. Ici, c'est autour de cette notion que nous cherchons à actualiser Kant pour en faciliter la compréhension. Ce qui veut dire que si Kant n'exclut pas l'élection des ou du représentant par le « peuple », il entend surtout par représentation, le fait que le Chef actuel de l'État soit ou se sente obligé envers le « souverain », c'est-à-dire le peuple, qu'il n'est pas : et c'est parce que les représentants ne sont pas le peuple que Kant défend la représentation (la République) contre la démocratie.

En effet, la démocratie de façon générale, désigne une forme de gouvernement dont le souverain légitime est le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens qui votent les lois et acceptent en même temps de s'y soumettre. On parle maintenant de démocratie directe ou représentative. Mais dans les faits, la démocratie suppose la voix de la majorité ou celle du plus grand nombre. Elle suppose également la liberté des individus et l'égalité de tous les citoyens et tous les droits qui s'y attachent (droit à la liberté d'opinion, d'expression, de libre

⁴¹³ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, premier article, 2S, AK. VIII 351. Vrin, p. 35.

⁴¹⁴ Kant, *Théorie et pratique*, II, III, AK VIII, 290-291. Pl. p. 271.

⁴¹⁵ Il faut noter que c'est de la démocratie grecque dont parlait Kant à cette époque et non pas comme nous la concevons maintenant. Elle signifiait, que c'est le peuple qui faisait les lois et les exécutait. C'est pour cette raison que Kant estimait, dans ce contexte, que la Monarchie constitutionnelle par exemple, était plus susceptible que l'Aristocratie de devenir républicaine. Ainsi, Kant préférait la Monarchie républicaine comme étant le meilleur régime politique (en référence à la constitution française de 1791), puisque qu'on retrouve dans une telle constitution civile « le pouvoir avec la liberté et la loi » d'après lui.

circulation...). C'est contre une telle forme de gouvernement que s'élève Kant en le considérant comme ne séparant pas les pouvoirs du peuple et ceux du Chef. En effet, d'après lui, la démocratie est la constitution politique où « tous ceux ensemble qui forment la société civile possèdent le pouvoir souverain »⁴¹⁶. Cela est insupportable du point de vue de Kant qui compare même la démocratie au despotisme « parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif où tous prononcent sur un seul et en tout cas contre un seul (celui-ci n'étant pas par la suite du même avis) ; tous décident par conséquent, qui ne sont pas pourtant tous ; ce qui met la volonté générale en contradiction avec elle-même ainsi qu'avec la liberté »⁴¹⁷. Au fond, l'argument de Kant consiste à faire valoir le fait que toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative est un informe, c'est-à-dire un vice de forme, dès lors « qu'on ne saurait trouver en une seule et même personne le législateur et, tout ensemble, l'exécuteur de sa volonté. Dans une constitution démocratique, un mode de gouvernement représentatif est impossible, « chacun y voulant être le maître » »⁴¹⁸.

Le fait que chacun veuille être maître dans un gouvernement démocratique, annihile le pouvoir de l'autorité qui doit normalement incarner la loi, tout en étant, comme nous le verrons, serviteur du peuple. L'efficacité et la dynamique d'un gouvernement représentatif passe par une séparation de pouvoir. Sur ce point, nous pensons qu'il faut conclure qu'en tout état de cause, la démocratie majoritaire absolue est susceptible de liberticide. En revanche, lorsqu'on considère la démocratie, non comme le règne de la majorité, mais du droit exercé temporairement par une majorité et nécessairement dans le respect des droits de la minorité, des libertés et des droits fondamentaux de l'homme, le tout, sous le contrôle d'institutions indépendantes et impartiales ; on retrouve, comme on le verra, la conception kantienne de l'État de droit. Démocratie, Republicanisme et État de droit se trouvent alors conciliés dans la philosophie juridique de Kant. Ainsi, nous comprendrons pourquoi Kant déduira que c'est ce système représentatif qui rend possible le *Republicanisme*, c'est-à-dire le gouvernement républicain.

⁴¹⁶ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, premier article, 2S, AK VIII 352. Vrin, p. 37.

⁴¹⁷ *Ibid.*, premier article, 2S, AK VIII 351-352. Vrin, p. 35-37.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 2S, AKVIII, 352. Vrin, p. 37.

Kant appelle le Republicanisme, « le principe politique qui admet la séparation du pouvoir exécutif (du gouvernement) et du pouvoir législatif »⁴¹⁹. Il s'oppose au despotisme et présuppose une forme de gouvernement représentatif. Un gouvernement représentatif, est un gouvernement qui a reçu mandat du peuple pour parler en son nom, et non pour parler à son nom propre et contre le peuple. Le Republicanisme de Kant est vivement *révolutionnaire* parce qu'il nous enseigne que si dans nos *États réels et imparfaits* nos chefs d'États agissaient, dans leur « manière » de gouverner *comme s'ils* étaient des serviteurs du peuple, nous connaîtrions, sans doute, plus de paix et de liberté et, par conséquent, nous serions des véritables États de droits aux lieux où les dictatures et les despotes règnent encore quelque part en maîtres et seigneurs des peuples. Les États de droit sont des États où le chef d'État ne fait que la volonté du peuple relativement au droit. L'exemple de Frédéric II qu'évoque Kant illustre ce propos.

En effet, toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative est proprement informe parce que le législateur peut être en une seule et même personne l'exécuter également de sa volonté (...) : et bien que les deux autres constitutions politiques soient toujours défectueuses en ce sens qu'elles permettent un pareil mode de gouvernement, il leur est cependant possible d'admettre un mode de gouvernement conforme à l'esprit d'un système représentatif; c'est ainsi que Frédéric II disait du moins qu'il n'était pas que le serviteur le plus haut placé de l'État ; mais c'est la chose au contraire impossible dans un régime démocratique parce que chacun veut y être le maître. - On peut donc dire par suite que plus le personnel de l'autorité gouvernementale est restreint (c'est-à-dire le nombre de gouvernants) et plus par contre la représentation est grande, plus la constitution s'accorde avec la possibilité du republicanisme (...)⁴²⁰.

Autrement dit, on peut déduire de ce qui précède que Kant voit dans le Republicanisme la seule constitution politique où le chef de l'État gouverne en serviteur de l'État, c'est-à-dire gouverne « comme si » le peuple réuni « avait pu prendre les mêmes décisions » que lui. En sa qualité de serviteur, il représente le peuple et parle en son nom. Préférer la République (au-delà du fait qu'elle est la seule à vouloir la paix) à la constitution démocratique, relève du fait qu'on retrouve également dans cette conception kantienne de la République, une forme de République véritablement démocratique en quelque sorte, au sens où le peuple se reconnaît dans la voix du chef. Mieux, le Republicanisme montre que la

⁴¹⁹ *Ibid.*, premier article, 2S, AKVIII 352. Vrin, p. 37.

⁴²⁰ *Ibid.*, premier article, 2S, AK VIII 352-353. Vrin, pp. 37-39.

République n'est pas qu'idéal ou théorique, mais qu'elle a un impact réel sur la vie du peuple puisqu'il est question, non pas de la « transformation de la structure de l'État », mais exclusivement, de « la manière de gouverner » l'État (dont le peuple a un mot à dire) par le droit en vue de la paix. Pour être plus clair, il est nécessaire de souligner que Kant « rejoint les aspects les plus modernes du positivisme juridique, et s'éloigne des questions proprement philosophiques de la vérité et du rapport à soi rencontrées dans le domaine moral »⁴²¹. Cela dit, cette posture du « positivisme juridique » est la preuve kantienne du réalisme juridique comme précédemment expliqué qui est pour nos États imparfaits le seul remède pour les guérir contre les guerres et la violence. L'action juridique n'est pas abstraite, elle est réelle parce qu'elle est toujours une action en faveur de la paix entre les humains et les États. Elle encadre et régule les rapports entre hommes dans le respect des normes. Elle est source de coexistence pacifique. Elle a, en plus, un impact sur le fonctionnement de nos institutions modernes, au sens où le droit détermine et limite le pouvoir de ceux qui les dirigent. Kant a vu que c'est dans une constitution républicaine que le droit a un effet réel, dans la mesure où l'obéissance au droit rend notre communauté plus vivable et plus pacifiée.

Il faut pour cela, retenir que l'obligation d'obéir au droit vise à préserver la paix, et cela est essentiel du point de vue de Kant, parce que la raison moralement pratique exprime son veto contre la guerre. Car l'État de droit, en visant la paix, vise la moralité parce que la paix est la condition qui favorise la morale, la guerre étant par ailleurs, « le plus grand obstacle à la moralité »⁴²². Ce qui s'explique encore de cette manière selon Luc Vincenti que :

La fin du droit - la paix -, n'est plus alors une question d'efficacité juridique ni d'utilité sociale, c'est une question d'éthique : la paix est une condition de la moralité, condition sans laquelle nous ne pouvons avoir d'intention morale car nous ne cherchons qu'à sauver notre vie. La paix, et donc l'obéissance au droit, est aussi par là condition du monde moral comme moralité réalisée, cette fin que les êtres sensibles ne peuvent pas ne pas envisager, parce qu'ils sont sensibles précisément, et que leurs efforts vertueux doivent être soutenus par l'espoir que les justes seront heureux⁴²³.

⁴²¹ Luc Vincenti, « Philosophie des normes chez Kant », *Multitudes*, 2008/3 n°34, *op. cit.*

⁴²² Kant, *Conflit des facultés*, 2^e section, §10, AK VII 94. Pl. p. 905.

⁴²³ Luc Vincenti, « Philosophie des normes chez Kant », *Multitudes*, 2008/3 n°34, *op. cit.*

En supposant que la paix soit une question éthique (ou morale), on voit clairement le lien qui existe entre la fin du droit et le devoir. Autrement dit, vouloir la paix est un devoir pour le genre humain. Cela relève du devoir, étant donné que le devoir fait d'une action un devoir et de ce devoir, en même temps, un mobile exclusivement en temps de paix et non en temps de trouble. En temps de guerre, c'est d'abord l'instinct de survie qui prédomine chez l'homme, la vigilance de la raison chute dans les actes spontanés. Ici, l'homme n'est plus préoccupé à faire attention à la loi de la raison ; ce à quoi il pense d'abord en temps de guerre, c'est à la prudence, de sorte à se protéger de tout danger, donc de se défendre contre toute agression pour ne pas mourir. La guerre divise les hommes, et on fait « comme si » la vie passait avant tout, parce que c'est aussi un devoir pour tout homme de vouloir vivre comme veiller à sa santé. Durant la guerre, le sentiment moral est éclipsé par les inclinations égoïstes des hommes qui s'affrontent au gré des intérêts que chaque partie veut absolument défendre. Il vaut mieux donc, pour le genre humain, suivant Kant, une constitution républicaine plutôt qu'une autre, parce que seule elle peut choisir comme fin la paix en contribuant à l'émergence de la moralité, tout en favorisant également l'exercice de la raison. Que chaque État soit républicain, parce que si un État ne l'est pas, c'est qu'il est despotique et les citoyens n'auront aucun mot à dire en cas de décision de guerre. L'État républicain, lui au moins, garantit que les colégislateurs diront chacun un mot, si ce n'est qu'ils prendront tous la décision de la faire ou pas. C'est ce qui devrait normalement se passer dans toute société politique.

6.1.3 Kant et l'invention de l'État de droit

Comme nous venons de le voir, c'est en recherchant le critère du républicanisme qu'on finit par trouver que l'État de droit prend sa source non pas dans la forme du gouvernement mais dans le mode de l'exercice du pouvoir. A partir du mode de l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire la « manière » de gouverner qui donne à un gouvernement un caractère soit républicain, soit despotique. Les références sont abondantes dans la seconde section de *Projet de paix perpétuelle*. Ce qui revient à dire que le républicanisme dans la pensée kantienne n'est pas synonyme d'un régime politique, mais présuppose au contraire une « manière » d'exercer le pouvoir se caractérisant avant tout par la séparation de pouvoirs entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. De la sorte, « le principe de la séparation de pouvoir exécutif (du

gouvernement) et du pouvoir législatif, il s'oppose au despotisme et implique une forme de gouvernement représentative »⁴²⁴. Ce qui est important selon Kant, ce n'est non pas qui gouverne, mais comment on gouverne. Précisément, écrit Kant, « sans comparaison possible, c'est le mode de gouvernement qui importe au peuple, bien plus que la forme de l'État »⁴²⁵. En effet, Nous avons précédemment montré que le républicanisme est le meilleur de système politique d'après Kant, que les gouvernants ou le gouvernant laissent un espace de liberté aux citoyens. Autrement dit, le gouvernant agit comme s'il le faisait (comme s'il était le serviteur du peuple) au nom du peuple.

Pouvoir et droit sont du point de vue de Kant inséparables dans l'esprit de la constitution républicaine. Au fond, il s'agit de voir que dans le républicanisme, celui qui détient le pouvoir s'« astreint » à respecter le droit ou les normes qui régissent l'exercice dudit pouvoir. C'est là où, selon nous, le républicanisme est le système qui a inventé ce que les juristes et les libéraux du XIX^e siècle ont appelé l'État de droit. Dans un État de droit, le chef de l'Etat n'agit pas en despote parce qu'il n'exécute pas de façon arbitraire les lois qu'il a lui-même promulguées. Le républicanisme assure que le chef de l'État n'est pas le législateur suprême et, même s'il assure les fonctions de législateur, s'est au nom de la volonté générale qu'il les assume, puisque « la volonté générale s'exprime dans le Droit, qui pour cette raison ne peut-être qu'unique »⁴²⁶. Ce qui revient à dire, toujours selon Kant qu' « (...) il n'y a pas d'autre volonté possible que celle du peuple tout entier (...) : car il n'y a qu'envers soi-même que personne ne peut commettre d'injuste. Mais si c'est un autre que soi, la simple volonté de quelqu'un de différent de soi ne peut rien décider à son sujet qui pourrait ne pas être injuste ; sa loi exigerait donc encore une autre loi qui limitât sa législation ; aucune législation particulière ne peut donc être législatrice pour une communauté »⁴²⁷. Ces propos ne justifient-ils pas manifestement que l'État républicain est en principe un État de droit, c'est-à-dire un État fondé en droit et administré selon le droit ?

Le droit brime toute volonté particulière pouvant déboucher sur le despotisme. Il favorise davantage l'expression de la volonté générale, donc celle de la volonté de tous. Il œuvre pour une humanité plus forte et pacifiée. Le Républicanisme, au-delà des croyances de chaque peuple, met l'accent sur la « manière » de gouverner. C'est de la sorte qu'on peut

⁴²⁴ Cf., Kant, *Projet de Paix perpétuelle*, 2 Section, AK VIII 352-353.

⁴²⁵ *Ibid.*, 2 Section, AK VIII 353. Vrin. p. 39.

⁴²⁶ Kant, *Théorie et pratique*, II, III, AK VIII 292. Pl. p. 272.

⁴²⁷ *Ibid.*, II, III, AK VIII 295. Pl. p. 276.

consolider (par des lois juridiques) nos institutions modernes. Le Republicanisme donc, ne cherche point à faire des chefs d'États des hommes forts (donc en faire des despotes), mais cherche à rendre nos institutions plus fortes que ceux qui les dirigent. Voilà qui faciliterait la longue marche vers la paix perpétuelle dont on sait les conditions maintenant. De toutes les manières, le républicanisme offre manifestement avec le droit un éventail de compatibilité qu'aucun autre système ne peut offrir à nos exigences contemporaines qui luttent contre les « croyances dogmatiques » qui portent souvent atteinte à l'État de droit, sans lequel les droits humains se trouvent dans la plus part du temps bafoués.

6.2 Des principes de la constitution républicaine vers les droits de l'homme

Il y a un rapport bien étroit entre la pensée kantienne et l'histoire des droits de l'homme. En effet, Kant a sans doute perçu la Révolution française comme une révolution des droits de l'homme⁴²⁸. L'objet de cette section sera de voir comment dans la philosophie kantienne, on peut déduire les droits de l'homme à partir des principes de la constitution républicaine qui s'imposent d'ailleurs comme tels. Cela se justifie par la façon dont Kant va faire un commentaire philosophique de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Nous commencerons d'abord par énumérer un à un de ces principes (la liberté, la légalité, l'indépendance) avant de dégager ensuite leur rapport aux droits de l'homme.

La liberté

Le principe de la liberté est le premier. Il a, selon Kant, une priorité logique sur les autres principes dans la mesure où il s'applique non pas au citoyen mais à l'homme. La différence qu'établit Kant entre le citoyen et l'homme est très édifiante pour comprendre ce pourquoi il porte la priorité logique sur l'homme et non pas sur le citoyen. En effet, le mot citoyen, c'est-à-dire *Staatsbürger* qui signifie littéralement « bourgeois de l'Etat » en allemand, et non pas *Stadtbürger* qui lui, au contraire, veut dire bourgeois ou « bourgeois de la ville », a une signification politique au sens du terme. Ce qui revient à dire, que si Kant établit une

⁴²⁸ Nous ne ferons pas l'énumération des droits contenus dans « la déclaration universelle des droits de l'homme » mais, nous pouvons montrer en quoi le commentaire philosophique qu'en fait Kant tout en justifiant par là l'intérêt même d'une à la constitution républicaine.

différence entre le citoyen et l'homme, c'est pour souligner le fait que la qualité de citoyen consiste « à pouvoir être redevable de son existence et de sa conservation, non pas à l'arbitre d'un autre dans le peuple mais à ses propres droits et à ses propres forces en tant que membre de la république »⁴²⁹, c'est-à-dire en tant que membre d'une société politique.

Dès lors, on peut distinguer l'homme du citoyen. L'homme en tant qu'être biologique a une signification pré-politique, d'autant plus que ce n'est pas l'existence de la République qui rend les hommes libres (même si dans tous les cas il faut qu'ils vivent dans une telle société en vue de rendre effective cette liberté). Le fondement de la liberté est pré-politique, et c'est l'homme qui est exclusivement le sujet de cette liberté. Pour cette raison, la liberté est l'unique droit appartenant à l'homme. Voilà pourquoi dans *Théorie et pratique*, Kant se refuse à l'idée qu'il appartiendrait au gouvernement de faire le bonheur du peuple, ou de rendre chacun de ses membres heureux. C'est d'après lui du despotisme comme il le signifie dans ce passage :

Un gouvernement qui serait institué sur le principe du bon vouloir à l'égard du peuple, comme celui d'un père avec ses enfants, c'est-à-dire un gouvernement paternel, dans lequel donc les sujets sont contraints, comme des enfants mineurs qui ne peuvent pas distinguer ce qui est pour eux véritablement utile ou pernicieux, de se comporter de façon simplement passive, pour attendre uniquement du jugement du chef de l'Etat la façon dont ils doivent être heureux, et uniquement de sa bonté que celui-ci aussi le veuille ; un tel gouvernement constitue le plus grand despotisme convenable⁴³⁰.

Evidemment pour Kant, considérer que c'est le gouvernement qui doit faire le bonheur du peuple c'est, d'après lui, traiter les hommes comme des « mineurs », c'est-à-dire comme des individus qui ne sont ni libres ni capables de se servir de leur propre entendement. Notre philosophe vise ici à ruiner les idées des monarchies absolutistes de l'époque qui croyaient que c'est au gouvernement de décider du bonheur d'un peuple. Kant s'insurge contre une telle perception des choses et oppose à cela, la liberté de chaque homme, sinon le droit de chacun de chercher le bonheur dans la voie qu'il juge bonne ou meilleure. Voilà une attitude qui rend à l'homme son droit à la liberté en tant qu'homme dont la formule kantienne ci-dessous fait bien l'écho :

⁴²⁹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, § 46, AK VI 314. Pl. p. 579.

⁴³⁰ *Idem*, 2^e section, AK VIII 290-291. Pl. p. 271.

La liberté en tant qu'homme, dont j'exprime le principe pour la constitution d'une communauté dans la formule : personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (comme il se présente le bien-être d'un autre homme), mais chacun a le droit de chercher son bonheur suivant le chemin qui lui paraît personnellement être le bon, si seulement il ne nuit pas à la liberté d'un autre à poursuivre une fin semblable, alors que cette liberté peut coexister avec la liberté de tous d'après une loi générale possible⁴³¹.

Un tel constat montre que la liberté étant le propre de chaque homme, il appartient alors à chaque individu d'assumer toutes les conséquences de la voie que lui indique sa raison dans le but de rechercher son bonheur : c'est la liberté politique, au sens où chacun doit chercher son salut selon ses conceptions de sorte qu'il ne soit pas utilisé comme un moyen. C'est comme si il y avait dans l'esprit de Kant un certain « libéralisme politique ». Bref, la liberté constitue le socle de départ des droits humains. Dire que la liberté est le véritable droit de l'homme, c'est supposer que la liberté n'est pas un droit politique, mais un droit humain correspondant à l'essence rationnelle de l'homme. La liberté est un des seuls droits de l'homme qu'aucun despote ou dictateur ne peut prendre en otage dans la mesure où il est inné en chaque homme. D'ailleurs, c'est ce droit et l'égalité (en tant que droit) qui sont reconnus en premier à l'homme dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en son article premier⁴³². La liberté est donc le seul véritable droit de l'homme, dont on peut dire par extension, qu'il est le seul droit de l'homme pouvant lui permettre de développer toutes ses dispositions naturelles.

En plus, si la liberté est un droit de l'homme et non pas un droit du citoyen, c'est parce que le citoyen n'a que des droits purement politiques, c'est-à-dire au sein de la société civile. On songe par exemple au double sens (citoyen actif et citoyen passif) que Kant donne au statut de citoyen. Toute chose qui peut paraître polémique de nos jours lorsqu'il affirme, par exemple, que le droit de vote est le droit qui distingue les citoyens entre eux et selon leur capacité⁴³³. Le mot capacité en dit long. Il suppose que pour avoir le droit de vote le citoyen

⁴³¹ Kant, *Théorie et pratique*, 2^e section, AK VIII 290. Pl. p.271.

⁴³² « 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 », Cf., Déclaration universelle des droits de l'homme, en son Article premier.

⁴³³ « Seule la capacité de vote constitue la qualité de citoyens, mais elle présuppose l'indépendance au sein du peuple de celui qui ne veut pas être une simple partie de la chose publique, mais qui veut également en être membre, c'est-à-dire partie agissant de son propre chef en communauté avec les autres. Cette dernière qualité

doit avoir un minimum de culture, c'est-à-dire savoir au moins lire, écrire et avoir aussi la capacité de pouvoir s'informer et avoir des ressources économiques suffisantes en vue de son indépendance. Bien entendu, celui qui ne savait pas lire ne pouvait pas prétendre au droit de vote. Ce qui aujourd'hui est totalement scandaleux, mais heureusement cela est derrière nous, puisqu'une telle considération opposerait aujourd'hui les citoyens entre eux et créerait des citoyens de « première et de seconde zone » ou des « simples consorts de l'Etat »⁴³⁴, comme le note Kant lui-même.

En revanche, on ne manquera pas de relever la modernité kantienne dans ce débat qui consiste à dire que tous les citoyens doivent de la même manière, sans aucune différence, bénéficier de la même protection de la loi dans un État républicain : « ceux qui ne sont pas aptes à ce droit sont cependant, en tant que membres de la communauté, soumis au respect de ces lois, et ils ont par là une part à la protection qu'elles assurent ; seulement ce n'est pas en tant que *citoyens* mais en tant que protégés »⁴³⁵. En d'autres termes, il dépasse le stade de la citoyenneté active et de la citoyenneté passive en postulant qu'« il n'en reste pas moins que quelque espèce que puisse être les lois positives votées, elles ne sauraient pourtant aller contre les lois naturelles de la liberté et de légalité à elle adéquate, qui dans un peuple sont l'apanage de tous et consistent pour eux à pouvoir travailler à s'élever de cet état passif à l'état actif »⁴³⁶.

Mais, cela n'empêche pas que la liberté du citoyen soit limitée par les lois instituées par la société politique, de telle sorte que la liberté de chacun soit compatible avec celle d'autrui. C'est dans ce rapport que se comprend le dévouement du citoyen envers son pays qu'il reconnaît comme sa patrie pour laquelle il est prêt à se sacrifier pour sauver et transmettre son héritage. Or, cela n'est possible que dans un gouvernement patriotique et non dans un gouvernement paternel, dans la mesure où Kant affirme que :

Ce n'est pas un gouvernement paternel mais un gouvernement patriotique que celui qui seul peut être conçu pour des hommes qui sont capables de droit, et être en même temps en relation avec le bon vouloir du souverain. La façon de penser est en effet patriotique quand chacun dans l'État (y compris le chef) considère la communauté comme le sein maternel ou le pays comme le sol paternel dont et où lui-même est né, et qu'il doit aussi transmettre

rend toutefois nécessaire la distinction entre citoyen actif et citoyen passif... », Cf. Kant, in *Métaphysique des mœurs*, I Doctrine du droit, § 46, Remarque, AK VI 314. Pl. p. 579.

⁴³⁴ *Ibid.*, I Doctrine du droit, § 46, Remarque, AK VI 315. Pl. p. 580.

⁴³⁵ Kant, *Théorie et pratique*, 2^e section, AK VIII 294. Pl. p. 276.

⁴³⁶ Kant *Métaphysique des mœurs*, I Doctrine du droit, § 46, Remarque, AK VI 315. Pl. p. 580.

comme un gage précieux, dans le seul but d'en protéger les droits par des lois de la volonté commune, mais ne se croit autorisé à l'asservir à son arbitre pur et simple⁴³⁷.

Indépendamment de la liberté politique, nous pouvons également mentionner la liberté de penser que Kant considère toutefois comme un droit fondamental de l'homme. Selon Kant, celle-ci joue un rôle important dans ce débat.

La liberté de penser

La liberté de penser et d'exprimer publiquement ses pensées est envisagée comme « l'exercice d'une influence », c'est-à-dire la seule « arme de défense » dont dispose l'homme face au despotisme et à toute oppression. Le texte de Kant, que nous citons ci-dessous, est suffisamment édifiant à propos. On y apprend notamment que la liberté de penser s'oppose précisément à trois choses.

À la liberté de penser, s'oppose en premier lieu la contrainte civile. On dit bien que la liberté de parler ou d'écrire peut assurément nous être enlevée par une autorité supérieure, mais non point la liberté de penser. (...) On peut donc dire que cette autorité extérieure qui arrache aux hommes la liberté de faire part publiquement, chacun, de ses pensées, leur arrache en même temps la liberté de penser, le seul joyau qui nous reste encore dans la multitude des fardeaux de la vie civile et qui, seul, peut nous aider encore à trouver un remède à tous les maux de cette condition. En deuxième lieu, on prend la liberté de penser au sens où elle s'oppose à la contrainte sur les consciences, où, en dehors de toute pression extérieure, des membres de la cité s'érigent dans les choses de la religion en tuteurs des autres, et, remplaçant les arguments par des formules de pitié imposées et assorties de la crainte pitoyable du danger d'une exploration personnelle, excellent à bannir, au moyen de l'emprunte précoce infligée aux âmes, tout examen par la raison. En troisième lieu, la liberté de penser signifie aussi la soumission de la raison aux seules lois qu'elle se donne à elle-même ; et son contraire est la maxime d'un usage anarchique de la raison⁴³⁸.

Par déduction, cela n'est pas loin de la liberté intérieure exigeant que l'homme soit maître de soi, de sorte qu'il dompte ses désirs et ses penchants. Dans tous les cas, il ressort de tout ce qui précède que la liberté de penser est au dessus de toutes les libertés politiques et civiles

⁴³⁷ Kant, *Théorie et pratique*, 2^e section, AK VIII 291. Pl. pp. 271-272.

⁴³⁸ Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, AK VIII 144-145. Pl. p. 542-543.

d'un homme et constitue la clé de voûte des droits de l'homme. Elle est le mode d'existence de la liberté sous l'obéissance civile et le moyen d'orienter le politique vers la moralité. Sans elle, aucune autre liberté n'est possible. Souvenons-nous que lorsque cette liberté de pensée est brimée, la moralité n'est plus possible, car, rien ne peut porter atteinte à un esprit conscient de cette liberté, sauf ce qui la lui ravit. C'est pour la défendre que nous devons nous révolter. La liberté de penser est un droit égal à tous les hommes.

La liberté de penser est aussi une dimension de la philosophie politique de Kant. En effet, en rapport à son existence effective, la liberté de penser suppose l'usage public de la raison défendu dès 1784 dans l'opuscule « *Qu'est-ce que les Lumières ?* ». C'est parce qu'il ne va pas de soi de maintenir côte à côte l'obéissance et la liberté, par exemple, la liberté de commerce que la liberté de penser se justifie comme l'usage public de la raison. Comment assurer alors l'usage public de cette raison ? Pour Kant, il apparaît clairement avec la liberté de penser que l'audace de savoir peut s'exercer en public. Relativement au contexte de l'époque, nous pouvons supposer que Kant ait voulu, en quelque manière, suggérer un contrat à Frédéric II contre le despotisme. L'usage public de la raison, c'est-à-dire l'usage libre et autonome de la raison, apparaît pour Kant la meilleure garantie de l'obéissance, pourvu que le principe politique auquel le peuple doit obéir soit conforme à la raison pratique. Ce n'est qu'ainsi que les Lumières (le savoir) se répandent et sortent les hommes de leur minorité tout en découvrant leur liberté. Il faut d'abord supposer la liberté de penser pour espérer faire connaître les Lumières à un grand nombre des personnes. C'est pourquoi le despote (donc le chef de l'État) doit favoriser la liberté de penser. Cela veut dire, affirme Kant, que pour répandre ces Lumières :

Il n'est rien requis d'autre que la liberté ; et à vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines. Mais voilà que j'entends crier de tous côtés : « Ne raisonnez pas ! » L'officier dit : « Ne raisonnez pas, faites vos exercices ! » Le percepteur : « Ne raisonnez pas, payez ! » Le prêtre : « Ne raisonnez pas, croyez ! » (Il n'y a qu'un seul maître au monde qui dise : Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez ; mais obéissez ! ».) Dans tous ces cas, il y a limitation de la liberté. Or quelle limitation fait obstacle aux lumières ? Quelle autre ne le fait pas, mais les favorises peut-être même ? – Je réponds : l'usage public de notre raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les

lumières parmi les hommes ; mais son usage privé peut souvent être étroitement limité, sans pour autant empêcher sensiblement le progrès des lumières⁴³⁹.

Nous pouvons déduire, que ne pas limiter l'usage public de la liberté c'est pour le chef de l'État favoriser sans nécessairement le savoir l'émergence de la moralité, donc de la paix. Autrement dit, ne pas limiter la liberté de penser, c'est permettre l'instruction, l'émancipation des personnes, et avec pour conséquence le recul de la violence dans la mesure où l'usage public de la liberté favorise l'émergence de la moralité. C'est par l'usage public de sa liberté que l'on parvient à éclairer le peuple, précisément, le public apprenant. Kant insiste qu'on entend « par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme savant devant l'ensemble du public qui lit »⁴⁴⁰. L'usage public de la raison a pour cela un primat sur l'usage privé de cette dernière : un usage privé, écrit-il, est « celui qu'on a le droit de faire de sa raison dans tel ou tel poste civil, ou fonction qui nous est confié »⁴⁴¹. Voilà pourquoi l'usage public de notre raison à une dimension politique, dans la mesure où il est la condition de possibilité d'une paix durable. Un chef d'Etat favorable à la liberté de penser, montre non seulement qu'il n'est pas un « despote », qu'il n'est pas enclin à la censure, à la répression politique ; mais qu'il est ouvert au dialogue, à la critique, et donc porté par un désir d'accompagner les mutations de la société en favorisant l'usage public de la raison.

Le chef de l'Etat n'a donc rien à craindre de l'usage public de la raison de ses sujets. Ainsi par exemple, les sujets pourront émettre leurs avis ou critiques par rapport aux lois qui sont promulguées à fin de les amender, de les perfectionner. Ce qui veut dire du point de vue de Kant, que « la pensée d'un chef d'État qui favorise les lumières va encore plus loin et reconnaît que, même du point de vue de la législation, il n'y a pas de danger à autoriser ses sujets à faire un usage public de leur propre raison, et à exposer publiquement devant le monde leurs réflexions sur une meilleure rédaction du texte législatif, même si elle s'accompagne d'une franche critique de la législation déjà promulguée »⁴⁴². Kant suppose que la liberté de penser change nécessairement la mentalité du peuple, passant de « l'immoralité » à la moralité, de même qu'elle contraint le politique lui-même à s'orienter vers cette moralité. Mieux, selon Kant, « l'inclination et la vocation pour la pensée libre, cette tendance influe en retour, progressivement, sur la mentalité du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à agir

⁴³⁹ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, AK VIII 36-37. Pl. p. 211.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, AK VIII 37. Pl. p. 211.

⁴⁴¹ *Ibid.*, AK VIII 37. Pl. p. 211.

⁴⁴² *Ibid.*, AK VIII 41. Pl. p. 216.

librement) et, finalement, sur les principes même du gouvernement, lequel juge profitable pour lui-même de traiter l'homme, qui est dès lors plus qu'une machine, conformément à sa dignité »⁴⁴³. Manifestement, la liberté de penser est ici, d'après Kant, porteuse des principes tels que l'autonomie et la dignité des personnes, principes, nous le savons, très chers à Kant. Car, par la liberté de penser, le genre humain peut espérer sans doute le rejet du despotisme, de l'oppression cupide et autoritaire, mais surtout une vraie réforme de la manière de penser⁴⁴⁴. La manière de penser ici, comme l'affirme Kant, consiste en des « maximes qui confèrent à ce qui est d'ordre intellectuel et aux idées de la raison une supériorité par rapport à la sensibilité »⁴⁴⁵.

L'égalité politico-juridique

Se penchant sur les plaintes de Rousseau au sujet de l'inégalité du « droit humain universel », Kant veut l'examiner sur deux aspects : aspect politique et l'aspect juridique. Mais ces aspects ne vont pas sans exception. Commençons par le cas d'exception avant d'en venir aux deux angles. Le principe d'égalité s'applique à tous les sujets, sauf à un seul. Il s'agit systématiquement du prince ou du chef de l'État parce qu'il doit exercer une contrainte (liée à faire respecter le droit) sans pour autant être lui-même contraint : « (...) chaque membre de la communauté a vis-à-vis de chaque autre membre, des droits de contraintes dont le seul chef est exempt (pour cette raison qu'il n'est pas un membre de cette communauté mais celui qui l'a créée ou celui qui la maintient) ; lui seul a le pouvoir de contraindre sans être lui-même soumis à une loi de contrainte »⁴⁴⁶. Hormis cette exception dont jouit le chef de l'État, il existe en revanche une égalité universelle et juridique de tous les hommes, laquelle transcende toutes les considérations politiques, religieuses ou culturelles. L'égalité est de ce fait une égalité strictement juridique. Kant le montre dans le texte ci-dessous :

Car étant donné que tout droit consiste dans la limitation de la liberté de tout autre à la condition qu'elle puisse coexister avec la mienne d'après une loi générale, et que le droit

⁴⁴³ *Ibid.*, AK VIII 41. Pl. p. 217.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, AK VIII 36. Pl. p. 211.

⁴⁴⁵ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 29, AK V 274. Pl. p. 1047.

⁴⁴⁶ Kant, *Théorie et pratique*, 2^e section, AK VIII 291. Pl. p. 271.

publique est simplement l'état de législation réelle (...). Le droit inné de chacun dans cet Etat (c'est-à-dire devant tout acte juridique de sa part) est donc absolument égal en ce qui concerne le pouvoir de contraindre tout autre à rester toujours dans les limites de l'accord de l'usage de sa liberté avec la mienne⁴⁴⁷.

On retiendra, à la suite de ce qui vient d'être exposé que quant aux inégalités entre les hommes, qu'elles soient physiques, économique ou sociales, elles sont la conséquence du premier droit de l'homme, c'est-à-dire la liberté pour tout homme de chercher le bonheur par ses propres moyens. On conclura dès lors, que l'égalité suppose seulement que les hommes ont entre eux un pouvoir de contrainte juridique réciproque. C'est ce que Kant appelle l'égalité générale, c'est-à-dire celle qui concerne seulement la « forme de la législation » et non pas, comme il le rappelle, celle qui concerne la matière ou l'objet dont on a un droit. En d'autres termes, tous les sujets sont égaux en droit même quand il existe des inégalités de toute sorte entre eux. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Kant lorsqu'il écrit que « cette égalité générale des hommes dans un État, en tant que sujets de celui-ci, coexiste parfaitement avec la plus grande inégalité dans l'importance et le degré de ce qu'ils possèdent, qu'il s'agisse d'une supériorité corporelle ou intellectuelle sur les autres ou de biens matériels en dehors d'eux et de droits en général que certains ont éventuellement sur d'autres »⁴⁴⁸.

Dès lors, nous pouvons de façon certaine, déduire que l'égalité suppose, dans un État de droit, qu'il ne peut y avoir des privilèges accordés à une communauté plutôt qu'à une autre. L'égalité comme principe, c'est-à-dire comme droit, met au contraire tous les sujets sur le même piédestal, de telle sorte que tout le monde ait, en tant qu'appartenant à la même communauté, les mêmes chances et les mêmes avantages dans les mêmes conditions. Quitte à chacun de développer librement ses dispositions et ses talents. C'est ainsi que nous le rappelle Kant : « tout membre de cette communauté doit pouvoir atteindre tout niveau de situation auquel son talent, son activité et sa chance peuvent le conduire ; et il ne faut pas que ses co-sujets, grâce à une prérogative héréditaire (...), lui barrent la route pour le maintenir éternellement, lui et ses descendants, en dessous de cette situation »⁴⁴⁹. A côté de la liberté, l'égalité est un droit cher à tout homme dans la mesure où il garantit juridiquement l'humanité en l'homme, veillant ainsi à ce qu'aucun homme ne soit utilisé comme moyen par un autre (co-sujet) et aussi à la dignité de chacun, sauf par sa propre faute. Ce qui amène l'auteur de

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 2^e section, AK VIII, 292-293. Pl. p. 273-274.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 2^e section, AK VIII 291-292. Pl. p. 272.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 2^e section, AK VIII 292. Pl. 273.

Théorie et pratique à supposer qu' « aucun homme vivant dans l'état juridique d'une communauté ne peut non plus déchoir de cette égalité autrement que par son propre crime mais jamais par un contrat ou par une violence de guerre, car il ne peut pas cesser, par un acte juridique (...) d'être propriétaire de sa propre personne, et entrer dans la classe des animaux domestiques que l'on utilise à tout ce que l'on veut et qu'on conserve en outre dans cet état sans leur consentement aussi longtemps qu'on le veut »⁴⁵⁰. On retient que l'égalité est un principe juridique qui donne à tous les membres libres d'une même communauté les mêmes droits et que personne n'a aucun avantage s'agissant de ce qui relève du droit. Elle prédispose l'homme à l'indépendance.

L'indépendance

Le principe de l'indépendance est le troisième droit de l'homme qui découle directement des deux premiers. Kant déduit à cette époque qu'est indépendant, tout homme qui est juridiquement et économiquement indépendant, parce que c'est cette double indépendance qui garantit, en quelque sorte, la capacité d'un homme à être libre dans ses jugements. Par exemple, un domestique ou un esclave ne peuvent pas être indépendants ni avoir le droit de vote, puisqu'étant sous la dépendance financière de leur maître. Celui qui n'est pas indépendant, n'a cependant pas de droit de vote, même s'il est colégislateur. De la sorte, « Celui donc qui dispose du droit de vote dans cette législation s'appelle un citoyen (c'est-à-dire citoyen d'un État et non d'une ville = bourgeois) »⁴⁵¹, au sens où le vote est exigé si et seulement si les conditions de liberté et d'égalité sont réunies⁴⁵². Nous sommes ici en présence de la distinction - citoyen actif-passif - dont nous avons fait mention plus haut. Néanmoins cette distinction n'est que politique. Elle ne suppose pas une inégalité entre les hommes, au contraire. Elle ne porte non plus atteinte aux droits fondamentaux de l'homme. Finalement, cette distinction n'est pas davantage un obstacle à la paix.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 2^e section, AK VIII 294. Pl. 274-275.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 2^e section, AK VIII 295. Pl. p. 276.

⁴⁵² *Ibid.*, 2^e section, AK VIII 295. Pl. p. 276.

6.3 Vers la paix perpétuelle

Comme néanmoins la raison du haut du trône de la Puissance moralement législative suprême condamne absolument la guerre comme voie de droit et qu'elle fait par contre un devoir immédiat de l'état de paix, état qui ne peut toutefois être institué ni garanti sans une convention mutuelle des peuples, il doit nécessairement se trouver une alliance d'une espèce particulière, qui peut s'appeler l'alliance de la paix (foedus pacificum) ; elle différerait du traité de paix (pactum pacis) en ce que celui-ci veut simplement terminer une guerre, tandis que l'alliance de la paix prétend terminer pour toujours toutes les guerres. Elle ne se propose pas d'acquérir quelque puissance politique, mais uniquement de conserver et de garantir la liberté d'un État pour lui-même et d'autres États alliés en même temps⁴⁵³.

Comment peut-on éviter les guerres entre les États, et instaurer un climat de paix perpétuelle ? La question de la paix perpétuelle dans la philosophie politique de Kant propose la direction vers laquelle doit se diriger le genre humain, si elle veut mettre un terme aux guerres et à la violence. Hélas, le constat est que, de nos jours, les États ont toujours recours à la force et l'affrontement armé comme moyens de régler les litiges. Est-ce que cela signifie que Kant est un rêveur en défendant l'idée d'une paix perpétuelle et par conséquent celle d'une fédération des nations ? Non. D'abord, parce que Kant est avant tout un philosophe normatif, au sens où, il s'agit pour lui d'instituer une norme à partir de laquelle les hommes en général et en particulier les chefs d'État, doivent se soumettre pour diriger leurs États, ou s'ils veulent engager des hostilités contre d'autres États, afin d'éviter que, pour des raisons fantaisistes ou arbitraires (comme par exemples les guerres de succession pour ne citer que celles-ci), un gouvernement (despotique) engage l'État dans un quelconque conflit. C'est l'immense héritage que Kant nous a légué pour penser la guerre comme quelque chose qui ne devrait pas normalement arriver dans la communauté des personnes. Autrement dit, il s'agit pour Kant, de penser un cadre juridique à base duquel les Chefs d'État, s'ils ne le respectent pas, les peuples doivent pouvoir critiquer et évaluer leurs actions. En appelant les hommes en général, et les chefs d'État à se soumettre aux lois, Kant les invite donc à rendre des comptes à chaque fois qu'ils devaient agir puisque c'est la loi qui l'y oblige (même si à cette époque cela n'était pas du tout évident).

⁴⁵³ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, AK VIII 356. Vrin, pp. 47-49.

Ensuite, Kant n'est pas un rêveur - au sens où il est réaliste, eu égard à la note d'humour qui emprunte au texte le titre de l'ouvrage lui-même⁴⁵⁴. Cependant, Kant est conscient que cet état de paix perpétuelle est très improbable dans la mesure où il le reconnaît lui-même, en estimant que la guerre paraît greffée⁴⁵⁵ sur la nature humaine que sur autre chose. Mais parler de paix perpétuelle, c'est d'après Kant, supposer un cadre normatif qui devrait permettre au genre humain de penser la guerre comme quelque chose qui ne devrait pas avoir lieu entre les hommes et entre les États. Cela, bien évidemment, n'exclut pas le fait que les guerres dans ce monde aient lieu. C'est alors que l'idée de paix (perpétuelle) chez Kant acquiert toute la pertinence, par le fait même d'être pensée comme l'unique norme légale devant régir les relations internationales : ce qui n'était pas le cas avant lui. Ce qui signifie qu'auparavant, l'initiative de la guerre revenait au seul gré du souverain. Mais avec Kant, le souverain devra non seulement agir selon le droit, mais est contraint de se justifier en au moment d'engager le pays dans une guerre. Or, évoquer l'idée de la paix ne signifie pas toujours mettre un terme à la guerre. Ce qui mettra un terme à la guerre, c'est la recherche des solutions à ce problème. Et la première idée qui va traverser l'esprit de Kant, est celle d'un État mondial, dont il s'est aperçu très tôt, qu'un tel État pouvait être le plus despotique, puisque n'étant pas en concurrence avec d'autres. Kant va alors se tourner vers la recherche des conditions de possibilité d'une paix perpétuelle en s'appuyant sur des conditions bien particulières en vue d'une fédération des nations.

6.3.1 La constitution républicaine

Nous en avons parlé plus haut. Néanmoins, elle figure comme une des conditions nécessaires énumérées par Kant pour la paix perpétuelle : « dans tout État la constitution doit être républicaine »⁴⁵⁶. Cette constitution républicaine donne aussi à tous les colégislateurs l'occasion de décider ou non s'il faut engager les hostilités⁴⁵⁷. Dans une telle constitution,

⁴⁵⁴ Nous signalons ici l'humour kantien qui commence le texte *Projet de paix perpétuelle* de Kant : « on ne se prononcera pas sur la question de savoir si cette inscription satirique sur l'enseigne de l'auberge hollandais où se trouvait peint un cimetière s'adressait aux hommes en général, ou en particulier au chef d'Etat, jamais saturés de guerres, ou même aux doux philosophes qui font ce doux songe de la paix », *Idem, Projet de paix perpétuelle*, AK VIII 343. Vrin, p. 11.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, Premier supplément, De la garantie de la paix perpétuelle, AK VIII 365. Vrin, p. 73.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, Premier article définitif, Pour la paix perpétuelle, AK VIII 349. Vrin, p. 31.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, Premier article définitif, Pour la paix perpétuelle, AK VIII 351. Vrin, p. 35.

avant de faire la guerre, le chef de l'État comme tous les sujets doivent réfléchir avant de déclencher une guerre, parce que la guerre est un fardeau⁴⁵⁸. Elle suscite avant tout la réflexion et non l'émotion. Alors que dans un État despotique, le souverain prend la guerre pour une partie de plaisir. Dans cette constitution « le sujet n'est pas un citoyen, qui par conséquent n'est pas républicaine, la guerre est la chose du monde qui demande moins de réflexion, parce que le souverain n'est pas membre, mais possesseur de l'État et que la guerre ne lui cause pas le moindre dommage (...), il peut donc la décider pour des causes futiles comme une sorte de partie de plaisir »⁴⁵⁹.

Mais, ce que nous n'avons pas suffisamment souligné jusqu'ici, c'est l'intérêt d'une telle constitution : l'autonomie politique du peuple. Cette idée d'autonomie politique est intéressante pour comprendre à quel point Kant défend avec force l'idée républicaine contre la démocratie, puisqu'elle traduit politiquement l'idée d'autonomie. L'idée républicaine est source d'autonomie politique pour le peuple et donc de liberté. Comme le souligne justement Alain Renault, l'idée républicaine constitue clairement, chez Kant, « la traduction politique de l'idée d'autonomie – l'autonomie politique qu'implique l'idée républicaine se définissant par la possibilité, pour un peuple, de se donner à lui-même sa loi, par extension, par le fait de ne vivre que sous sa loi »⁴⁶⁰. Par déduction, il est évident que le souhait de Kant, était que toutes les constitutions soient (ou deviennent) républicaines pour espérer qu'il y ait moins de guerres possibles, sinon plus du tout de guerre. Mais, les lecteurs de Kant savent qu'il faut bien plus qu'une constitution républicaine pour y arriver. Nous examinons dans les différents points qui suivent pourquoi il en faut davantage.

6.3.2 La confédération des États

Cette proposition kantienne d'une confédération des États pour une organisation mondiale, paraît plus réaliste ou plus proche de la réalité aujourd'hui. En effet, de nos jours, elle constitue l'une des conditions qui permette aux États de penser *idéalement* à la paix perpétuelle au moyen de la mise en place d'une fédération d'États. Cette *idée contemporaine*

⁴⁵⁸ Nous faisons allusion au fardeau de la dette par exemple, souligné par Kant, et qui doit, selon lui, peser dans la prise de décision, *Idem.*, AK VIII 351. Vrin, p. 35.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, Premier article définitif, Pour la paix perpétuelle, AK VIII 351. Vrin, p. 35.

⁴⁶⁰ Alain Renault, *Kant aujourd'hui, op. cit.*, p. 484.

de Kant, fait de lui sans doute, un des précurseurs de l'Organisation des Nations Unies (l'ONU) le prédécesseur de la Société des Nations (SDN), nom qui avait servi à désigner après 1918 cette organisation. Le rôle d'une telle fédération est bien connu. Il s'agit pour elle d'arbitrer les litiges entre les États membres qui la composent et éviter à tout prix d'aller jusqu'à l'affrontement armé.

Kant sait que la paix perpétuelle ou ce qu'il appelle le but ultime des droits de l'homme est « irréalizable », mais dit-il, nous pouvons nous en approcher si tous les peuples agissaient *comme si* cette chose (entendons par là la paix perpétuelle) existait. Et justement, on peut s'en approcher par le biais de la fédération des nations. Notamment, dans la *Doctrine du droit*, dit Kant, « on peut appeler une telle union de quelques États, destinée à maintenir la paix, le congrès permanent des États, auquel tous les voisins sont libres de se joindre »⁴⁶¹. Nous savons que « l'espoir » kantien de voir une telle union naître, se fondait en son temps par exemple (indépendamment de ses convictions intellectuelles et rationnelles) sur les états généraux qui se tinrent aux alentours du XVIII^e siècle à la Haye en Hollande⁴⁶², ville qui abrite aujourd'hui le siège de la CPI (Cours pénale internationale), redonnant ainsi un sens au cours de l'histoire. C'est dans cette cours de justice « internationale » qu'on juge les crimes de génocide, les crimes de guerre et les crimes d'agression que l'on peut regrouper sous la dénomination de crimes contre la paix et la sécurité de l'humanité, commis sur l'ensemble du globe aujourd'hui. Comme l'avait espéré Kant, l'Union des peuples tout comme la Cour Pénale Internationale se sont étendues (les membres y adhèrent librement) au-delà des seuls pays de l'Europe. Ce qui vit⁴⁶³ timidement le jour à la moitié du XVIII^e siècle, prospère aujourd'hui pour restaurer la paix à travers le monde en usant du droit comme source de paix et unique moyen par lequel les victimes obtiendront réparation. De la sorte, le lecteur de Kant ne peut que se réjouir de voir que le vœu kantien vit au lieu du désespoir, de l'arbitraire et de l'injustice pour ce qui concerne la CPI, et le droit cosmopolitique comme résolution des conflits donnant lieu à la naissance de quelque chose semblable à l'ONU.

⁴⁶¹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, I Doctrine du droit, § 61, AK VI 350. Pl. p. 624-625.

⁴⁶² *Ibid.*, I Doctrine du droit, § 61, AK VI 350. Pl. p.625.

⁴⁶³ Souligné par nous ici. Il est certes difficile d'établir un lien direct entre l'assemblée États généraux qui se tint à la Haye en moitié du XIII^e siècle et l'existence aujourd'hui de la CPI. Mais nous établissons ce lien au regard de la raison (la paix) pour laquelle les pays d'Europe s'étaient réunis en cette période. Et nous pensons également que la CPI existe pour le même raison, c'est-à-dire pour punir les crimes contre la paix et la sécurité de l'humanité. Enfin, que ce n'est pas un hasard de l'histoire si le siège de la CPI demeure en Hollande aujourd'hui. C'est en considérant tous ces faits que nous supposons un tel lien.

A la suite de cette parenthèse, retenons que *l'idée rationnelle d'une communauté pacifique de tous les peuples de la terre* (c'est-à-dire la fédération des nations), suppose avant tout, d'après Kant, tout un principe juridique auquel s'astreignent les États ou les chefs d'État et de faire de la paix perpétuelle l'œuvre même de la raison. Selon elle, il ne doit point avoir de guerre : c'est le veto de l'idée rationnelle de paix perpétuelle, laquelle exige l'État de droit.

6.4 Le droit cosmopolitique

En évoquant le droit cosmopolitique, Kant apporte quelque chose de nouveau à la problématique du droit international et à la coexistence pacifique du genre humain. Précisément, il apporte un principe juridique d'un genre nouveau. Un tel principe est d'usage aujourd'hui dans la normalisation et dans l'organisation des échanges commerciaux dans le monde, au regard de l'universalité qu'il apporte *aux conditions d'hospitalité*. Dit en d'autres mots, le droit cosmopolitique n'est en aucune façon un principe philanthropique, c'est-à-dire pas qu'il ne s'agit selon Kant, de penser que tout le monde s'aime, mais que c'est le droit qui va régir les rapports entre les autochtones et les étrangers. Mieux, si *le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle*, c'est manifestement d'après Kant une question « non pas de philanthropie, mais du droit. Hospitalité signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut ne pas le recevoir si cela n'entraîne pas sa ruine ; mais on ne doit pas se montrer hostile envers lui »⁴⁶⁴. C'est en quelque sorte le droit du *citoyen du monde*, qui n'a de monde meilleur que le monde où il souhaite s'établir afin de vivre grâce à tous ses droits naturels, politiques et cosmopolitiques dont il peut jouir, parce que c'est avant tout un droit produit par les États de droits.

Le droit cosmopolitique a pour cela une implication normative. Ce droit universel devrait permettre à chaque individu étranger dans un État de commencer des activités non politiques, dont le commerce par exemple, parce que le droit le lui permet. La mobilité de la communauté humaine sur la terre doit aussi supposer la capacité entre les peuples à se supporter, à se rapprocher, et ce grâce au droit. Même quand ironiquement, remarque Kant, que des « contrées inhabitables de cette surface, la mer et les déserts de sable séparent cette

⁴⁶⁴ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, troisième article définitif, AK VIII 357-358. Vrin, p. 55.

communauté ; *il admet que*, toutefois les vaisseaux et les chameaux permettent de se rapprocher à travers ces contrées sans possesseur et d'utiliser pour un commerce possible le droit à la surface qui appartient en commun à l'espèce humaine »⁴⁶⁵. De ce qui précède, nous pouvons imaginer que Kant est d'une manière certaine, le précurseur de l'OMC (l'Organisation mondiale du commerce), dont on n'en parlait pas avant lui. Mais avec lui, le rôle du droit cosmopolitique va consister à régir et à réglementer (sur la base des règles juridiques) les rapports qui existent en milieu économique entre les citoyens des pays différents et par extension entre Etats. Et au fil du temps, le genre humain ne cesse de renforcer ce « droit cosmopolitique » en faveur du droit international du commerce, la libre circulation des personnes et des marchandises à travers la planète. Tout ceci se caractérisant au sein d'une tendance qu'on appelle aujourd'hui la *mondialisation*⁴⁶⁶ qui est donc très positive.

Le droit cosmopolitique a donc un autre mérite, celui d'exporter à travers le monde les biens et marchandises. Il a aussi le mérite de lutter contre le protectionnisme⁴⁶⁷ des États et d'avoir « ouvert »⁴⁶⁸ les frontières aux personnes et aux biens selon une réglementation juridique. Mieux, cette idée kantienne du droit cosmopolitique nous montre l'avantage que tire le genre humain en éveillant l'inclination de l'homme à se réunir en société et à ne pas s'isoler. Cela permet d'aller vers la découverte d'autres univers et vers ce que nous n'avons pas et ce que nous ne sommes pas, malgré nos différences et notre antagonisme. Bref, à échanger et à s'enrichir mutuellement. Et ce grâce à la disposition pragmatique de l'homme à *s'ouvrir à la civilisation par la culture* et sa capacité à recevoir également l'éducation. Ce dépassement est possible du point de vue de Kant et donne de la valeur et du sens à l'idée même que Kant se fait du genre humain dans l'*Anthropologie* qu'il va jusqu'à qualifier (le genre humain) d'une de foule de personnes qui ne peuvent s'en passer :

Voici le caractère de l'espèce tel qu'il ressort de l'expérience de tous les temps parmi tous les peuples : prise collectivement (sous la forme d'une totalité du genre humain), c'est, dans la succession ou la coexistence, une multitude de personnes qui, incapables de se passer de

⁴⁶⁵ *Idem*, troisième article définitif, AK VIII 358. Vrin, p. 55.

⁴⁶⁶ Au sens économique, c'est-à-dire désignant des échanges des biens et des services rendus possibles grâce au droit international du commerce par exemple. Remarquons également que la pensée des bienfaits du commerce est très répandue au XVIIIe siècle, des libéraux comme Melon jusqu'à Montesquieu, opposant « le doux commerce » à la guerre.

⁴⁶⁷ On assiste de plus en plus aujourd'hui en économie à la libre concurrence.

⁴⁶⁸ Souligné par nous. « Ouvrir » ici est à considérer dans le cadre légal et justifié selon les normes internationales en vigueur.

vivre paisiblement côte à côte, ne peuvent cependant éviter de se causer du désagrément ; qui, par conséquent, du fait de la contrainte réciproque, se sente, sous l'autorité des lois procédant, appelées par la nature à se coaliser, parmi les constantes menaces de désunion, mais dans un mouvement général de progrès, en une société cosmopolitique (cosmopolitisme) : idée inaccessible en elle-même, qui n'est pas un principe constitutif (...), mais seulement un principe régulateur : incitation à la suivre assidument en tant que destination du genre humain, non sans être fondé à présumer l'existence d'une tendance naturelle orientée vers cette fin⁴⁶⁹.

L'universalité du droit n'est pas une question abstraite chez Kant, elle donne lieu à l'universalité de la règle des rapports juridiques extérieurs. En somme, c'est de la réciprocité incluse dans cette universalité que procède l'obligation qui garantit un *État civil* où s'établit une capacité intersubjective pour l'être raisonnable à vouloir, non pas seulement ce qui vaut pour lui seul, mais pour tous.

La philosophie juridique de Kant continue d'inspirer encore et de s'imposer comme une théorie nous permettant de penser et de rapprocher deux mondes apparemment différents : le politique et le moral. Deux mondes, lorsqu'ils sont séparés, met le genre humain en danger, le livre à la violence. Or, nous avons vu que c'est le droit qui favorise la paix en synchronisant effectivement ces deux mondes. Et Kant est bien clair : « la vraie politique donc ne peut faire aucun pas, sans rendre d'abord hommage à la morale ; et bien qu'en soi la politique soit un art difficile, ce n'en est pas un cependant de la réunir à la morale, car celle-ci tranche le nœud, que la politique ne peut trancher dès qu'elles sont en conflit. – le droit de l'homme doit être tenu pour sacré, dût-il en coûter de gros sacrifices à la puissance souveraine »⁴⁷⁰. C'est sans doute pour cette raison qu'on a parfois jugé que Kant a traité le droit en moraliste. Mais, nous pensons, pour notre part, que c'est surtout en raison de la sacralité du droit de l'homme. Ici, l'objet du droit est de normer les rapports entre les personnes et les États en vue de la paix perpétuelle. Une paix que Kant veut voir régner. Même le discours sur la religion vise cet effort constant en faveur de la paix.

⁴⁶⁹ Kant, *Anthropologie*, 2P, E, traits descriptifs, III, AK VII 331. Pl. p. 1142-1143.

⁴⁷⁰ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Appendice I, AK VIII 380. Vrin, p.117.

Chapitre 7. La religion, la paix et la raisonnable : l'épreuve des croyants

La réflexion kantienne sur l'épineuse question de la religion a connu des développements qui ne cessent d'inspirer les philosophes politiques. La *Religion dans les limites de la simple raison*, comme d'autres textes parus avant ou après, nous donnent un aperçu des vues de Kant sur la religion elle-même. Dans cette étude, nous montrerons que l'effort de Kant sera de tenter de mettre en évidence le fait que le genre humain peut aspirer à une « religion raisonnable », ou encore à une « religion civile » convenable à des personnes ayant des croyances différentes vivant au sein d'une même communauté politique. C'est d'ailleurs un enjeu qui est celui de tout le XVIIIe siècle. En cela, les écrits kantien sur religion ont manifestement une valeur politique. Ce chapitre revient sur cette question de la religion en interrogeant les concepts de paix « religion civile » ou de « religion raisonnable » qui font de la conception de la religion, une conception fondée en raison tout en mettant un point d'honneur sur la liberté. Une telle conception religieuse n'est pas relativiste ni laxiste. Une telle conception de la religion fondée sur des principes dépasse nécessairement, par exemple, les vues de Pascal ou de Spinoza, au sens où ils ne construisent pas la dimension politique de la religion à partir de l'idée de raison ou de liberté. Ce qui veut dire, qu'avec Kant, la religion n'est pas une simple question de cœur, de croyance, mais une question de raison et que la raison doit connaître.

7.1 Pascal, le cœur à ses raisons

L'objet de Pascal dans les *Pensées* n'était pas de prouver l'existence de Dieu, ni d'évoquer quelque certitude que ce soit. Mais, ce dont on retient de cette œuvre posthume, c'est qu'elle est, d'une manière certaine, presque consacrée à défendre la religion chrétienne contre les penseurs libres, les sceptiques et surtout, contre l'indifférence des athées qui ne connaissent pas la religion chrétienne, encore moins Dieu. Le texte lui-même commence d'ailleurs sur cette note :

Que ceux qui combattent la religion apprennent au moins qu'elle est avant de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir une vue claire de Dieu, et de le posséder à découvert et sans voile, ce serait la combattre que de dire qu'on ne voit dans le monde qui le montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit au contraire que les hommes sont dans les ténèbres, et dans l'éloignement de Dieu, qu'il est caché à leur connaissance, et que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures, Deus absconditus ; et enfin si elle travaille également à établir ces deux choses ; que Dieu a mis des marques sensibles dans l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement ; et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur ; quel avantage peuvent-ils tirer, lorsque dans la négligence où ils font profession d'être de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre ; puisque cette obscurité où ils sont, et qu'ils objectent à l'Église ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient sans toucher à l'autre, et confirmer sa doctrine bien loin de la ruiner⁴⁷¹.

L'idée force qui traverse ce texte, est celle qui consiste à dire que Dieu se montre aux hommes qui lui ouvrent sincèrement leur cœur. Il y a « des marques sensibles dans l'Église » aux travers desquelles, Dieu se montre et se donne à nous comme force et puissance. Connaître Dieu suppose alors se rapprocher de lui par ses voies propres et sortir du monde des ténèbres. On peut comprendre pourquoi, n'accèdent à la paix intérieure et au bonheur que les croyants qui consentent volontairement que Dieu leur vienne au secours au moyen de la grâce. Pour cela, l'homme doit disposer son cœur à sentir Dieu, à le louer, le glorifier pour son salut, c'est-à-dire, pour qu'il soit sauvé et délivré du péché et de la misère. Ainsi, l'homme sans Dieu est misérable pense Pascal. En cherchant Dieu, les hommes trouvent ce qui leur manque, au sens où ils travaillent à « trouver la lumière qu'ils n'ont pas »⁴⁷².

Seulement, affirme Pascal, ne peuvent connaître Dieu, que « ceux qui le cherchent de tout leur cœur ». Ce que veut dire Pascal, c'est que Dieu est insondable par la raison. Dieu selon Pascal, n'est connaissable que par le cœur. Il reste là que l'homme n'est plus libre dans cette relation avec Dieu, parce qu'elle est fondée dans le cœur et non dans la raison comme chez Kant. Étaient visés ici par Pascal, les sceptiques, les penseurs libres et les athées qui le cherchent non pas avec le cœur, mais avec la raison (une certaine raison) qui n'y peut rien

⁴⁷¹ Blaise Pascal, *Pensées*, Penser la religion, Paris, Ernest Flammarion, selon l'Édition de 1670, réédition de 1937, p. 63-34.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 73.

déterminer⁴⁷³. En conséquence, ils ne peuvent le sentir, ni pénétrer ses voies. C'est cela qui justifie en partie leur indifférence vis-à-vis de Dieu. Selon Pascal, pour connaître Dieu, l'homme doit le consentir volontairement et lui rendre grâce, parce que c'est seul le cœur plein de foi qui sent Dieu. L'auteur des *Pensées* en vient même à la déduction selon laquelle, « le cœur a sa raison que la raison ne connaît point. On le sent en mille choses. C'est le cœur qui *a ses propres raisons* qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au cœur »⁴⁷⁴. Ainsi tous ceux qui étaient indifférents à l'égard de Dieu ou de la religion recevaient, dans cette formule de Pascal, une réponse quant aux raisons pour lesquelles leur attitude ne pouvait pas être respectable. Par exemple, l'indifférence des athées ne peut que se comprendre, du point de vue de Pascal, comme une ignorance de leur part. En revanche, ce qui ne veut pas dire que l'homme ne se définit que selon la raison. Pascal ne nie pas les qualités rationnelles des hommes. Au contraire dit-il, « l'homme est visiblement fait pour penser, c'est toute sa dignité et son mérite »⁴⁷⁵. D'ailleurs, l'homme peut ou doit s'appuyer sur la raison et rechercher la vérité. Seulement, la connaissance de Dieu n'est pas possible rationnellement : c'est toujours avec le cœur qu'il faut sentir Dieu pour connaître une paix post-mortelle ou paix spirituelle. Or, il y a dans cette analyse de Pascal une difficulté majeure qui touche même à la cohésion entre d'une part les croyants et d'autre part les athées, sans même chercher à comprendre comment ceux qui n'adhèrent pas à la religion chrétienne pourraient être tolérés par d'autres. Le fait que le « cœur » soit érigé en tribunal des affaires religieuses est quelque chose de préoccupant pour Kant ; c'est même, nous le verrons, un vrai problème politique – nous le soulignons -, qui a échappé à Pascal.

En somme il y a un soupçon de relativisme qui pèse ici sur Pascal puisque ce dernier ne croit pas à une paix civile durable entre les hommes en supposant que leurs normes reposeraient sur la « force » et la « coutume » de l'époque. Vraisemblablement, la paix spirituelle est, plus assurée et plus salvatrice que la paix civile qui est précaire et passagère, puisque fondée sur la coutume. Or Dieu on est infiniment en paix avec soi-même. C'est ce que la religion chrétienne enseignait à son époque. Un enseignement qui persuadait les athées à se convertir. Pascal ne plaçait aucune confiance aux lois *extérieures* à l'homme ni à la raison, dans la mesure où, il y voyait une cause de superstition pour l'homme, lorsque par

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.

exemple l'homme met « son espérance dans les formalités et dans les cérémonies »⁴⁷⁶ du monde. Cela conduit Pascal à déduire la paix de la religion chrétienne : « toutes les religions et toutes les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide. Les seuls Chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes et à s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour nous être transmises. Il y a des gens que cette contrainte lasse. Ils veulent avoir, comme les autres peuples, la liberté de suivre leurs imaginations »⁴⁷⁷. La suite, nous la connaissons. Mais il reste à nous demander si la « paix intérieure » garantit *de facto* la paix civile ? Toute paix ne relève-t-elle pas des principes de la raison ? Avant Kant, Spinoza va tenter de donner un sens à la paix et à liberté relativement à cette question de la religion non sans difficulté.

7.2 Philosophie, religion et paix chez Spinoza

L'idée que l'on se fait communément de la philosophie est celle d'un discours rigoureux qui passe au peigne fin tous les champs du savoir, toutes les pratiques humaines, donc y compris cette filiation que les hommes posent entre Dieu et eux-mêmes, c'est-à-dire la religion. A la suite de Blaise Pascal, on dirait volontiers que la raison prouve (démontre), tandis que la foi éprouve (fait sentir). Doit-on se fonder sur la différence de ces procédés pour opposer la religion à la philosophie ? Dans le fond, n'ont-elles pas, toutes les deux, la même finalité ? Mieux, en quel sens la religion et la philosophie sont-elles expressives de la paix telle que l'entend Kant par exemple ?

Nous nous efforcerons de répondre à ces questions en interrogeant la philosophie spinoziste. Pour ne pas nous étendre davantage sur Spinoza, nous nous limiterons à un seul de ses textes, à savoir, le *Traité théologico-politique*⁴⁷⁸, dont le sous-titre est significatif au plus haut point. Ce sous-titre est formulé comme suit : *Où plusieurs démonstrations sont données de cette thèse : la liberté de philosopher ne menace aucune ferveur véritable ni la paix au sein de la communauté publique. Sa suppression au contraire, entraînerait la ruine et de la paix et*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁷⁸ La traduction du titre de ce livre a connu des variations. Bien que ce soit la traduction de Madeleine Francès que nous utilisons, nous ne manquerons pas de parler de *Traité théologico-politique* en lieu et place du *Traité des autorités théologique et politique* comme le voulait Madeleine Francès dans les années 1950.

*de toute ferveur*⁴⁷⁹. La liberté de philosopher ne constitue ni un danger pour la sécurité de l'État, ni un dommage pour la ferveur (religieuse) : elle peut donc être accordée aux individus. Cependant, sa remise en cause met en péril la paix de l'État ainsi que la ferveur ou la piété. Mais que faut-il comprendre par là ?

Par « liberté de philosopher », Spinoza entend aussi bien la liberté de parole, d'écriture, donc celle d'exprimer des opinions religieuses et politiques, d'effectuer des recherches scientifiques, *etc.* La question que se pose d'abord Spinoza est celle de savoir si cette liberté est nuisible. Nous ne sommes pas loin ici de la liberté de penser chez Kant. Avant d'aller plus loin, disons rapidement que Spinoza distingue les termes de « théologie » et de « théologien » : le premier terme (la théologie) ne doit pas être confondu avec le discours des théologiens, mais seulement comme le discours de la ferveur, tel qu'il se donne à lire dans les livres religieux (écritures saintes). Tandis que le second terme, le « théologien » est un être pervers, passionné, obnubilé par la haine, la jalousie, la violence, et toutes les passions tristes et donc hostiles à la cohésion sociale. Le théologien extrapole le discours religieux qu'il modifie en fonction de ses aspirations personnelles. Cette distinction posée, nous pouvons comprendre que la question que se pose Spinoza (à savoir si la liberté de philosopher est nuisible ou non) ne s'adresse pas aux théologiens, mais à ceux qui s'intéressent au discours de la théologie, le discours de la foi, c'est-à-dire, les croyants sincères.

Cette distinction permet de comprendre non seulement l'origine de la servitude humaine, mais aussi la perversion du discours religieux, et par voie de conséquence, l'opposition religion et philosophie. Pour Spinoza, les théologiens sont des « hommes superstitieux et irréli­gieux »⁴⁸⁰, ou encore qui forgent :

Ainsi d'innombrables fictions, ils interprètent la nature en termes extravagants, comme si elle délirait avec eux. [...] ils déclarent la raison aveugle (...) et la sagesse humaine sans fondement. Au contraire, ils prennent les délires de l'imagination, les songes et n'importe quelle pué­rile sottise pour des réponses divines. A les en croire, Dieu se détournerait des sages ; ce ne serait pas dans les esprits des hommes, mais les entrailles des animaux domestiques qu'il aurait inscrit ses volontés ; ou encore ce serait les idiots et les fous, les

⁴⁷⁹ Spinoza, *Œuvres complètes, Traité des autorités théologique et politique*, texte traduit, présenté et annoté par Rolland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, p. 606.

⁴⁸⁰ Spinoza, *Traité théologico-politique, op. cit.*, Préface, p. 607.

oiseaux qui (...) en mesure de nous les faire connaître (...). La crainte serait donc la cause qui engendre, entretient et alimente la superstition⁴⁸¹.

Que faut-il comprendre de tout ce qui précède ? Et en quoi tout ceci correspond avec l'objet de notre étude, à savoir le rapport entre la religion, la philosophie et la paix ? En forçant un peu le trait, il faut dire que la distinction que Spinoza opère entre la théologie et le théologien n'est pas anodine. Soit, mais que vise-t-elle ? Face aux difficultés de la vie, il arrive que les hommes ne savent plus à qui s'en remettre, ni ce qu'il faut faire, et finissent par sombrer dans une situation où ils agissent pour leur propre servitude comme s'il en allait de leur liberté (leur salut, ou leur paix). Le discours religieux participe à la libération des hommes, il leur présente la voie du salut, celle par laquelle ils peuvent se défaire des chaînes de la servitude. Par quel procédé ce discours parvient-il à sauver les hommes ? C'est par l'amour. L'homme étant « un dieu pour l'homme », il ne peut aimer Dieu sans aimer son semblable, donc l'autre homme. La haine se vainc par l'amour, nous dit Spinoza. Un tel discours (théologique ou religieux) diffère complètement de celui des théologiens. Ces derniers ont des traits caractéristiques qui peuvent se lire à partir de ce qu'il conviendrait d'appeler une anthropologie des affects (ou des passions). Qu'es-ce à dire ? Les théologiens ont des passions spécifiques, telles que « la haine, la colère, la tromperie »⁴⁸² lesquelles tirent leur origine, « non de la raison, mais de la sensibilité sous sa forme la plus passionnée »⁴⁸³. Or, aucun État ne peut se constituer et encore moins se conserver à partir de ces passions tristes qui n'impliquent que la division et la remise en cause de la paix. Ces passions sont expressives d'une instabilité aussi bien individuelle (troubles de l'âme) que collective (insécurité) et elle a forcément des répercussions sur l'harmonie de la société. Dans de telles conditions, la paix ne saurait être effective.

Nous comprenons maintenant que pour Spinoza, en elle-même, la religion n'est nullement hostile à la paix et à la liberté. Cette confusion est plutôt entretenue par les théologiens. Mais, quel est leur intérêt ? Leur intérêt est de gouverner. Par quel moyen ? Au moyen de la superstition. L'auteur du *Traité théologico-politique* précise que si les théologiens qui se disent « éclairés de la lumière divine (...) avaient seulement recueilli une étincelle de cette lumière, ils ne seraient pas si orgueilleux de leur démente, mais ils

⁴⁸¹ Spinoza, *op. cit.*, pp. 607-608.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 608.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 608.

apprendraient à honorer Dieu avec plus de sagesse ; ils l'emporteraient sur leur prochain, non comme ils font à présent par la haine, mais par l'amour. Ils ne poursuivraient pas d'une telle hostilité ceux qui ne pensent pas comme eux, mais ils auraient pitié d'eux ! Si, du moins c'est le salut, c'est du salut d'autrui qu'ils s'inquiètent et non de leur propre sort temporel ! »⁴⁸⁴, renchérit Spinoza. Outre la critique des théologiens, cet extrait du *Traité théologico-politique* montre très bien ce qu'est la religion pour Spinoza n'est pas toujours ce que nous servent les théologiens. En toute rigueur, il faut dire que sa conception de la religion ne diffère pas de celle qu'ont les religieux : la religion est amour. En tant que telle, elle a pour champ lexical quelques passions : le pardon, la pitié, la charité, la paix, *etc.* Dans ce cas, la religion en elle-même ne s'oppose pas à la liberté (de philosopher), puisque celle-ci implique que chaque individu exprime ce qu'il pense. Sauf que nous pouvons bien remarquer ici que cette conception de la religion est bien distincte de celle Kant, au sens où si elle n'est pas seulement qu'amour ou fondée sur des passions telles que le pardon, la pitié, la charité comme chez Spinoza. Ce qui veut dire qu'elle se prononce clairement en faveur de la raison pour contrer justement tout fanatisme ou toute tolérance à ce sujet. Or, avec Spinoza, la religion se fonde et concentre encore en elle les sentiments. La philosophie sert donc à les justifier et les discipliner.

Il convient cependant de préciser que pour Spinoza, Jésus n'est pas Dieu. C'est un personnage historique ayant réellement existé. Comme nous le rappelle Jacqueline Lagrée, Jésus « a joué dans l'histoire un rôle décisif : il a su faire clairement passer au premier plan, avant les rites et les cérémonies, l'exigence morale universelle et pérenne inscrite au cœur de la religion (le vrai culte de Dieu se résume dans la justice et la charité). Il a donc, de ce fait, rendu possible une authentique et universalisation de la religion »⁴⁸⁵. Une telle universalisation est obstruée par les théologiens que Spinoza critique dans son œuvre, tout comme ceux-ci n'échappent guère à la critique de kantienne.

Spinoza insiste : « La liberté individuelle peut et même doit être accordée à tous par la communauté publique. Elle ne met en péril ni la paix intérieure, ni le droit dont dispose la souveraine Puissance ; au contraire, elle ne saurait être supprimée sans mettre en péril la paix intérieure et nuire considérablement à la communauté entière »⁴⁸⁶. La liberté ne s'oppose pas à la loi divine. Dans la mesure où elle est utile et permet à chaque individu de s'exprimer le

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 611.

⁴⁸⁵ J. Lagrée, *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, Vrin, 2002, p. 113.

⁴⁸⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique, op. cit.*, p. 615., p. 614.

plus naturellement possible, cette liberté (de penser, d'écrire, d'entreprendre, *etc.*) fait partie de ce que Spinoza appelle le « droit naturel » ou le « droit de nature », donc tout ce qui est nécessaire à la vie, mieux au *conatus* de chacun ; c'est-à-dire, l'effort que tout individu humain (animal ou végétal, *etc.*) s'efforce de faire non seulement pour se maintenir en vie, mais aussi pour persévérer dans son être. Cela dit, si la liberté de philosopher est ce qui ne peut ne pas être empêchée sans remettre en cause la vie de l'individu, il va de soi qu'elle doit être accordée à tous les individus de peur que ceux-ci n'usent contre l'État pour l'acquérir. En d'autres termes, réprimer la liberté, c'est réprimer l'une des expressions essentielles de la nature humaine ; mieux, c'est demander aux hommes de cesser d'être des hommes : « nul ne pouvant renoncer au pouvoir de se défendre au point qu'il cesse d'être un homme, j'en déduis que nul ne saurait perdre la totalité de son droit de nature »⁴⁸⁷.

En somme, la religion et la philosophie n'ont pas la même voie : la première se sert de la foi et de certaines passions, tandis que la seconde emprunte la voie de la raison. Cependant, une telle distinction de voies ne signifie pas que la religion et la philosophie se rejettent mutuellement. La philosophie de Spinoza est une philosophie du salut. Ainsi, lorsqu'on lit la Préface de la Seconde Partie de l'*Éthique*, on voit que l'auteur se propose de conduire le lecteur non seulement à la connaissance même de l'âme, mais aussi à celle de la béatitude. Or, sachant que Spinoza s'oppose à toute philosophie de la transcendance, la béatitude à laquelle il fait allusion n'est pas un salut *post mortem*, donc après la mort, mais s'identifie à la connaissance claire et distincte de soi-même, de Dieu et des choses : comprendre (ou connaître) c'est se libérer de la servitude et donc être en paix aussi bien avec soi-même qu'avec les autres (donc la société). Aussi, Spinoza ne rejette pas l'idée que les hommes (les non philosophes, ceux qui trouvent l'exercice rationnel périlleux) peuvent trouver leur béatitude à travers la religion, non pas celle que pervertissent les théologiens, mais celle qui se donne à lire à travers les textes sacrés. En d'autres termes, jamais un religieux, épris de tolérance⁴⁸⁸, ne saurait favoriser la liberté ; car c'est par elle qu'advient la paix. Dans ce prolongement, Kant, par le biais de la loi, va tenter de montrer qu'on peut postuler une *universalisation de la religion* sans contradiction dans les limites d'une religion raisonnable.

⁴⁸⁷ *Idem.*, p. 615.

⁴⁸⁸ Spinoza n'emploie pas trop ce terme.

7.3 La religion raisonnable chez Kant

La religion est avant tout un système des pratiques et des croyances propres à un groupe d'hommes ou à une communauté. Cicéron est l'un des premiers penseurs à tenter de donner une définition à la religion. *Religio* en latin, écrivait-il, voulait dire « le fait de s'occuper d'une nature supérieure que l'on appelle divine et de lui rendre un culte »⁴⁸⁹. Deux siècles après Kant, on s'aperçoit que le débat sur la religion intéresse les philosophes et les politiques. La question de la religion est liée à celle de Dieu chez Kant. Dieu est considérée par le professeur de Königsberg comme une idée de la raison. La réflexion kantienne ne sème aucun trouble entre la religion et la philosophie, elle n'est pas de nature à intensifier non plus les querelles entre les religions au contraire, comme nous le verrons, c'est de telles portes qu'elle ferme pour promouvoir une religion morale ou civile. La réflexion kantienne est suffisamment éclairante, surtout lorsqu'on considère qu'il se développe, dans certains cas, des tensions entre des membres des confessions religieuses différentes. Ce qui vaut la peine de se demander dans quelles conditions la religion doit-elle être un havre de paix, et non une source de conflits et de querelles ? Dans cette quête, le recours à la *religion à l'intérieur des limites de raison*, doit s'entendre comme une nécessité pour le genre humain de se réapproprier la question de Dieu comme une question *d'abord* morale avant d'être une question de *foi*, selon nous, sans toutefois trahir l'esprit de Kant. Nous le verrons, la conception kantienne de la religion transcende les querelles relativistes et relatives aux cultes, les malentendus liés à la pratique de ceux-ci et honore l'idée d'un Être suprême. D'après Kant, la religion apparaît sous deux registres.

D'abord, en tant que religion positive dite révélée, sous la forme de ce que Kant appelle *les articles de foi et les actions du culte statutaires*. Certains y voyaient l'essence de la religion. Le problème, c'est que cette forme de religion, selon l'auteur des *Critiques*, n'est pas satisfaisante puisqu'elle ramène la religion à une pratique superstitieuse, donc n'ayant aucune valeur morale. Or, la religion est promise à quelque chose de meilleur que la superstition, c'est-à-dire qu'elle a une visée morale donnant lieu à une religion pure (ou encore exempte de toute matière empirique, de la sensation). Une religion pure indique que l'on doit concevoir nos devoirs dans ce cadre là, c'est-à-dire comme s'ils étaient des *commandements divins*. Ces commandements, c'est-à-dire ces lois, sont précisément d'après Kant :

⁴⁸⁹ Cicéron, *De l'invention oratoire*, II, 53, cité par Jean Grondin, dans *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ?, 2009, p. 66.

Ce dont la nécessité pratique interne nous a conduit à supposer une cause subsistant par elle-même, ou un sage gouverneur du monde, afin de donner à ces lois leur effet ; et par conséquent nous ne pouvons pas après cela les regarder à leur tour comme contingentes et comme dérivées d'une simple volonté, surtout d'une volonté dont nous n'aurions absolument aucun concept si nous ne nous l'étions figurée d'après ces lois⁴⁹⁰.

Autrement dit, la nécessité pratique nous amène à regarder les commandements divins comme s'ils étaient des « lois morales mais fondées sur la volonté divine », par rapport à ce qui est bien ou mal, ou encore, à ce que le *sage gouverneur du monde* veut, c'est-à-dire Dieu. Pourquoi ? Parce qu'il se pose ici la question du rôle et de la place de Dieu dans la vie d'un homme. Un Dieu que Kant considère, avant tout, comme une idée, un idéal de la raison, c'est-à-dire comme « quelque chose qui ne se manifeste que comme idée » dans la raison, sans nécessairement lui attribuer une existence quelconque. Ce qui n'exclut pas le fait de penser à un être suprasensible de Dieu, et de le considérer selon notre raison, comme un *être doué de savoir et de volonté*. Ce qui revient à dire que c'est au moyen des commandements divins que l'homme peut se rendre plus proche de Dieu. C'est, diraient certains croyants, être dans sa « présence ».

En suivant Kant, les commandements divins ne peuvent tenir lieu de loi morale. Mais, c'est en tenant pour « sacré la loi morale » que nous pouvons croire être obligé par la volonté de Dieu. En effet, si loin que « la raison pratique ait le droit de nous conduire, nous ne tiendrons pas nos actions pour obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais au contraire nous les regardons comme des commandements divins, parce que nous y sommes intérieurement obligés »⁴⁹¹, affirme Kant. L'argument kantien est clair. Il laisse entendre que dans la manière de nous conduire, la primauté revient à la raison pratique et non aux commandements divins, parce que c'est elle (la raison pratique) qui nous oblige intérieurement - en nous faisant découvrir la loi morale qui est en nous. Par déduction, la liberté du croyant dépend de ce rapport loi morale – loi divine. Aux yeux de Kant, « nous étudierons la liberté sous l'unité finale d'après des principes de la raison ; nous ne croirons nous conformer à la volonté divine qu'en tenant pour sainte la loi des mœurs que la raison nous enseigne par la nature des actions même, et nous ne croirons obéir à cette loi qu'en travaillant au bien du monde en nous et dans les autres »⁴⁹². « Travailler au bien du monde en

⁴⁹⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, AK III 531. Pl. p. 1375.

⁴⁹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, AK III 531. Pl. p. 1375

⁴⁹² *Ibid.*, Théorie transcendantale de la méthode, AK III 531. Pl. p. 1375

toutes les personnes » (*en nous et dans les autres*), c'est mettre en application la loi morale en nous pour construire ensemble une communauté politique juste et apaisée. C'est fort de cela que les personnes « acceptent » de tenir la loi morale comme étant conforme (sainte) aux lois religieuses. Autrement dit, il y a derrière ce rapport entre la loi morale et la loi divine une attention portée sur la raisonnable du croyant, c'est-à-dire la conviction que la religion est, avant tout, une affaire de raison : donc une affaire de liberté, et partant, d'universalité pour le genre humain dans la mesure où raison liberté et universalité sont nécessairement liées comme nous l'avons manifestement montré.

Pour cela, nous n'oublions pas la nécessité des postulats de la raison pratique (*l'immortalité, la liberté et Dieu*), dans la mesure où selon Kant, les lois morales postulent l'existence d'un être suprême, mais aussi que, « comme elles sont absolument nécessaires à un autre point de vue, elles la postulent à juste titre, mais seulement à la vérité au point de vue pratique »⁴⁹³. Ce qui signifie que les postulats de la raison pratique doivent être considérés comme des principes afin d'être admis comme vrais sans forcément être démontrés. Kant entend donc par postulat de la raison pratique, « une proposition théorique, mais qui, comme telle, ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi pratique »⁴⁹⁴. Ce qui suppose que ces postulats ont leur origine dans le principe de la loi de la moralité à base duquel la raison détermine la volonté. Relativement à Dieu, ces postulats ne présupposent pas une détermination des dogmes religieux ou des vérités absolues, de même que ceux-ci n'étendent pas davantage notre connaissance. Ce qui signifie, d'après Kant, que « ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses émises sous un rapport nécessairement pratique ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative en général (au moyen de 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 »⁴⁹⁵. La nécessité des postulats de la raison pratique tient au fait que la question de l'existence de Dieu appartient au monde intelligible, et par hypothèse, comme nous le verrons, qu'un tel monde soit le souverain Bien.

⁴⁹³ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique, AK III 422. Pl. p. 1240. Voir également la note de la page 1239 : « Je ne dis pas morale théologique. Celle-ci, en effet, contient des lois morales qui présupposent l'existence d'un souverain maître du monde, tandis que la théologie morale est une conviction de l'existence d'un être suprême, qui se fonde sur des lois morales ». Cf. *Critique de la raison pure*, AK III 421. Pl.

⁴⁹⁴ Kant, *Critique de la raison pratique*, Dialectique, AK V 122. Pl. p. 757.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, AK V 132. Pl. p. 769.

En conséquence, une reconsidération de l'interprétation religieuse s'impose, au sens où nous devons la saisir cette interprétation autrement qu'un discours conforme aux statuts ou aux lois religieuses, lesquelles lois ne se comprennent qu'à partir des dogmes ou des « révélations ». Cette reconsidération du discours religieux nous permet de comprendre que la foi du croyant serait aveugle si elle faisait fi de la loi morale en nous. Ainsi, Cette reconsidération kantienne de l'interprétation religieuse mérite, selon nous, d'être comprise comme une prise de conscience devant amener le croyant à considérer ses devoirs comme des commandements, c'est-à-dire à faire comme si ses devoirs émanaient de l'autorité divine ; de les accomplir avec *foi*, comme s'il obéissait aux commandements de Dieu. Ce serait de la mauvaise foi ou de l'ignorance de la part de l'homme de s'opposer au devoir en nous. De la même manière, l'application de la loi morale n'est pas une punition, les commandements divins également ne sont pas des sanctions. Cela étant dit, la religion suppose Kant, c'est le fait de :

Reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins, non comme des sanctions, c'est-à-dire des commandements arbitraires et en eux-mêmes contingents d'une volonté étrangère, mais comme des lois essentielles de toute volonté libre en elle-même, que nous devons cependant considérer comme des commandements de l'Être suprême, parce que nous ne pouvons espérer obtenir que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute puissante, le souverain Bien que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts, et qu'en conséquence nous ne pouvons espérer y parvenir que par l'accord avec cette volonté⁴⁹⁶.

Nous entrons ici dans le registre de l'espérance avec l'évocation du souverain Bien. En effet, il est question de la visée morale qui doit fonder notre espérance. La religion devrait aussi viser cette espérance justement, ou faire *comme si* elle était sa *finalité* : le souverain Bien. Cette espérance n'est pas que politique ou morale. Définissons au préalable le souverain Bien, avant de voir comment s'il peut être atteint.

Il se définit comme l'union de la vertu et du bonheur. La possibilité d'une pareille union est déjà décrite avant la *Religion*, dans le chapitre II de la *Dialectique de la raison pure pratique*, comme ne pouvant se voir dans l'expérience : c'est en cela que le souverain Bien constitue une espérance si « je fais ce que je dois », je peux espérer la béatitude, sous le nom du bonheur, mais ajoute Kant, qui « ne peut être atteinte dans ce monde (pour autant que cela

⁴⁹⁶ Kant, *Critique de la raison pratique*, Dialectique, AK V 129. Pl. p. 765-766.

dépend de notre pouvoir), et constitue par conséquent seulement un objet d'espérance »⁴⁹⁷. Cette espérance est aussi postulée dans l'idée d'un Être suprême à même de produire un « monde moral » dans lequel, manifestement, le bonheur serait tout à fait proportionné à la moralité en nous. Autrement dit, cette union du bonheur et de la vertu devrait, en toute rigueur, faire l'objet d'une croyance rationnelle à partir de laquelle la religion chrétienne doit normalement être interprétée comme le « vecteur » sensible de communication. Évidemment, c'est de cette manière, dit Kant, que « la loi morale conduit, par le concept du souverain Bien comme objet et but final de la raison pure pratique, à la religion (...) »⁴⁹⁸.

Encore dans la seconde *Critique*, l'idée du souverain Bien s'entend davantage comme une visée de l'unité de la loi morale et des lois divines. Elle nous invite à rendre *raisonnable* notre recherche du salut et du bonheur au sein de la communauté des personnes, où nous sommes condamnés à vivre sous des normes politiques, juridiques et religieuses communes, même lorsque chacune d'entre elles peuvent ou doivent vivre des croyances qu'ils jugent *respectables*. Viser donc le souverain Bien, c'est pour toute personne, *donner donc un objet ultime* à sa conduite tout comme pour sa poursuite du bonheur, parfaitement en accord avec la loi morale et les commandements de l'Être suprême, vu que la loi morale est la *Loi*⁴⁹⁹ des lois. Ainsi, la loi nous ordonne de mettre en pratique le souverain Bien. Il revient alors aux personnes de faire comme si la loi morale comprenait en elle les *principes* du bonheur (entendu comme le mien et celui d'autrui) ; reste à déterminer dans quelles conditions les appliquer, de sorte à en être digne. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Kant lorsqu'il écrit :

La loi morale m'ordonne de faire du plus haut bien possible dans un monde l'objet ultime de toute ma conduite. Mais je ne puis espérer le réaliser que par l'accord de ma volonté avec celle d'un Auteur du monde saint et bon, et, bien que mon propre bonheur soit compris dans le concept du souverain Bien, comme celui d'un tout où le plus grand bonheur possible est présenté comme lié, dans la plus exacte proportion, avec le plus haut degré de perfection morale (possible dans les créatures), ce n'est pas lui, mais la loi morale (...) qui est le principe déterminant de la volonté recevant l'ordre de mettre en œuvre le souverain Bien. C'est bien pourquoi la morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons devenir dignes du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute que se déclare aussi l'espérance de

⁴⁹⁷ Kant, *op. cit.*, AK V 129. Pl. p. 765.

⁴⁹⁸ Kant, *Critique de la raison pratique*, Dialectique, AK V 129. Pl. p. 765.

⁴⁹⁹ Nous maintenons exceptionnellement *Loi* en majuscule ici, pour souligner le caractère « sacré » de la loi morale comparativement aux lois divines.

participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons eu soin de n'en pas être indignes⁵⁰⁰.

Portons une attention à la dernière phrase du texte laquelle fait mention du concept de dignité. Liant la dignité au bonheur, elle actualise la réflexion kantienne sous le rapport religion – politique, à telle point qu'on peut y voir une sorte d'union raisonnable et dynamique entre les deux entités. Pourquoi ? Parce qu'il serait contradictoire pour un croyant de vouloir le Bien comme finalité de sa conduite et de ne pas se sentir obligé envers la loi morale, donc de se conduire uniquement selon les commandements divins. Il y a bien deux risques, non seulement celui de basculer dans la superstition, mais celui d'être totalement coupé des réalités et des normes communautaires. Voilà pourquoi la religion s'entend comme une nouvelle espérance saine pour les personnes afin d'être dignes du bonheur tout en s'éloignant du mal. Cette dynamique discipline en nous (en tant qu'hommes) la recherche du bonheur et nous en rend digne. Dès lors, pourquoi l'homme doit-il viser le souverain Bien ?

Cette question soulève le problème des conséquences de la morale. Autrement dit, il s'agit de chercher à savoir quelle fin ultime la raison doit poursuivre. Plus simplement, qu'est ce qui se cache derrière notre bonne manière d'agir ou derrière le respect que nous accordons à la loi morale ? Le souverain Bien suscite l'espérance parce qu'il est le Bien suprême, ultime ou final qui récompense notre *disposition* en faveur de la moralité. Le souverain Bien qui fonde l'espérance des individus est possible dans le monde, bien qu'il ne se donne dans l'expérience. Ce qui signifie, selon les propres mots de Kant, que « pour autant qu'il est possible dans le monde ; il ne faut pas toutefois le chercher simplement dans ce que la nature peut procurer, à savoir le bonheur (la plus grande somme de plaisirs), mais conjointement dans ce qui est l'exigence suprême, à savoir la condition qui seule permet à la raison d'attribuer ce bonheur aux êtres raisonnables du monde et qui est la conduite la plus conforme à la moralité »⁵⁰¹. Le souverain Bien apparaît alors comme une conséquence méritée par la personne pour son *effort* en faveur de l'application de la loi de la moralité, dans le but d'espérer à la réalisation de ce monde moral. C'est précisément ce pourquoi un individu, affirme Monique Castillo, « qui veut la loi doit en vouloir aussi les effets, à savoir le monde qui correspond au plus grand bien qu'il s'impose et se propose d'accomplir (...). Il s'agit alors de faire appel à la responsabilité des convictions, celles des athées aussi bien que des

⁵⁰⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, AK V 129-130. Pl. p.766.

⁵⁰¹ Kant, *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, Traité, II^c section, AK XX 7, 294. Pl. p. 1247.

croyants, afin d'inclure des conséquences de l'action dans le vouloir de l'action »⁵⁰². L'enjeu ici est de faire valoir que le monde moral n'est pas un monde « abstrait », ou qu'il ne peut être réalisé ici sur terre. La tâche de la raison est non seulement de vouloir les fins, mais aussi de les réaliser, car c'est pour elle une exigence de le faire.

Après coup, on peut maintenant admettre avec Kant, que c'est exclusivement pour la personne consciente que son intention est juste et plait infiniment à Dieu. La personne reconnaît alors que la Divinité est quelque chose de sublime, et non pas ce qui doit lui inspirer seulement la crainte. Si une personne se laisse gagner par la crainte de la Divinité, il se *soumet* simplement à la crainte de Dieu. Or, sans nouer sa foi à la moralité, sa religion ne sera pas *une religion de la bonne conduite*. Elle sera une religion entachée par ce que Kant appelle une forme d'amour de soi physique, donc simplement mécanique lorsque la raison n'y est pas requise. Il faut donc dépasser, comme chez Spinoza, la simple crainte. Selon Kant,

C'est le seul biais par lequel la religion se distingue fondamentalement de la superstition ; celle-ci provoque dans l'esprit, non pas la crainte respectueuse du sublime, mais la peur et l'angoisse devant l'être tout-puissant à la volonté duquel l'homme terrifié se voit soumis sans pourtant l'honorer, et cela ne peut à vrai dire que provoquer la recherche des faveurs et la flatterie, au lieu d'être à l'origine d'une religion de la juste vie⁵⁰³.

Or, c'est souvent par la recherche de ces faveurs et de la flatterie que certains croyants se détournent de la voie de Dieu. Cette attitude pourrait, en partie, expliquer un certain *fanatisme* à l'origine des conflits entre les religions. La violence en religion viendrait, entre autres, de telles attitudes *superstitieuses* qui consistent à effrayer et à horrifier les hommes au nom de la parole de Dieu. D'ailleurs, les religions sont conscientes de cette « violence » permanente. La réflexion kantienne prévient contre le fanatisme et la violence en religion parce qu'elle ne relativise pas sur les fondements de la religion. Elle invite la religion, selon nous, à apporter à la loi morale un « appui transcendant » (en vue d'une religion rationnelle). Il en va de même de la téléologie morale qui « conduit aussi immédiatement à la *religion, c'est-à-dire à la connaissance de nos devoirs comme des commandements divins* : « parce que la connaissance de notre devoir et du but final qui nous est par là imposé par la raison, a pu d'abord produire, de façon déterminée, le concept de Dieu, qui, dans son origine, est déjà inséparable de

⁵⁰² Monique Castillo, *Kant*, Paris, 1997, VRIN, p. 227.

⁵⁰³ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Analytique du sublime, §28. AK V 264. Pl. p. 1034-1035.

l'obligation envers cet être »⁵⁰⁴. Ce qui suppose en d'autres termes, que « la raison doit raisonner le cœur ».

7.4 La religion morale contre les religions⁵⁰⁵ de faveurs

La dimension politique de la question religieuse chez Kant est encore davantage comprise lorsqu'on se penche sur la division de la religion dont il fait état. Il répartit l'ensemble des religions en deux groupes, non pas pour les juger les unes par rapport aux autres, mais pour montrer la quelle rend l'homme libre et meilleur. Libre et meilleur dans la mesure où la bonne religion fait que l'homme ne soit plus passif mais actif, c'est-à-dire qu'il ne soit plus là à attendre simplement, priant que Dieu fasse tout à sa place, mais qu'il agisse soi-même. C'est donc un malentendu le fait de croire que Dieu est la source exclusive du Bien. Autrement dit, il ne faut pas oublier le fait que la morale attend de la religion qu'elle mette en évidence « l'espérance qu'elle fonde dans la volonté »⁵⁰⁶. Pourquoi ? Parce que l'espérance téléologique évite aux croyants de subordonner la foi au dogme. Voilà pourquoi la division des religions est en faveur d'une religion morale, d'une religion favorable à la communauté des personnes ou des citoyens de la terre⁵⁰⁷, poursuivant non pas les faveurs d'un être providentiel, mais la réalisation de l'espérance (ou du souverain Bien) en toute personne, puisqu'étant pourvue chacune d'une telle disposition. Cet extrait édifiant de la *Religion* qui suit, n'en fait-il bien l'écho ?

On peut diviser toutes les religions en deux groupes : l'un étant celui de la recherche des faveurs (du simple culte), l'autre celui de la morale, c'est-à-dire la religion de la bonne conduite. Dans la première religion, ou bien l'homme se flatte que Dieu peut bien le rendre éternellement heureux, sans qu'il lui soit nécessaire de devenir un homme meilleur (par la rémission des péchés) ; ou bien, si cela ne lui semble pas possible, il, pense que Dieu peut faire de lui un homme meilleur, sans que pour sa part il ait quelque chose de plus à faire que de prier, ce qui en présence d'un Être qui voit tout ne va pas plus loin qu'émettre un vœu,

⁵⁰⁴Kant, *Critique de la faculté de juger*, Analytique du sublime, § 91. AK V 481. Pl. p. 1294.

⁵⁰⁵Souligné par nous, car, Kant n'affirme pas expressément qu'il y a plusieurs religions, mais qu'il y aurait différentes manières de croire à une révélation divine et à ses enseignements statutaires. Cf. *Conflit des facultés*, I, appendice, I, AK VII 36. Pl. 838. Nous employons *religions* au pluriel pour souligner le caractère problématique de ces différentes façons de croire à une révélation divine relativement à ce qu'on appelle les « grandes religions monothéistes », à savoir, le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam...

⁵⁰⁶Monique Castillo, *Kant, op.cit.*, p. 227.

⁵⁰⁷*Ibid.*, p. 229.

c'est-à-dire proprement ne rien faire – en effet, si le simple vœu suffisait, tout homme serait bon. Mais suivant la religion morale (et parmi toutes les religions publiques qui existent, il n'y a que la religion chrétienne qui répond à cela) c'est un principe fondamental que chaque homme doit agir, autant que ses forces le lui permettent, pour devenir meilleur. Et c'est seulement s'il n'a pas enfui ses talents innés (Lc, 19, 12-16) et s'il a fait usage de la disposition au bien pour devenir un homme meilleur qu'il peut espérer que ce qui ne dépend pas de son pouvoir sera complété par une assistance provenant d'en haut⁵⁰⁸.

Nous pouvons dire que ce qu'il convient d'appeler la religion morale, n'est pas une religion faite des dogmes ou des croyances aveugles. Elle appelle au contraire au respect du devoir, c'est-à-dire à ce que l'homme, du point de vue moral, *doit faire* lui-même pour mériter la *miséricorde* de Dieu : le salut. Le salut justement suppose ici (au plan religieux) le fait d'être secouru ou d'être sauvé par Dieu. Mais au sens kantien, (donc philosophique), il suppose le fait d'être sauvé par la raison en tant qu'elle mobilise notre volonté. La religion morale se veut, à partir de cette description, une religion fondée sur des principes rationnels et universels, c'est-à-dire valables non seulement pour moi, mais pour toutes les personnes. Ce qui est possible par la disposition au bien dont l'homme est pourvu. C'est pour cette raison que la religion ne doit pas s'assimiler à un système d'idées (admises) sans remise en question, sans critique. Il faut pour cela « combattre » la *foi d'église* qui suppose ou qui prétend que Dieu est le fondement de l'existence. En réalité nous avons déjà vu que la foi n'exclut en rien les *ressources pures* de la moralité. Au contraire ces ressources pures doivent être enseignées par les prêtres pour donner à la religion un contenu universel ; non pas universaliste, ce dernier contenu étant source de détournement de la morale au profit du fanatisme religieux à la mode ; se justifiant parfois maladroitement par ce qu'on nomme communément par la liberté de culte. Consécutivement à cela, nous devons alors nous en méfier. En effet, selon Monique Castillo, quand par exemple une religion subordonne la foi à un contenu doctrinal ou à une science de la nature de Dieu,

Elle réclame une croyance en une théorie du monde, qui se sépare alors, comme en juge le point de vue critique, des ressources pures, strictement morales de la foi. Toutes les religions ont connu ce conflit entre la « foi d'église » et la « pure foi religieuse » : la subordination de

⁵⁰⁸ Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Remarque générale, AK VI 51-52. Pl. p. 69.

la foi au dogme, qui produit un détournement de la morale au profit des prêtres, c'est-à-dire au bénéfice d'un culte institué, de son rôle historique et même politique⁵⁰⁹.

Du point de vue politique, nous comprenons mieux le rôle que doit jouer la religion dite raisonnable, rôle consistant à promouvoir la paix et l'unité du genre humain. C'est la religion capable de faire barrage aux dérives religieuses souvent occasionnées par « la subordination de la foi au dogme », motivée par l'ignorance et une foi aveugle. Dans la même veine, Kant, reviendra plus tard, dans le *Projet de paix perpétuelle*, sur ce qui fonde la religion en général, qu'il nomme « la législation morale pure ». Ce qui n'est pas à confondre avec une croyance historique ou dogmatique. Et Kant de déduire que, « la législation morale pure, par laquelle la volonté de Dieu est écrite originairement dans notre cœur, n'est pas seulement la condition *sine qua non* de toute vraie religion en général ; mais elle est aussi ce qui la constitue proprement, tandis que la religion statutaire ne peut envelopper que le moyen de sa réalisation et de sa diffusion »⁵¹⁰. La conclusion qui se dégage de cette assertion est la suivante : la réalisation et la diffusion du culte de Dieu, où qu'il soit, et par qui il est pratiqué, ne peut pas être assimilé à la volonté de Dieu ; volonté que l'homme ressent « comme si » elle était la sienne.

Ainsi, la perception kantienne (puisqu'elle suppose la moralité), ruine l'idée d'une diversité de religions. Ce qui reviendrait à supposer une diversité des morales (toute chose qui diluerait la moralité), au sens où nos évaluations morales venaient, par exemple, à être fondées sur des principes strictement superstitieux (donc religieux, au sens qui n'est pas celui de Kant). Or, du point de vue de la Critique, la religion est comme quelque chose d'atemporel et d'intrinsèque, quelque chose qui est au dessus des différentes sortes de foi, donc quelque chose qui devrait être ressenti de la même manière⁵¹¹ par toute la communauté des personnes. Kant exprime cette idée en ces termes : « Il peut bien y avoir différentes sortes de foi historique accordée à des événements relatifs, non à la religion, mais à son établissement et qui sont du ressort du savant ; il peut également y avoir différents livres de religion (...), mais il n'y qu'une religion valable pour tous les hommes et pour tous les temps »⁵¹².

⁵⁰⁹ Monique Castillo, *Kant, op.cit.*, p. 229.

⁵¹⁰ Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Remarque générale, AK VI 104. Pl. p. 126.

⁵¹¹ Nous pensons naturellement au christianisme, cité en exemple de religion « universel » par Kant.

⁵¹² Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 2S, 1^{er} Supplément, AK VIII 329. Pl. p.311.

L'idée essentielle émise par Kant contre les religions de faveurs, est celle de la disposition morale en l'homme, une disposition qui précède notre appartenance à un culte. En effet, la religion morale ne va pas contre une telle disposition, au contraire, dans sa visée, elle cherche à la matérialiser. En conséquence, l'homme pourrait être considéré comme un *sujet originellement* destiné à être à la fois *moral ou croyant*, sans qu'il y ait nécessairement contradiction. Ainsi, ce qui fait de l'homme un bon religieux, ce n'est plus la nature des livres de religion, ni celle des cultes religieux, mais cette *disposition morale-religieuse*⁵¹³ de l'homme.

Ce pendant, il ne faut pas croire par là que la religion peut se substituer à la morale. En tendons bien que Kant lui-même distingue le théologien biblique et le théologien rationnel. Cette distinction résout le conflit entre la faculté de théologie et la faculté de philosophie. A tel point que pour Kant, si « le théologien biblique est proprement *le docteur de la Loi* pour la *foi de l'Église*⁵¹⁴, qui repose sur des statuts, c'est-à-dire sur des lois qui procèdent de l'arbitre

⁵¹³Souligné ici par nous, car, Kant n'en parle pas forcément en ces termes s'agissant du rapport entre la morale et la religion. Nous insistons ici sur le caractère complémentaire des devoirs visés par la morale d'une part, et d'autre part, par ceux visés par la religion.

⁵¹⁴Nous notons ici la définition kantienne de l'Église : « Un corps éthique sous une législation divine morale est une *Église*, qui, pour autant qu'elle n'est pas l'objet d'une expérience possible, se nomme l'*Église invisible* (simple Idée de l'union de tous les hommes droits de cœur sous le gouvernement du monde divin, immédiat, mais moral qui sert d'archétype à toutes celles que les hommes veulent établir). L'*Église visible* est l'union effective des hommes en tout qui s'accorde avec un Idéal. Dans la mesure où toute société soumise à des lois publiques implique une subordination des ses membres - dans le rapport de ceux qui obéissent à ces lois à ceux qui veillent à l'observance de celles-ci -, la multitude de ceux qui sont associés en ce tout de l'Église forment la *communauté* sous ses supérieurs, qui (nommés ou bien docteurs ou bien pasteurs d'âmes) n'administrent que les affaires du chef invisible, et ils s'appellent à ce point de vue les *serviteurs* de l'Église, de même que dans le corps politique le chef visible se nomme lui-même parfois le premier serviteur de l'État, bien qu'il ne reconnaisse aucun homme au-dessus de lui (en général pas même le peuple comme tout). La véritable Église (visible) est celle qui expose le règne moral de Dieu sur la Terre, pour autant que cela se peut faire par l'entremise des hommes. Les conditions requises de l'Église véritable sont les suivantes.

1) *L'universalité*, par conséquent son unité numérique; elle doit donc à cette fin comprendre en soi la disposition suivante : bien que divisée en opinions contingentes et désunies, cependant en ce qui regarde sa fin essentielle elle doit être fondée sur des principes tels qu'ils doivent nécessairement conduire à une union universelle en une Église unique (donc pas de division de sectes).

2) La *nature* (la qualité) de cette Église; c'est-à-dire la pureté, l'union sous un autre motif que les motifs moraux (purifiée de l'absurdité de la superstition et de l'illusion de l'enthousiasme).

3) La *relation* soumise au principe de la liberté, aussi bien pour le rapport interne des membres entre eux que pour le rapport extérieur de l'Église avec le pouvoir politique, et cela pour l'un et l'autre de ces rapports dans un Etat libre.

4) La *modalité* de l'Église est l'invariabilité de sa constitution, sous réserve des dispositions contingentes, modifiables selon l'époque et les circonstances, mais qui ne concernent que l'administration et dont l'Église, au reste, doit comprendre en elle-même a priori (dans l'Idée de sa fin) les principes sûrs. (Donc soumise à des lois originaires prescrites publiquement comme par un code, non à des symboles arbitraires, qui, parce que

d'un autre ; au contraire le théologien rationnel est le *docteur de la raison* pour la foi de la religion, par conséquent pour celle qui repose sur des lois intérieures qui se laissent développer à partir de la raison propre de chaque homme »⁵¹⁵. Autrement dit, aucune religion ne doit être fondée sur des principes autres que ceux de la raison. De la sorte, le croyant est ainsi invité à faire *usage* de la raison pour sa *foi de la religion* pour l'instauration d'une religion civile acceptable par la communauté des personnes bien qu'ayant des croyances différentes. Parce que, l'Eglise en tant que « simple représentation d'un État de Dieu, ne possède à vrai dire, quant à ses principes, aucune constitution semblable à une constitution politique »⁵¹⁶. Si la constitution de l'État de Dieu commence toujours avec la croyance fondée sur les Ecritures, la constitution politique quant à elle vise les intérêts du genre humain considérés dans sa destination morale⁵¹⁷.

De même, si les règles varient d'une croyance à l'autre, les normes de la raison elles sont intangibles pour tous les êtres raisonnables. Ce qui veut dire que ce sont les religions de faveurs qui substituent la Loi divine aux enseignements statutaires qui n'émanent pas de la raison. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Kant lorsqu'il suppose que la religion (entendons par là la religion rationnelle) ne se distingue pas de la morale. On admettra avec Kant que la religion rationnelle a le même *objet* que la morale, dans la mesure où dans la troisième *Critique*, il considère par exemple « la connaissance de tous nos devoirs comme des ordres divins »⁵¹⁸. Ce qui les distingue en revanche, c'est la forme : alors que la moralité repose sur la pure forme intellectuelle, la foi religieuse, elle, est fondée sur des statuts ou en la croyance d'un Être sacré. Nous insistons pour la clarté de nos propos, sur un extrait de l'appendice de *Conflit des facultés* pour montrer à quel point on peut supposer que la religion contient « quelque chose de moral », en occurrence le Christianisme ; puisque fondé sur des principes pouvant conduire à une « union universelle » par exemple. Nous pouvons nous référer à cet extrait de Kant pour nous en convaincre :

La religion ne se distingue de la morale en aucun point par la matière, c'est-à-dire par l'objet, car elle concerne les devoirs en général, mais sa différence avec celle-ci est purement formelle, c'est-à-dire en tant qu'elle est une législation de la raison de la raison pure pour

l'authenticité fait défaut, sont contingents, exposés à la contradiction et variables) ». Cf. *Religion*, AK VI 101-102. Pl. pp. 122-124.

⁵¹⁵Kant, *Conflit des facultés*, 1S, Appendice, AK VII 36. Pl. 837.

⁵¹⁶Kant, *La religion dans les limites de la raison*, Partie III, Section I, AK VI 101-102. Pl. p. 122-124.

⁵¹⁷*Idem*, AK VI 101-102. Pl. p. 122.

⁵¹⁸Kant, *Critique de la faculté de juger*, Analytique du sublime, § 91. AK V 481. Pl. p. 1294

donner à la morale, grâce à l'idée de Dieu produite à partir de celle-ci même, une influence sur la volonté humaine afin qu'elle remplisse tous ses devoirs. Mais c'est pourquoi aussi elle n'est qu'une, et il n'y a pas différentes religions, mais bien différentes façons de croire à une révélation divine et à ses enseignements statutaires qui ne peuvent provenir de la raison, c'est-à-dire différentes formes du mode sensible de la représentation de la volonté divine, pour lui procurer de l'influence sur les esprits, formes parmi lesquelles le christianisme est, à notre connaissance, la plus appropriée⁵¹⁹.

Evidemment, il ressort de ce qui précède que nous devrions considérer qu'une religion fondée uniquement sur la théologie ne peut pas contenir quelque chose de moral, elle serait simplement superstitieuse. Précisons que Kant entend le Christianisme d'un point de vue «symbolique-éthique», selon l'expression de Rudolf Eisler. Dans la lettre de Kant du 28 avril 1775 adressée à Johann Caspar Lavater, il explique clairement cette figure «symbolique-éthique» du Christianisme. Il écrit : « Je distingue l'enseignement du Christ du *message* qui nous en est transmis ; et, en dégager le premier de manière pure, je cherche d'abord à en extraire, indépendamment de toutes les formulations néotestamentaires, la doctrine morale. Celle-ci est le fondement théorique des Évangiles, le reste n'est que doctrine auxiliaire, parce que cette dernière ne dit que ce qu'a fait Dieu afin de porter remède à notre faiblesse dans la perspective de notre justification face à lui (...)»⁵²⁰. Autrement dit, il s'agit pour notre auteur, de ressortir la « doctrine morale », en l'isolant des dispositions néotestamentaires, c'est-à-dire relatives à l'histoire des églises ou à leurs cultes susceptibles de corrompre les croyants.

Mieux, le Christianisme met l'accent sur la bonne conduite et la « pureté des intentions dans la foi », ce qui est déjà, du point de vue moral, un « effort pratique ». La doctrine du Christ ne doit pas *éclipser* la raison en nous. De même, « ce qu'il y a de plus essentiel, c'est la foi morale, c'est-à-dire la confiance inconditionnelle dans l'aide de Dieu, par rapport à tout le bien qui, lors même que nos efforts sont les plus sincères, n'est pourtant pas en notre pouvoir »⁵²¹. Kant suggère par là que le Christianisme véhicule une « bonne sagesse » à partir de laquelle nous pouvons déduire l'idée d'une religion morale, d'autant plus qu'elle vise la sainteté des mœurs. Il est recommandé, à l'homme par rapport à son salut, de faire d'abord confiance à soi, avant de faire confiance à un autre, fut-il un Être suprême. A titre d'exemple, le Christ, n'a-t-il pas libéré ses disciples et d'autres hommes qui croient en lui

⁵¹⁹Kant, *Conflit des facultés*, 1S, Appendice, AK VII 36. Pl. p. 837-838.

⁵²⁰Kant, In *Correspondance*, Lettre à J.C. Lavater du 28 avril 1775, trad. Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi..., Paris, Gallimard, 1991, AK X 176 p. 126.

⁵²¹Kant, *op. cit.*, lettre postérieure au 28 avril 1775, p. 129.

de l'emprise spirituelle du mal en leur permettant d'accéder à la liberté morale ? n'est-ce pas pourquoi écrit-il : « il ne peut absolument pas y avoir de salut pour l'homme en dehors de l'adhésion la plus profonde dans son intension à des principes éthiques authentiques »⁵²². Ce qui revient à dire que le salut doit être fondé sur l'adhésion au bon principe que nos actes dans l'expérience devraient compléter. En somme, une religion rationnelle est donc une religion qui vise des principes éthiques universels, c'est-à-dire des principes qui valent non seulement pour moi, mais pour l'ensemble des croyants de la terre. Cette visée s'entend, dans nos sociétés contemporaines, comme un appel à ne pas relativiser sur l'essence et le sens de la religion. C'est donc un point de vue qui favorise la paix entre les croyants et les religions de ce monde. De fait, de plus en plus, les sociétés modernes par le principe de la laïcité, entendent, par ce concept, entendent donner à la religion un rôle politique neutre.

7.5 La laïcité ou la *tolérance* rationnelle ?

*Ce qui peut intéresser l'État dans les questions religieuses, c'est ce à quoi les docteurs de celle-ci doivent être tenus, pour qu'il ait d'utiles citoyens, de bons soldats et, en général, des sujets fidèles*⁵²³.

Kant ne parle pas de la laïcité expressément. Mais ce texte ci-dessus, nous indique clairement l'attention que Kant sur les rapports de la religion et l'État. Nous pouvons, sur la base, supposer que Kant, en son temps, amorce ici le débat sur la laïcité sur fond de ce qu'il convient d'appeler « l'intérêt de l'État dans les questions religieuses » discussions qui portent sur la religion et l'État. Nous cherchons à comprendre ici comment l'actualité de la réflexion kantienne sur la religion peut contribuer au débat sur la laïcité, si ce n'est le kantisme lui-même qui en est le précurseur. Nous verrons que l'idée de religion raisonnable peut nous aider à construire un discours cohérent sur la religion, de manière à favoriser un discours *interreligieux* rationnel acceptable par tous, c'est-à-dire un discours qui transcende nos différentes croyances, et éclaire le concept de laïcité.

⁵²²Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Doctrine, 2^e partie, AK VI 83. Pl. p. 103

⁵²³ Kant, *Le Conflit des facultés*, Section I, note, AK VII 60. Pl. p. 868.

En effet, la laïcité ou le sécularisme s'entend comme la séparation de l'État et de la religion, c'est-à-dire la neutralité voire l'impartialité de l'État à l'endroit de toutes les confessions religieuses. En conséquence, la laïcité n'admet pas qu'une religion soit érigée en religion d'État. Dès lors, si la laïcité se définit aux antipodes de la religion, ne serait-elle pas une forme de tolérance rationnelle ? Sans refaire l'histoire de la laïcité, nous allons considérer, pour les besoins de notre analyse, la période de la Révolution française (ou les Lumières en général), pour comprendre brièvement le sens contemporain de ce concept. Le choix de cette période se justifie parce que c'est elle, entre autres, qui vit *naître l'émancipation* de l'État de la *tutelle* religieuse. Au fond, ce qui est intéressant dès cette époque, c'est de voir que le discours dit « laïc » est un discours qui prend en compte la diversité des croyances humaines, sans toutefois se fonder sur elles pour garantir *l'unité de la communauté* et *la paix publique* ; expressions d'ailleurs très chères à Kant. De ce point de vue, le relativisme religieux n'est pas permis dans l'unité de la communauté. Ce qui veut encore dire que la laïcité est, en quelque manière, un frein au relativisme religieux dans la mesure où, l'État républicain par exemple, le considère toujours comme « un autre », au sens où cet État est fondé sur des principes autres que ceux qui fondent la religion. L'État laïc n'est donc pas un État qui cède devant la relativisation que des cultes, même si, soulignons le, son rôle est de maintenir unies plusieurs religions.

Considérant cela, nous pouvons déduire que la laïcité a une *vocation* morale, celle de favoriser la paix entre communautés vivant sous des lois politiques et religieuses différentes, mais sans que les pouvoirs politiques ne soient pas nécessairement obligés envers ces croyances religieuses. Autrement dit, la laïcité renvoie la religion à « l'asphère » privé, donc à celui du « for » intérieur. C'est sans doute ici que nous devons comprendre pourquoi Kant parle des « sujets fidèles » que les docteurs de religions devraient former, pour qu'ils deviennent par là aussi des bons citoyens.

En parcourant les textes de Kant, on s'aperçoit qu'il penche en faveur d'une « neutralité » de croyances pour l'unité de la communauté sur la base des principes qui sont recommandés pour cette cause. Ne serait-il pas un précurseur de la laïcité contemporaine telle qu'on l'entend aujourd'hui ? Kant ne « neutralise »-t-il pas l'influence de la religion pour « privilégier » et « sauver » le républicanisme et la liberté de penser (qu'on pourrait aussi, dans un autre sens, appeler liberté de conscience) ?

Conformément à l'idée de liberté de penser, l'exemple du prêtre est édifiant. Kant dit de lui, qu'il n'enseigne pas librement, c'est-à-dire qu'il enseigne selon la volonté d'un autre. Pour lui, le prêtre enseigne « quelque chose qu'il n'a pas libre pouvoir d'enseigner selon son opinion personnelle, mais qu'il est appelé, par son engagement, à exposer suivant des instructions et au nom d'un autre »⁵²⁴, souligne Kant dans son opuscule sur les *Lumières*. Ainsi, au nom de la liberté, la religion doit être reléguée à la sphère privée. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Kant lorsqu'il écrit que « l'usage qu'un ministre chargé d'enseigner fait de sa raison devant sa paroisse n'est qu'un usage privé ; car il s'agit simplement d'une réunion de famille, quelle que soit son importance ; et sous ce rapport, en tant que prêtre, puisqu'il exécute une tâche imposée »⁵²⁵. Même si Kant admet que l'ecclésiaste a une certaine liberté (dans sa restriction bien sûr) dans l'usage public de sa raison, il insiste cependant sur le fait que le peuple ne peut se soumettre à une forme de « tutorat » religieux. Ce qui reviendrait à réduire le peuple au rang de mineur, puisqu'agissant suivant les instructions d'un autre (ou selon les dogmes et les cultes). Manifestement, Kant postule pour une religion rationnelle afin de sauver liberté. Kant songerait-il ici à l'idée qu'il se fait de la *constitution républicaine*, « défendue » contre la démocratie ou non ? Au fond, on ne peut pas fonder la paix publique sur les croyances religieuses, suivant que la religion demeure du domaine privé, au sens où les hommes doivent toujours en faire un *usage privé*.

La laïcité serait alors, à la lumière de Kant, ce « principe » où les institutions de l'État doivent se montrer *neutres* à l'égard de la religion, et où la religion à son tour doit demeurer dans sa sphère (*privé*) ; sans doute les deux, mais sans jamais se confondre. Dans la conception moderne de l'État laïc (l'État républicain par exemple), la laïcité *tend* souvent à défendre l'État de droit et les droits de l'homme (sous-entendu la liberté, l'égalité, l'indépendance). Seulement, tout État n'est pas laïc. Il existe des États « religieux » dont la constitution est quelque fois fondée sur les principes religieux très forts, lesquels considèrent que la religion a un rôle primordial à jouer dans *l'unité de la communauté*. Pareille situation par exemple, rend problématique et met en danger le « principe » de laïcité. Plus précisément, Jean-Claude Bourdin note à ce propos que :

La religion refuse d'occuper le seul lieu qui lui est assigné, le for intérieur, le « privé » de la conscience individuelle et de la sphère sociale. Ces embarras viennent de ce que la laïcité prend toujours une forme philosophique, héritage direct et inaltéré des Lumières, qu'elle

⁵²⁴Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, *op.cit.*, AK VIII 39. Pl. p. 212.

⁵²⁵*Ibid.*, AK VIII 39. Pl. p. 212.

s'exprime toujours au nom de principes universels, comme réaffirmation de principes, le principe des principes universels présentés comme lui étant subordonnés (l'égalité, la liberté et l'émancipation), indifférente aux évolutions de l'histoire et aux mutations du « religieux » lui-même⁵²⁶.

Ce sens hérité des *Lumières*, fait de la laïcité, même quand elle « considère la religion comme *un autre* », un principe nécessaire qui promeut une forme de « tolérance rationnelle », dans le sens où elle cherche à s'exprimer au nom des principes universels. Ce qui n'est pas un élément négligeable dans la visée d'une paix dans la communauté des personnes. Entendons-nous bien : la « tolérance rationnelle » ne veut pas signifier une position relativiste. La « tolérance rationnelle » suppose ici une ouverture à l'autre, un dialogue avec l'autre sur la base des mêmes principes.

Enfin, Kant est clair sur les rapports État et Église dans la mesure où il considère l'un et l'autre comme ayant respectivement une place et un rôle bien précis dans la recherche de cette paix. L'argument en faveur d'un discours « laïc » est fortement marqué, nous semble-t-il, dans la Doctrine du droit quand au paragraphe 62 Kant, répondant à la question de savoir, lequel de l'État ou de l'Église, doit appartenir à l'autre comme sa chose <*alsdas Seine*> ? Il affirme :

Deux pouvoirs extrêmes ne peuvent sans contradiction, être subordonnés l'un à l'autre. Que seule la première constitution (politico-hierarchica) puisse substituer par elle-même, voilà qui est clair en soi, toute constitution civile étant de ce monde puisqu'elle est une puissance terrestre (humaine), susceptible d'être attestée avec toutes ses conséquences dans l'expérience. Les croyants dont le royaume est au ciel et dans l'autre monde, dans la mesure où on leur concède une constitution s'appliquant à ce monde (hierarchico-politica), doivent se soumettre aux souffrances du siècle sous la puissance souveraine des hommes de ce monde. Il n'y a donc place que pour la première constitution⁵²⁷.

Autrement dit, lorsque Kant pense que l'État tient la religion comme « sa chose » ou comme son « autre », cela ne veut pas dire que la constitution politique doit interdire toute constitution religieuse, ou que l'État (religieux s'il y a une religion d'État) doit contraindre par la force les citoyens pour y adhérer. L'État en effet, n'a pas ce pouvoir de contrainte, car tout

⁵²⁶ Jean-Claude Bourdin, « Lumières et « Sécularisation » française selon Hegel », in *Les Lumières et l'idéalisme allemand*, sous de la direction de Jean-Claude Bourdin, Paris L'Harmattan, 2006, pp.129-146.

⁵²⁷ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, §62, AK VI 369. Pl. p. 645.

citoyen est libre d'adhérer à une croyance de son choix, car la religion relève d'un choix privé. Ici, ce qui est encore visé par Kant par cette séparation des domaines, c'est la préservation de la liberté humaine, liberté très chère Kant. Car, c'est de la liberté que découlent les autres droits ou les autres libertés s'y rattachant (cela est souligné ici par nous).

Un État laïc doit garantir justement cette liberté de culte. Nous trouvons encore cette précision dans la Doctrine du droit lorsque Kant écrit : « la religion (dans le phénomène) en tant que croyance aux dogmes de L'Église et à l'autorité des prêtres, ces aristocrates de la constitution religieuse, laquelle peut aussi être une monarchie (papale), ne saurait être imposée ni enlevé au peuple par aucun pouvoir politique, et l'on ne peut pas non plus (...) exclure un citoyen des service de l'État et des avantages différents, pour la raison qu'il est d'une religion différente de celle de la cour⁵²⁸ ». Autrement dit, dans les affaires religieuses, l'État doit être sans parti pris et en faveur de la liberté des croyants et des athées.

Donc c'est dans ce sens que la *Religion dans les limites de la raison* se donne à comprendre comme *possibilité* de saisir la religion comme moyen de garantir l'égalité et la liberté de tous les citoyens (ou de tous les hommes) bien qu'ayant des croyances opposées ou non. Cette perception des choses, nous laisse penser que même dans le domaine religieux, le relativisme n'est pas permis, dans la mesure où la raison éclaire la religion, et elle n'éclaire que celles qui s'en servent. La religion rationnelle est donc ce dont le genre humain a besoin pour son unité et sa cohésion.

⁵²⁸Kant, *op. cit.*, AK VI 368. Pl. p. 645.

Conclusion de la deuxième partie

Choisir l'universalisme rationnel

Qu'il s'agisse de l'éducation, du droit ou de la religion, nous avons admis que la philosophie pratique de Kant prône un universalisme rationnel, au sens où l'universalisme « s'oppose au différentialisme, à la perspective selon laquelle les êtres humains, ainsi que leur connaissance et leur valeur, sont irréductiblement relativisés par leur appartenance à des contextes historiques ou culturels déterminés »⁵²⁹. Ce qui suppose que ce n'est pas parce que nous traitons des questions liées à l'anthropologie, c'est-à-dire à la finitude et à la sensibilité humaine que nous allons oublier le fait que l'éthique kantienne est une éthique de l'obéissance à la loi. C'est au fond, une démarche qui consiste à montrer qu'en partant de l'existence humaine, donc de ce qui est empirique, Kant justifie ainsi que c'est ce domaine anthropologique qui fonde même le domaine pratique. Il faut comprendre cela pour justement se prémunir contre ce que Kant appelle « l'empirisme de la raison pratique », au sens où, celui-ci introduit subrepticement dans la raison « quelque chose de tout autre, à savoir un intérêt empirique (...), avec toutes les inclinations (...), dégradent l'humanité »⁵³⁰ chez les personnes.

La raison ne cède point devant ce qui est empirique par rapport à ce qui touche à l'éducation, au droit ou à la religion. En effet, nous supposons que l'expérience sur laquelle le relativisme se fonde en morale est tremblante. Elle tremble au sens où celle-ci présente des variations et des différences qui ne visent pas l'unité recherchée par l'universalisme rationnel. Si nous estimons qu'en morale l'expérience tremble, c'est parce que le relativisme (donc l'expérience selon le relativisme par exemple) cherche toujours à s'accommoder⁵³¹ avec l'universel. Le relativisme veut nous faire croire que la raison doit s'adapter à l'éducation, au droit ou à la religion, alors que c'est le contraire qui est nécessaire. L'évolution, qu'elle soit historique ou culturelle doit, dans la perspective de la philosophie pratique, s'adapter à la

⁵²⁹ Alain Renaut, *Découvrir la philosophie, la morale*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 183.

⁵³⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 71. Pl. pp. 694-695.

⁵³¹ Nous songeons ici à l'accommodement raisonnable, qui est une expression née dans les pays anglo-saxon, qui désigne une tentative des sociétés modernes (démocratiques) de s'accommoder des exigences des différences des minorités (lesquelles minorités revendiquent l'égalité). Voir par exemple Jean Paul Dubois, *Les accommodements raisonnables*, Paris, Olivier, 2009.

raison, c'est-à-dire aux principes de la raison. Nous n'avons pas à nous comporter en morale comme si la loi ne s'adressait pas au genre humain, c'est-à-dire à toute la communauté des personnes. Ce qui revient à dire que c'est notre manière de penser qui doit s'adapter aux différents contextes. La manière de penser n'est pas la manière de sentir. En effet, la manière de penser en morale « implique un commandement et produit un besoin, alors qu'au contraire le gout en matière morale ne fait que jouer avec les objets de la satisfaction »⁵³². Ce qui signifie que notre manière de penser consiste, comme le précise Kant, en des maximes qui accordent aux idées de la raison une supériorité et une priorité par rapport à tout ce qui relève de la sensibilité, c'est-à-dire, pour ce cas, de l'histoire ou de la culture. Ainsi, nous choisissons l'universalisme rationnel pour défendre une telle manière de penser.

⁵³² Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 5, AK V 210. Pl. p. 966.

Conclusion générale

L'intérêt de la raison pratique

Au terme de cette étude, il nous paraît essentiel de rappeler les enjeux majeurs qui l'ont guidée, les résultats auxquels nous sommes parvenus et l'orientation critique et ouverte qu'il nous offre pour répondre à toute contestation de l'universalisme de la morale. En effet, nous avons d'abord insisté sur l'intérêt de la raison kantienne, puisque nous avons vu que les déterminations essentielles de la raison sont dans la liberté et l'universalité. Cela nous a conduit à défendre avec force l'idée selon laquelle en morale, la liberté et l'universalité chez Kant sont fondées en raison, exclusivement en raison.

Cette démonstration ne va pas sans difficultés, difficultés que pose le relativisme. Sur ce point, nous avons vu que pour les relativistes l'homme n'est pas une espèce comme d'autres vivant conditionnées par leur milieu. Selon eux, il existe une communauté humaine générale. Mais les relativistes ne nous disent pas concrètement en quoi consiste cette généralité, si ce n'est le fait d'insister sur les déterminations naturelles ou culturelles des hommes. Or, nous avons montré que Kant pense l'homme dans une perspective morale, et cette approche kantienne n'ignore pas les déterminations naturelles, physiques ou culturelles des hommes. Ce qui nous permet de compter l'anthropologie philosophique comme membre à part entière d'une philosophie pratique,

Rapportant la détermination de la vie commune –philosophie politique – à ce que l'on peut savoir de la place de l'homme dans l'ensemble des êtres (...). Par distinction d'avec une telle anthropologie philosophique, comme théorie de la nature humaine, la dimension empirique de l'anthropologie, qui a bien, elle aussi, sa place dans la philosophie pratique, joue surtout, dans la philosophie pratique kantienne, le rôle d'un obstacle, voire d'un repoussoir contre lequel il faut défendre la pureté de l'obligation morale⁵³³.

⁵³³ Luc Vincenti, *Emmanuel Kant, Philosophie pratique*, Paris, Ellipses, pp.71-72.

Autrement dit, l'approche kantienne de la morale nous permet manifestement de construire une réponse solide au relativisme. Ce pourquoi cette étude a tenté de montrer que la conception kantienne de la liberté et de l'universalité s'attaque au cœur de la difficulté du relativisme, dès lors qu'elle s'élabore autour de la moralité, donc autour des principes de la raison qui valent non seulement pour moi en tant que personne, mais surtout pour toutes les communautés des personnes.

L'itinéraire que nous avons suivi visait à relever le défi de cette difficulté du relativisme, en supposant d'abord la primauté de la raison en morale et en prônant l'universalisme du genre humain chez Kant. Ensuite, nous avons montré comment, sous cette perspective, la philosophie politique et juridique de Kant constitue également des éléments de réponses au problème du relativisme. Enfin, que sa conception de l'éducation du genre humain ou d'une religion civile va dans ce sens, dans la mesure où elle s'articule aussi autour de la morale ou des principes de la raison selon Kant. Cela nous conforte dans l'idée que *si la raison rentre dans tous les mondes*, au sens où elle peut éclairer toutes les sphères de la culture par exemple, *tout n'entre pas dans la raison*, c'est-à-dire que tout ne peut être forcément justifié par la raison, parce que le monde de la raison, d'après Kant, est un monde des principes universels et non pas un monde des principes universalistes comme nous l'avons largement souligné. Mieux, raison s'impose comme ce qui n'est « pas affecté » par la sensibilité : elle ne change pas, n'est pas dans le temps⁵³⁴, dit Kant.

A partir de la raison, nous avons également montré que chez Kant, la morale est affaire de devoir pour tout être raisonnable. Par exemple, Kant y revient dans le *Projet de paix perpétuelle* : « la morale est déjà en elle-même une pratique, au sens objectif, en tant que comprenant des lois ordonnant sans condition, conformément auxquelles nous devons agir »⁵³⁵. Pourquoi la moralité est-elle « affaire » de devoir ? Parce que c'est dans le devoir que se trouve une « contrainte »⁵³⁶ de la volonté de la part de la raison pratique pour les

⁵³⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, AK III 376. Pl. p. 1184.

⁵³⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *op.cit.*, Appendice, I, AK VIII 370. Vrin, p. 91.

⁵³⁶ Il nous paraît opportun de mentionner cette note illustrant ce que Kant entend par la « contrainte » : « *Comme être moral* pourtant, lorsqu'il se considère objectivement, ce à quoi il est déterminé par sa raison pure pratique (d'après l'*humanité* en sa propre personne), l'homme se trouve toutefois en même temps assez pour ne transgresser la loi intérieure que de *mauvais gré* ; car il n'existe pas d'homme si scélérat qu'il ne ressente en lui, mais tandis qu'il la transgresse, une résistance et une aversion envers lui-même, par où il lui faut exercer une

personnes. Par « contrainte », il faut entendre une coercition du libre arbitre par la loi. Mieux, elle signifie également une « nécessité morale » dans la mesure où, si l'homme est un être libre, malgré le fait qu'il fasse partie de la chaîne de la nature, c'est parce que son « caractère intelligible » le *soustrait* de cette chaîne en lui prescrivant des règles, des normes, des lois, donc le devoir. Un devoir que l'homme découvre en lui. En effet, le concept de devoir, écrit Kant, « ne peut contenir aucune autre contrainte que la contrainte sur soi-même (par la représentation de la loi) lorsqu'il s'agit de la détermination interne de la volonté (les mobiles), car c'est seulement par là qu'il sera possible de concilier cette coercition (fut-elle même externe) avec la liberté de l'arbitre, ce par quoi le concept du devoir devient alors un concept éthique »⁵³⁷.

A la lumière de Kant, une telle « nécessité » de la moralité n'est pas une promesse d'un genre humain futur, mais du nôtre, celui dont nous faisons partie. Cette moralité ne nie pas le fait qu'il y ait des différences entre les hommes, mais elle les transcende, et les dépasse. C'est cette « nécessité » morale qui caractérise notre personnalité. La personnalité, dit Kant, c'est « la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme le pouvoir d'un être qui est soumis à des lois pures pratiques qui lui sont propres, c'est-à-dire qui lui sont dictées par sa propre raison »⁵³⁸. C'est cela qui explique l'idée de la « contrainte par soi » au sens où nous sommes obligés envers notre propre raison, ou encore que nous sommes toujours dans un rapport de soi à soi. De la sorte, l'idée de personnalité suscite le respect⁵³⁹ comme en fait état notre premier chapitre par exemple. Voilà pourquoi nous avons dans nos développements considéré l'idée du genre humain comme une idée « généreuse » qui, dans sa définition transcende les cultures, les races et toutes autres formes de particularités. Nous avons vu que Kant pense le genre humain hors des bornes du relativisme afin de mieux saisir sa destination. Et il est clair que la destination est la même pour tous hommes raisonnables, suivant que selon Kant, « les hommes appartiennent tous au même genre naturel »⁵⁴⁰ : d'où son unité supposée. Car la recherche des principes et des normes en morale doit aussi viser cette unité au sens de se la donner comme « but ».

contrainte sur lui-même... », Cf., Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, Introd., AK VI379-380. Pl. p. 657.

⁵³⁷ Kant, *op. cit.*, Doctrine de la vertu, Introd., AK VI 380. Pl. p. 657.

⁵³⁸ Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique, AK V 87. Pl. p. 713.

⁵³⁹ *Idem*, AK V 87. Pl. p. 713.

⁵⁴⁰ Kant, *Des différentes races humaines*, 1, AK II 429.

De même, l'intérêt de la raison pratique demeure dès lors que liberté et universalité ne sont pas des « constructions » de l'esprit. Autrement dit, Kant ne suppose pas la liberté et l'universalité comme des « constructions », ni comme des acquis de « négociations » entre les hommes. Il les suppose au contraire comme des concepts qui relèvent de la raison pure pratique. En ce sens, nous pouvons supposer la liberté et l'universalité comme étant aussi des « faits » de cette raison pure pratique. Fort de cela, toute confusion à ce sujet est évitée. Confusion qui viendrait sans doute du fait, par exemple, que certains courants de pensée considèrent la liberté et l'universalité non pas comme des « faits », mais comme des « effets »⁵⁴¹ de la raison comme essaie de le faire le relativisme. Si nous avons pu reconnaître au relativisme le mérite d'avoir ouvert des perspectives nouvelles et fécondes visant à réfléchir sur ce que celui-ci pourrait appeler un « humanisme de la diversité »⁵⁴² et la recherche des solutions d'un meilleur vivre ensemble pacifié ; nous lui reprochons en revanche sa prétention à considérer son point de vue comme étant universel. C'est une des raisons pour lesquelles nous assistons sur les plans culturel et moral à une vive contestation de l'universalisme, au motif qu'il ne serait que « pur formalisme ». Bien entendu, nous ne referons pas ici la justification de la nécessité du formalisme kantien, mais de chercher à comprendre les arguments de ceux qui comptent « remplir » ce formalisme. Parmi tant d'autres, Habermas est l'un des plus emblématiques qui se propose de revenir à Kant, mais sous le mode de « l'intersubjectivité communicationnelle », mode par lequel il chercherait à vouloir « dépasser » le kantisme.

a. Remplir le monologique par le dialogique ?

Le « procès » fait à Kant commence par un « malentendu », « malentendu » né avec ceux qu'on a appelé ses « épigones »⁵⁴³. En effet, certains de ses successeurs sont à l'origine de ce « malentendu » parce qu'ayant introduit dans la doctrine kantienne ce que lui-même n'avait ni dit ni fait allusion : le problème de *fondation*. Ce problème va susciter des vifs

⁵⁴¹ Par « effets », nous voulons manifestement souligner le caractère contingent de « l'universel » selon le relativisme ; si bien que « effet » signifie ce qui est lié à certaines conditions ou ce qui fait sensation par exemple...

⁵⁴² Nous faisons allusion au texte d'Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité, Essai sur la déconstruction des identités*, Paris, Flammarion, 2009. Ce texte revient aussi sur l'éloge à l'universalisme kantien.

⁵⁴³ Nous pensons au texte de Claude Piché, *Kant et ses épigones*, en référence à ses successeurs ou aux néo-kantiens : Claude Piché, *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995.

débats chez ses « épigones » jusqu'à Habermas. Ici, c'est donc sur Habermas que nous allons orienter notre réflexion pour voir comment le pragmatisme prétend dépasser la raison kantienne, parfois même au détriment de l'idée que Kant se fait lui-même de la moralité.

A l'évidence, il y a une sorte de prolongement de la pensée kantienne dans l'effort de la philosophie morale d'Habermas qui consiste à faire barrage au relativisme des éthiques contemporaines. Pour Kant comme pour Habermas, le but d'une théorie morale est la recherche des principes à partir desquels les personnes pourraient juger de la validité ou non des normes et des jugements. Pour cela, les notions de raison pratique, d'autonomie ou de responsabilité doivent selon Habermas être déplacées à l'intérieur de la théorie communicationnel ou théorie de la discussion afin de servir de cadre de validation des principes et des normes. Néanmoins, l'auteur de *l'Éthique de la discussion* suppose alors qu'il y a une rationalité, voire une universalité communicationnelle qui est capable de « remplir » le « monologique » kantien qu'il désigne du nom de « l'universalisme abstrait ». Autrement dit, au lieu que l'examen de la maxime de nos actions se fasse sur fond d'une délibération « privée » (l'impératif catégorique), elle doit au contraire provenir d'une discussion argumentative et libre. Mieux, il cherche à établir la rationalité et l'universalité immanentes à la pratique du langage, surtout sous la forme dialogique. De là doit découler la *validité* de toute norme. La validité ici suppose l'universalité issue du consensus et non plus celle issue d'une maxime « privée ». Il suppose par exemple qu'une « loi est valide au sens moral lorsque tous, adoptant le point de vue de tout un chacun, sont susceptibles de l'accepter »⁵⁴⁴.

S'appuyant sur une critique de Thomas McCarthy⁵⁴⁵, Habermas pense alors qu'il est possible de « remplir » l'impératif catégorique afin de le rendre « concret » par la discussion. Sur cette base, l'impératif catégorique selon Habermas relève de la pure forme. Il reproche alors Kant de faire reposer « la justification de l'impératif catégorique, lorsqu'il n'en appelle

⁵⁴⁴ Habermas, *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, traduction Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, p. 45.

⁵⁴⁵ « Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle », cf., McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cité par Habermas lui-même dans *Morale et communication, op. cit.*, p. 88-89. Cependant, il est important de remarquer que l'impératif catégorique n'est pas la loi elle-même, mais la formule par laquelle se donne cette loi. Voilà pourquoi il s'adresse directement à nos maximes.

pas simplement à un « fait de la raison », sur les concepts d'autonomie et de volonté libre qui ont un contenu normatif. Il s'expose ainsi à être suspecté de commettre une pétition de principe. Il est certain, en effet, que la justification de l'impératif catégorique est imbriquée dans l'architecture du système kantien au point qu'il me semble d'ailleurs bien difficile de la défendre à partir d'autres prémisses »⁵⁴⁶. Autrement dit, bien qu'Habermas reconnaisse en l'impératif un fondement rationnel, il suspecte cependant sa justification d'être « une pétition de principe », c'est-à-dire d'être un raisonnement qui consiste à supposer vrai ce qu'il s'agit de « démontrer », voire d'en apporter la preuve. Ainsi, l'impératif catégorique ne pouvant être prouvé ou démontré, il faut alors le « remplir ».

Cela va amener l'auteur de *Morale et communication* à entrevoir le principe « U », c'est-à-dire un principe d'universalisation qui, selon lui, « en tant que principe-passerelle, permet d'accéder à l'entente mutuelle dans les argumentations morales, et ce, dans une acception qui exclut l'usage monologique des règles argumentatives »⁵⁴⁷. Mais qu'est-ce qu'un principe-passerelle ? Cette expression peut nous surprendre. Selon Habermas, ce principe sert de passerelle c'est-à-dire de lien entre le pragmatique et le transcendantal. Autrement dit, ce qui caractérise une passerelle c'est le fait qu'elle unit au-dessus d'un espace vide, un trou, un gouffre deux domaines. Le principe-passerelle permet à Habermas de fonder en raison l'éthique de la discussion. Mais, remarquons qu'Habermas ne nous dit pas comment il découvre ce principe « U ». En revanche, ce dont nous savons seulement, c'est que c'est ce principe « U » qui guide le consensus. De ce fait, il a un rôle précis, celui d'établir le consensus entre toutes les personnes prenant part à la discussion de sorte à permettre que « les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale* »⁵⁴⁸, puis ajoute-t-il, « celles, comme Kant n'a cessé de le dire, qui conviennent à la « loi universelle » »⁵⁴⁹.

La « corrélation » faite ici par Habermas entre la « volonté générale » et la « loi universelle » est intéressante dans la mesure où elle nous permet de voir et de mesurer que c'est à partir d'un point de vue formel-pragmatique qu'il déduit l'égale valeur entre la « volonté générale » et la « loi universelle ». Or Kant ne parle pas de « loi universelle » en termes de « volonté générale ». Mais nous voyons chez Habermas comment les normes

⁵⁴⁶ Habermas, *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1999, p. 100.

⁵⁴⁷ Habermas, *Morale et communication*, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 84.

morales reçoivent leur validité ou « tiennent lieu » de lois universelles lorsque les personnes engagées dans la discussion parviennent manifestement à un accord. Cela justifie également le principe d'universalisation dans la mesure où ce principe « vise effectivement à mener l'argumentation en question d'une manière coopérative. D'un côté, la participation effective de chaque personne concernée est seule à pouvoir prévenir les déformations de perspective qu'introduit l'interprétation d'intérêts chaque fois personnels »⁵⁵⁰. Dans la discussion coopérative, les arguments particuliers sont exclus en faveur de la « volonté générale » ou en faveur de ceux qui pourraient concerner tout le monde, c'est-à-dire faire l'unanimité des personnes engagées dans la discussion : c'est le fondement de l'Éthique de la discussion. Pour Habermas, l'éthique de la discussion est une norme qui ne peut « prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme »⁵⁵¹. Habermas se défend donc de ne pas chercher à donner aux énoncés pratiques un contenu, c'est-à-dire une « teneur empirique » pour guider les actions sociales ou politiques dans ce monde. Il s'agit seulement pour lui de dégager un cadre de l'éthique de la discussion, de sorte à s'assurer que les normes sociales par exemple ne reçoivent leur validité que de l'extérieur empirique. Cet extrait de *Morale et communication* en fait allusion :

Le principe d'une éthique de la discussion se réfère à une procédure qui consiste, en l'occurrence, à honorer par la discussion des exigences normatives de validité. On taxera donc, à juste titre, l'éthique de la discussion de formelle. Elle ne livre pas des orientations relatives au contenu, mais une manière de procéder : la discussion pratique. L'objet de cette manière de procéder n'est assurément pas de produire des normes légitimes. Il consiste bien plutôt à tester la validité des normes qui sont proposées ou envisagées à titre d'hypothèses. Il faut donc que les discussions pratiques reçoivent leur contenu de l'extérieur. Sans l'horizon propre au monde vécu d'un certain groupe social, et sans conflits d'action inhérents à une situation donnée dans laquelle les participants estiment devoir régler par le consensus une querelle portant sur un problème de société, vouloir mener une discussion pratique ne présenterait aucun intérêt. C'est la situation initiale concrète qui se donne, selon le cas, comme l'antécédent auquel se réfère la discussion pratique, détermine, dans la négociation, l'« émergence » d'objets et des problèmes. Par conséquent, cette procédure est formelle

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 87.

mais non pas au sens où il y aurait abstraction de contenus. C'est parce qu'elle est ouverte que la discussion a précisément besoin que les contenus contingents lui soient « donnés »⁵⁵².

Curieusement, pourquoi Habermas se défend-il sur le fait que sa conception d'une éthique de la discussion ne peut ni être taxée de formaliste, ni servir en tant que telle de contenu aux énoncés ? Nous pensons qu'Habermas se dresse ici contre le relativisme en insistant sur un moment inconditionnel inhérent à toute prétention à la validation d'énoncé. Autrement dit, l'universalité de ces énoncés leur fait dépasser tout contexte particulier, puisque résultant d'un consensus. Nous pouvons mesurer toute l'influence du langage et de la conséquence pragmatique dans la délibération des normes sociales. En effet, Habermas estime que « le fait qu'une norme s'impose durablement est aussi fonction de la possibilité qu'il y a à mobiliser, dans un contexte donné de transmission des valeurs, des raisons qui suffisent à ce que le cercle des personnes à qui s'adresse la norme puisse au moins tenir pour légitime l'exigence de validité qui s'y rattache. Cela, appliqué aux sociétés modernes, signifie : sans légitimité, pas de loyauté des masses »⁵⁵³. Nous pouvons d'après ce qui précède, déduire que selon l'éthique habermassienne, l'émergence d'une norme en société ne peut en aucune manière se faire de façon monologique, mais dialogique. Sur ce point, nous pouvons constater que l'universalisme habermassien diffère de celui de Kant, au sens où, au tournant linguistique et pragmatique, le principe d'universalisation est l'expression d'une *volonté générale*. De plus, si chez Kant la loi est atemporelle et résulte d'un rapport de soi à soi, ce qui n'est vraisemblablement pas le cas chez Habermas dans l'éthique de la discussion où la loi découle du consensus.

En conséquence, Habermas voit dans la raison kantienne une tentative de fondation de la philosophie eu égard à son caractère substantiel et formel, donc par opposition à ce qui est accidentel ou temporel. Précisément, il trouve dans l'effort kantien de vouloir sauver la morale de l'empirisme, une tentative de fondation de la morale. Cela suffit, selon Habermas, pour se convaincre que la philosophie kantienne et donc la philosophie en général en procédant de la sorte, se comporte en « instance judiciaire de la culture dans son ensemble ». Car écrit-il :

Kant remplace le concept de la raison substantielle, hérité de la raison métaphysique, par le concept d'une raison différenciée dans ses moments et dont l'unité n'a plus, dès lors, qu'un

⁵⁵² Habermas, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁵³ *Ibid.*, p.82-83.

caractère formel. Il sépare, en effet, de la connaissance théorique, la faculté de la raison pratique et celle du jugement, pour fournir à chacune d'elles ses propres fondements. Ce faisant, il confère à la philosophie le rôle de juge suprême, rôle qui s'étend d'ailleurs à l'ensemble de la culture. En effet, en démarquant par le seul usage d'indices formels ce que Max Weber appellera plus tard les sphères de valeurs culturelles, de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la critique d'art, et en les légitimant en même temps à l'intérieur de leurs propres limites, ce n'est pas seulement vis-à-vis des sciences que la philosophie se comporte comme la plus haute instance judiciaire, mais vis-à-vis de la culture dans son ensemble⁵⁵⁴.

Aux dires de Habermas, Kant a tenté de fonder chaque sphère de la culture. Et que la philosophie est précisément cette activité-là d'établissement et de fondation de chaque sphère. L'idée essentielle est, selon Habermas, que Kant fait de la raison « la plus haute instance judiciaire ». Or, si la philosophie se comporte par rapport aux sphères de la culture comme « la plus haute instance judiciaire » comme le dit Habermas, ne faut-il pas y voir une suggestion très intéressante de la part de Kant qui montre pourquoi le relativisme ne peut pas toucher le kantisme, dans la mesure où les impératifs de la philosophie morale contiennent en eux un devoir-être. Le kantisme comprend donc le relativisme comme l'illusion nécessaire que des sphères de la culture, prises dans leur historicité, fomentent pour légitimer leur prétention à l'universalité.

Dès lors, faut-il admettre que Kant a voulu fonder la morale sur un « roc » dur ? Si non, pourquoi Habermas lui prête-t-il de telles intentions ? Pour répondre à cette préoccupation, nous comptons sur ce point interroger Claude Piché. Dans ce qui suit, nous voulons ici localiser ce qui a bien pu motiver Habermas d'accuser Kant de « fondationaliste » avant d'en apporter un démenti.

b. Claude Piché et l'héritage néo-kantien de Habermas

Ce débat est saisi par Claude Piché comme un problème de réception et d'interprétation de la doctrine kantienne. En effet, en suivant l'auteur de *Kant et ses épigones*, il y a bien un problème de réception et d'interprétation de la raison kantienne qu'il

⁵⁵⁴ Habermas, « Die Philosophie... », 10-11 ; trad. Française, 24-25, cité par Claude Piché in *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, p. 195.

convient de reconsidérer selon son contexte, contexte bien sûr parfois « dévoyé » par ces « épigones ». Néanmoins, en ce qui concerne la réception habermassienne de la critique kantienne, cela ne fait aucun doute, souligne Claude Piché, que Habermas ait su apprécier le kantisme dans son ensemble, et mieux, d'admettre par exemple chez Kant que,

La raison fait sa propre critique : elle s'interroge sur l'origine, l'étendue et les limites de ses concepts. La disposition des trois Critiques présente, aux yeux de Habermas, la raison moderne dans toute son ampleur, et la laisse apparaître comme une raison qui s'est différenciée en trois sphères spécifiques : la science, la morale, l'art, conformément à l'ordre chronologique de la parution des trois Critiques. Cette division triadique de la raison et, par extension de la culture moderne est un acquis irrévocable, et c'est là toute la pertinence de l'effort théorique de Kant⁵⁵⁵.

Si ce constat est vite établi par Habermas, il émet cependant certaines réserves quant aux prétentions qu'élève la raison dans son entreprise critique. D'une *Critique* à l'autre, la raison, constate Habermas, a tendance à s'appropriier tous les pouvoirs et de légiférer parfois en dehors de son domaine. Autrement dit, s'il reconnaît une certaine légitimité à la raison, il trouve cependant qu'en général, elle va au-delà de ses droits. Aller au-delà de ses droits signifie, d'après Habermas, que la raison kantienne s'arroge tous les droits : d'où l'accusation d'être à l'origine de la fondation de la philosophie. Précisément, Parlant de la raison kantienne, donc de la philosophie critique, Claude Piché rapporte ci-dessous comment Habermas la juge:

Celle-ci outrepassé ses prérogatives quand elle se croit pouvoir exercer des « fonctions rectrices » face à son objet. En clair, Habermas reproche à Kant un « fondationalisme » qui se manifeste sous deux aspects. En premier lieu, la critique transcendantale de la connaissance est caractérisée par un apriorisme qui conduit la raison à prétendre accéder à un « fondement ultime » (Letzbegründung). Sur la base d'un tel retranchement dans l'inconditionné, la raison pure se croit autorisée à assigner sa place à chacune des sciences particulières. Cette fonction d'assignation (Platzanweiser) propre à la philosophie en regard de l'ensemble du savoir scientifique fait l'objet d'une première réserve de la part de Habermas. En second lieu, la philosophie critique met à profit le monopole qu'elle exerce sur la rationalité pour étendre sa juridiction à l'ensemble du champ de la culture moderne. Elle institue son propre tribunal et l'érige en instance ultime pour tous les litiges surgissant non seulement entre les disciplines scientifiques, mais également dans la sphère du droit et de la morale, de même que dans celle de l'art et de la critique de l'art.

⁵⁵⁵ Claude Piché, *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, p. 194.

Mais que reproche-t-on manifestement à Kant ? En suivant l'auteur de *Kant et ses épigones*, il apparaît clairement que la philosophie pragmatique reproche à la philosophie critique de se comporter en « rectrice » de la culture moderne, en d'autres termes, de diriger et de fonder en fin compte celle-ci sur des principes transcendants et inconditionnels. Là est l'enjeu du débat : le kantisme en cherchant à « fonder » ceci ou cela, cherche en réalité à donner à la philosophie un rôle recteur vis-à-vis des « sphères de la culture » et de la connaissance en référence au *Conflit des facultés* par exemple. Mais lorsque la *Critique* procède par des principes, est-ce que cela signifie qu'elle prétend « accéder à un fondement ultime » ? Comme Claude Piché, nous ne pensons pas que le fait de prôner la pureté du principe en morale s'apparente à un « fondationalisme ultime », bien qu'on cherche à tout prix à nous en persuader. Ce que Kant cherche à déterminer ce sont des principes objectifs, c'est-à-dire des principes qui valent non seulement pour moi, mais aussi pour toutes les autres personnes, principes à partir desquels nous pouvons, en tant que communauté des personnes faire reposer notre édifice de la morale. De même pense Claude Piché,

Le fait de dégager d'un point de vue transcendantal l'impératif catégorique dans toute sa pureté n'est certes pas une percée négligeable. Mais il s'agit d'abord et avant tout d'un gain pour la théorie morale, et non pas ipso facto pour la conduite des choses de ce monde, du moins pas directement. Le travail théorique peut, bien entendu, contribuer à dégager les motifs véritables de l'action et ainsi à épurer le jugement moral, mais il faut rappeler que ce travail s'effectue à partir des concepts justes, mais confus, que l'on retrouve dans l'entendement commun. Sous ce rapport, la philosophie ne promulgue pas une nouvelle loi, elle n'impose pas une morale, elle ne fait rien de plus que la théorie de la morale⁵⁵⁶.

Au fond, il y a au moins une chose sur laquelle nous pouvons convenir, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler une « morale » kantienne qui imposerait *par le fait même* une loi à notre conduite dans le monde. En outre, nous lui reconnaissons, le fait qu'il soit parvenu à formuler la loi morale. Loi qui doit, en effet, servir de principe suprême en vue de décider de ce qui fait formellement qu'une action est déclarée bonne ou mauvaise. Mais, comme le remarque si bien Claude Piché, « quand il s'agit cependant de statuer sur un cas concret, la philosophie n'est nullement invitée à intervenir de façon systématique et autoritaire. Kant ne croit certainement pas que le monde a dû attendre la formulation rigoureuse de l'impératif catégorique pour devenir vertueux. Au contraire, pour décider de la valeur des actions morales

⁵⁵⁶ Claude Piché, *op. cit.*, p. 198.

particulières, il fait appel à l' « entendement commun »⁵⁵⁷. Car le problème est ailleurs et non chez Kant. En effet, c'est vers les successeurs de Kant que Claude Piché nous invite à nous tourner, en montrant que c'est eux qui ont affirmé que le système kantien visait à fonder la connaissance et non l'auteur des trois *Critiques*. D'où la querelle de la *théorie de la connaissance* née lors de la conférence que donna Edouard Zeller vers le milieu du XIXe siècle. Cette annonce de Zeller sera relayée et amplifiée par Richard Rorty comme étant la preuve que Kant ait voulu « fonder » la connaissance. Edouard Zeller déclarait :

Or, le commencement de la lignée du développement où se trouve notre philosophie aujourd'hui, c'est Kant, et l'apport scientifique par lequel Kant ouvrit à la philosophie une nouvelle voie, c'est sa théorie de la connaissance. C'est à cette recherche que doit revenir avant tout quiconque veut améliorer les fondements de notre philosophie, et c'est des questions que se posait Kant qu'il doit faire l'objet d'une nouvelle recherche, dans l'esprit de sa critique, afin qu'enrichi par les expériences scientifiques de notre siècle, il évite les erreurs faites par Kant⁵⁵⁸

Avec certitude, nous pouvons maintenant établir que c'est Zeller qui a abusé Rorty, et à son tour Rorty a corrompu l'appréciation de Habermas sur cette question de fondation dans la mesure où c'est chez ce dernier qu'il tient ses sources⁵⁵⁹. Or Kant faisait allusion à la théorie de la méthode comme le note Claude Piché et non pas à la théorie de la connaissance comme l'ont prétendu ses « épigones ». De toute évidence, selon Claude Piché :

Kant ne compte pas au nombre de ceux-ci ! Il s'agit plutôt d' « épigones » tels qu'Edouard Zeller, Hans Vaihinger etc. Rorty indique très clairement ses sources et reconnaît que l'auto-interprétation de la philosophie comme théorie de la connaissance ne vient pas de Kant, mais bel et bien du néo-kantisme. En citant Zeller, Rorty se réfère à celui-là qui dans une conférence célèbre de 1862 intitulé « Sur la signification et la tâche de la théorie de la

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁵⁸ Edouard Zeller, dans « Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie », *Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Sammlung (Leipzig : Fues, 1877), 479-496, cité par Rorty dans *Philosophy and mirror of the nature*, repris par Claude Piché dans *Kant et ses épigones*, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁵⁹ Voir également Claude Piché, *Kant et ses épigones*, « l'héritage néo-kantien de Jürgen Habermas », Paris, Vrin, 1995.

connaissance »⁵⁶⁰, a donné le coup d'envoi officiel au néo-kantisme, en conviant à revenir à Kant »⁵⁶¹.

Ce malentendu dissipé, nous pouvons aisément nous convaincre que Kant n'avait pas la prétention de vouloir fonder ni la morale, ni la connaissance. Le débat sur la fondation est une « invention » de la part de ses successeurs qui ont lu et imaginé la « rigueur » de l'esprit de Kant, c'est-à-dire celle d'aborder les problèmes philosophiques avec méthode comme étant une démarche de fondation, oubliant que chez Kant « la science a besoin d'une *méthode*, c'est-à-dire un procédé selon *les principes* de la raison »⁵⁶² telle que l'établit la *Dissertation*. En Pratique, nous avons établi qu'une telle démarche s'apparente à une certaine *manière* de penser. Ainsi, nous voyons que les accusations portées sur Kant à ce sujet restent sans fondements.

Car remarquons bien, la présentation du sujet moral que font les « épigones » de Kant, y compris Habermas, semble ne pas tenir compte du fait que chez Kant, il s'agit d'abord pour le sujet de mettre en évidence « les conditions de possibilité transcendantales de l'entendement commun »⁵⁶³. Dès lors, est-il encore possible d'envisager la validité des normes prônée par l'Éthique de la discussion sans nécessairement tenir compte des conditions de possibilité de cette validité fixée par Kant ?

c. Alain Renaut à « l'unisson »

Pour penser le surgissement des vérités pratiques, l'option qui correspond à l'éthique de la discussion me semble certes plus pertinente : parce que nous sommes Modernes, et parce que le ciel des idées est vide, il nous faut inventer les vérités pratiques, et sauf à imaginer une sorte d'intuition des vérités morales, nul ne saurait espérer désormais les trouver chacun à partir de soi, mais uniquement dans cette confrontation des arguments qui oblige chacun à se placer du point de vue de tous les autres, et produit ainsi une sorte de mise en œuvre effective de l'impératif catégorique. Là-dessus nous sommes d'accord(...). Dans l'ordre de cette intentionnalité de l'éthique, même au terme d'une délibération argumentative de type dialogique, la reconnaissance du meilleur argument ne

⁵⁶⁰ Nous faisons allusion ici à l'extrait du texte d'Edouard Zeller cité précédemment, extrait faisant suffisamment allusion aux propos de Claude Piché relativement à la lecture kantienne d'Edouard Zeller.

⁵⁶¹ Claude Piché, *Kant et ses épigones*, op. cit., p. 205.

⁵⁶² Kant, *Dissertation* de 1770, § 23, section V.

⁵⁶³ Claude Piché, *Kant et ses épigones*, op. cit., p. 244.

« passe-t-elle pas par un moment d'adhésion qui engage le rapport de soi à soi, et non plus le rapport de soi aux autres ? Est-ce que ce n'est pas parce que je ne vois pas de meilleur argument (moi et nul autre à ma place) que je me reconnais dans le produit de la discussion et que celui-ci, seulement à cette condition, se trouve pour moi, et par moi, légitimé ? »⁵⁶⁴.

Ce propos d'Alain Renaut mesure bien le ton du débat en cours entre Kant et les Modernes lorsque ces derniers estiment qu'il est temps de passer maintenant à une « mise en œuvre effective de l'impératif catégorique ». Habermas appelle donc à une sorte de *révolution* éthique par le génie de la discussion et la notoriété du consensus pour, en quelque sorte, donner au *Sollen* une forme concrète. Une question se pose : quelle est la singularité du sujet dans la discussion ? Comment le sujet peut-il affirmer son autonomie dans ce conclave où il ne se reconnaît comme tel que dans le rapport aux autres ? Il nous paraît nécessaire de suivre la voie d'Alain Renaut. Elle nous conduit, comme chez Kant, à nous fonder d'abord sur le rapport de soi à soi dans la recherche des *vérités morales ou pratiques* avant de se fonder sur les autres. Autrement dit, la valeur d'une discussion ne dépend pas seulement de son issue consensuelle, mais d'abord de la *fiabilité* et de la *sincérité* des acteurs en scène. C'est cela qu'Alain Renaut appelle le rapport de *soi à soi* ou de *moi à moi*. Ce rapport est primordial pour tout sujet pratique dans la recherche des vérités pratiques comme chez Kant : Alain Renaut veut sans doute insister ici, sur le fait que le « soi » (kantien) n'a peut-être pas la même définition, au sens où la personne kantienne est certes individuelle, mais elle ne se confond pas avec l'individu empirique, modèle et limite de la pensée contemporaine du soi.

Mieux, c'est même dans celui-ci que le sujet manifestement exerce son autonomie et reconnaît les principes qui en découlent comme étant posés par lui-même. Ainsi, se demande Alain Renaut, si « la reconnaissance que la genèse des vérités pratiques (par exemple les principes de justice) passe par la discussion argumentative (laquelle donne un contenu à l'idée de ce travail sur soi par lequel je me constitue comme un sujet pratique), exclut-elle de prendre en compte le fait que c'est ultimement en tant que sujet pratique, donc dans le rapport de moi à moi, que je légitime les principes obtenus, et non pas parce qu'ils proviennent de la discussion ? »⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ Alain Renaut, (Propos), Dans, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Jürgen Habermas, traduit par Patrick Savidan, Paris, Grasset, 2003, p. 13.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 14.

Au fond ce qui est reproché à Habermas, c'est de minimiser ce rapport de soi à soi au nom duquel dépend tout succès du dialogue au profit de la discussion argumentative. Nous pensons comme Alain Renaut que c'est ce *soi à soi* qui est l'essence de la validité universelle. Il s'agit alors de se fonder sur ce que Kant appelle le Je logique, c'est-à-dire « le sujet à vrai dire tel qu'il est en soi, dans une conscience pure, non comme réceptivité, mais comme spontanéité pure, sans que sa nature soit pour autant susceptible d'être connue »⁵⁶⁶. Or, comment ne pas comprendre que c'est le sujet qui est au centre et au commencement de toute discussion pratique ? Enfin, comme le souligne Alain Renaut, au sortir de la discussion, encore faut-il après que je me réinterprète « les principes obtenus comme s'ils étaient posés par ma liberté autonome – faute de quoi je les recevrais pour ainsi dire de l'extérieur, les subirais de manière hétéronome, sans cette dimension d'adhésion et de reconnaissance qui suppose, non plus le rapport à l'autre, mais ce rapport de moi à moi où je peux me reconnaître dans cette part de moi-même qui a participé à la discussion et qui a produit la loi ou le principe de justice »⁵⁶⁷.

Dans une telle posture que nous approuvons, nous ne trouvons rien qui soit « abstrait » ou « ambigu » dans la mesure où ce rapport de soi à soi est une spontanéité propre à toutes personnes prenant part à la discussion. En effet, si nous sommes d'accord avec cette notion employée par Alain Renaut, c'est parce qu'elle illustre chez Kant ce qu'il appelle l'autonomie de la volonté. Ici, cela signifie que c'est seulement dans ce rapport de soi à soi, comme le dit Alain Renaut que Kant détermine positivement la moralité comme autonomie de la volonté. Pourquoi ? Parce que l'autonomie suppose d'après Kant le fondement même de la moralité, et par conséquent une manifestation de la liberté de l'homme en tant qu'être raisonnable. Mieux, pour Kant, l'autonomie veut dire « la propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi »⁵⁶⁸. Ce qui veut également dire qu'une personne autonome est une personne qui ne se laisse pas déterminer immédiatement par la sensibilité (hétéronomie), mais par sa propre loi. De ce fait, l'autonomie de la volonté ne peut qu'illustrer ce rapport de soi à soi, source de liberté positive et d'universalité.

⁵⁶⁶ Kant, *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, 1S, *op.cit.*, AK XX 7, 720-721. Pl. p. 1225.

⁵⁶⁷ Alain Renaut, (Propos), Dans *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁶⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 447. Pl. p.416.

Car, l'autonomie de la volonté porte avec elle les conditions politiques, juridiques et culturelles de la réalisation ou la vérification de la conception kantienne de l'universalisme rationnel dans le monde aujourd'hui. La voie de la liberté et de l'universalité tracée par Kant est à même de relever le défi du relativisme, de lutter contre la violence et de nourrir l'espérance d'un monde pacifié, c'est-à-dire dans la perspective d'une *paix perpétuelle*.

Bibliographie

Œuvres de Kant

1. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Pierre Jalabert, Œuvres philosophiques, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome III, 1986.
2. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. Bernard Lordholary, Œuvres philosophiques, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome I, 1980.
3. *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.- L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome I, 1980.
4. *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, Puf, 7^e édition, 2007. Voir aussi *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
5. *Critique de la faculté de juger*, trad. J.- R Ladmiral, Marc B. de Launay et J.- M Vaysse, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
6. *Conflit des facultés*, trad. Alain Renaut, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
7. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
8. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1975. Voir aussi *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, La Pléiade, tome II, 1985.
9. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Luc Ferry, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.

10. *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* trad. Heinz Wismann, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
11. *Métaphysique des mœurs*, trad. Joëlle Masson et Olivier Masson, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome III, 1986.
12. *Propos de pédagogie*, trad. Pierre Jalabert, Paris, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome III, 1986.
13. *Projet de paix perpétuelle, Edition bilingue*, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, 136 pages.
14. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. François De Gandt, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
15. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Jacques Rivelaygue, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
16. *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome III, 1986.
17. *Les rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome I, 1980.
18. *Recherche sur l'évidence des principes de la téléologie naturelle et de la morale*, trad. Jean Ferrari, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome I, 1980.
19. *Lettre à Christian Garve du 7 août 1783*, trad. Jacques Rivelaygue, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome II, 1985.
20. *Lettre à Fichte*, trad. Jacques Rivelaygue, Paris, Gallimard, In Œuvres Philosophiques, la Pléiade, Tome III, 1986.
21. *Logique*, cours de G. B. Jasche, trad. L. Guillermit, 1997, Vrin, 201 pages.

Autres œuvres

1. Aristote, *Politique*, I, II, 9-12, trad. J-L. Labarrière, Paris, Gallimard, 2007.
- *Politique*, 1.8, Trad. J. Aubonnet, Ed. Les Belles-Lettres, Paris, 1989.
2. Boudon Raymond, *Le relativisme*, Collection « Que sais-je ? », Paris, Puf, 2008, 125 pages.
- 3 Bodin Louis, *Lire Protagoras*, édité par Paul Demont, Paris, Les belles lettres, 1975, 105 pages.
4. Carnois Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, 222 pages.
5. Castillo Monique, *Kant*, Paris, Vrin, 1997, 242 pages.
- *La responsabilité des modernes*, Editions Kimé, Paris, 2007, 288 pages
6. Delbos Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Puf, 1969, 608 pages
7. Dekens Olivier, *Comprendre Kant*, Paris, Armand Colin, 2003, 198 pages.
8. Descartes René, *Discours de la méthode*, Introduction et note de E. Gilson, Paris, Vrin, 1998.
9. Drouin-Hans Anne-Marie, *Relativisme et éducation*, textes rassemblés et présentés par Anne-Marie Drouin-Hans, Préface d'Alain Renaut, Paris, l'Harmattan, 2008, 260 pages.
10. Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 257 pages.
11. Godin Christian., *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Fayard, 2004.
12. Deleuze Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris PUF, 3^{ème} Ed., 2004, 1108 pages
13. Druet Pierre-Étienne., *La philosophie de l'histoire chez Kant*, Paris, l'Harmattan, 2002, 319 pages.
14. Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le petit livre de poche, 1991, 758 pages

15. Habermas Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1999, 212 pages
- *L'intégration républicaine*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, 386 pages.
16. Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Livre huitième, V, trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1962, 511 pages.
17. Hobbes Thomas, *Le citoyen ou le fondement de la politique*, notes de Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982.
18. Hume David, *La morale, Traité de la nature humaine*, livre III, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993.
19. Jodelet Denise, *Représentation sociale, phénomènes, concept et théorie*, in Psychologie sociale, sous la direction de S. Moscovici, Paris, Puf, 1997.
20. Lagrée Jacqueline, *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, Vrin, 2002. 189 pages.
21. Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 2010, 1324 pages.
22. Lebrun Gérard, *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009, 341 pages.
23. Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, 594 pages.
- *Race et histoire*, coll. Folio/Essais, Paris, 1987, 128 pages.
24. Lévy-Bruhl Lucien, *Les carnets*, Paris, PUF, 1938, 152 pages.
25. Lyotard Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, 211 pages.
26. Malherbe Michel, *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980, 336 pages.
27. Montaigne, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. J. Balsamo, M. Magnin, etc., Paris, Gallimard, 2007.
- *Les Essais*, XXIII, GF-Flammarion, Paris, 1994.
28. Muglioni Jean-Michel, *La Philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, PUF, 1993, 282 pages.

29. Platon, *Les Lois*, Livre I-II, 628d, traduction de Edouard Des Plages, S. J., Œuvres Complètes, Tome XI, Paris, 1951. 150 pages.
- *La République*, Livre VI, 495b, traduction de Émile Chambry, Œuvres Complètes, Tomme VII, livres IV-VII, Paris, 1956.
30. Philonenko Alexis, *Kant Réflexions sur L'Éducation*, De l'éducation morale, Paris, Vrin, édition 2000, 210 pages.
31. Piché Claude, *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, 264 pages.
32. Proust Françoise, *Kant le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991, 351 pages.
33. Renaut Alain, *Kant Aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, 512 pages.
- *Découvrir la philosophie, la morale*, Paris, Edition Poche Odile Jacob, 2010, 210 pages.
- *Un humanisme de la diversité, essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009, 412 pages.
34. Rousseau, *Emile*, Livre I, Introduction et notes par André Charrak , Flammarion, Paris, 2009, 841 pages.
- *Du Contrat social*, Œuvres Complètes, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964.
35. Spinoza, *Œuvres complètes*, texte traduit, présenté et annoté par Rolland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954. 1576 pages.
36. Taylor Charles, *Multiculturalisme Différence et Démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1997, 144 pages.
- *Les sources du moi, La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Seuil, 1998, 712 pages.
37. Vincenti Luc, *Emmanuel Kant Philosophie Pratique*, Paris, Ellipse, 2007, 140 pages.
- *Éducation et liberté, Kant et Fichte*, Paris, Puf, 1992, 127 pages.

38. Walker Ralph, *Kant*, traduit par Ghislain Chaufour, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 92 pages.
39. Zavadil Simon-Alexandre, *Les philosophes et Dieu, une généalogie de la notion de providence*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 434 pages

Articles cités

1. Bourdin Jean-Claude, « Lumières et « Sécularisation » française selon Hegel », in *Les Lumières et l'idéalisme allemand*, sous de la direction de Jean-Claude Bourdin, Paris L'Harmattan, 2006, pp.129-146.
2. Cohen-Halimi Michèle, « Une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique », dans *Kant la rationalité pratique*, Cordonné par Michèle Cohen-Halimi, Paris, Puf, 2003, pp. 93-118.
3. Cohen-Halimi Michèle, « Sentiment moral et disposition au bien dans la philosophie pratique de Kant », dans *Le sens moral, une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Cordonné par Laurent Jaffro, Paris, Puf, 2000, pp. 113-138.
4. Descombes Vincent, « Le raisonnement de l'Ours », dans *La rationalité des valeurs*, sous la direction de Sylvie Mesure, Paris, Puf, 1998, pp. 117-142.
5. Huneman Philippe, disponible sur [Philippe Huneman.files.wordpress.com/.../huneman-kant-racesepc3....](http://Philippe.Huneman.files.wordpress.com/.../huneman-kant-racesepc3....), p.10-11., article consulté en ligne le 2 juin 2012.
6. Lafrance Guy, « Rousseau et Kant au sujet de l'homme », dans *Kant Actuel*, sous la direction de François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché, Vrin, Paris, 2000, pp. 275-286.
7. Salaün Franck, « Qu'est-ce que les Lumières ? fois deux : quand Foucault réécrit Kant », dans *Les Lumières et l'idéalisme allemand*, sous la direction de Jean-Claude Bourdin, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 271-286.

8. Vincenti Luc, « La philosophie kantienne des normes », Actes parus dans la revue *Multitudes* 2008, 34, pp. 195-204.

9. Vincenti Luc, « Philosophie, rapport à soi et normativité », in *Philonsorbonne*, N° 3, année 2008-2009, pp. 109-122.

Index

A

A priori 7, 10, 28, 33, 34, 35, 43, 44, 46, 49, 52, 64, 68, 73, 84, 108, 110, 116, 119, 122, 130, 137, 142, 156, 161, 170, 230

Action, 10, 23, 33, 36, 39, 41, 42, 46, 50, 51, 57, 72, 91, 93, 96, 111, 114, 115, 121, 136, 139, 142, 145, 167, 169, 171, 175, 181, 183, 192, 193, 226, 246, 250

Adorno, 47, 48

Agir, 6, 8, 11, 28, 30, 40, 44, 53, 84, 96, 103, 112, 121, 123, 135, 137, 139, 149, 151, 152, 159, 160, 166, 167, 169, 171, 182, 197, 201, 205, 206, 225, 228, 241

Alain Renaut, 126, 154, 155, 156, 177, 207, 238, 243, 252, 253, 254, 256, 258, 260

Altérité, 14, 53, 54

Amour, 2, 30, 96, 119, 135, 136, 158, 163, 175, 217, 218, 226

Amy Gutman, 12, 13

Animalité, 95, 104, 162, 163, 182

Anthropologie, 44, 60, 70, 76, 97, 99, 129, 177, 217, 238, 240

Autonomie, 6, 10, 11, 18, 30, 40, 42, 44, 52, 74, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 158, 168, 172, 173, 202, 207, 244, 245, 253, 254, 255

B

Bernard Carnois, 11, 45, 46, 126, 135, 136, 142, 171, 258

Bien, 2, 8, 9, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 29, 32, 34, 35, 37, 40, 43, 44, 45, 48, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 63, 64, 67, 79, 83, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 103, 104, 108, 111, 113, 117, 118, 119, 123, 124, 127, 128, 130, 133, 134, 135, 139, 141, 146, 148, 149, 150, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 177, 183, 187, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 206, 207, 208, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 235, 236, 237, 240, 243, 245, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 261

Bonheur, 6, 39, 74, 103, 117, 136, 171, 196, 197, 203, 213, 223, 224, 225

C

Causalité, 8, 9, 10, 32, 35, 42, 43, 89, 107, 108, 138, 150

Champ, 5, 7, 27, 33, 37, 56, 113, 114, 156, 177, 181, 183, 218, 249

Charles Taylor, 12, 14, 15, 16, 260

Cicéron, 220

- Citoyens, 53, 63, 87, 100, 108, 129, 130, 146, 147, 148, 156, 174, 179, 180, 182, 187, 188, 189, 193, 194, 197, 198, 210, 227, 233, 234, 236, 237
- Civilisation, 25, 26, 55, 78, 79, 82, 83, 84, 97, 210, 271
- Claude Piché, 175, 243, 248, 249, 250, 251, 252, 260
- Coalition, 26, 83
- coexistence, 14, 25, 26, 29, 32, 48, 53, 60, 77, 84, 100, 140, 165, 178, 180, 181, 183, 188, 192, 209, 210, 272
- Cogito, 45
- Cohen-Halimi, 37, 38, 39, 41, 119, 261
- Cohésion, 25, 102, 214, 216, 237
- Collectif, 67, 157, 172
- Communauté, 12, 13, 15, 17, 19, 21, 32, 41, 45, 55, 65, 85, 90, 91, 93, 102, 121, 123, 127, 129, 141, 145, 163, 165, 172, 179, 181, 182, 187, 188, 192, 194, 197, 198, 202, 203, 205, 209, 212, 215, 218, 220, 222, 224, 227, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 239, 240, 250
- Concepts, 5, 7, 35, 49, 97, 110, 167, 168, 212, 222, 243, 245, 249, 250
- Conflits, 21, 65, 81, 108, 208, 220, 226, 246
- Constitution, 36, 78, 107, 109, 128, 130, 131, 179, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 206, 207, 230, 231, 235, 236, 237, 273
- Contrat social, 157, 160, 161, 178, 179, 183, 187, 260
- Cosmopolitiques, 29, 209
- Crise, 5, 17, 19, 21, 22, 28, 271
- Critique, 5, 10, 13, 28, 31, 34, 50, 52, 57, 69, 70, 93, 98, 105, 108, 110, 112, 120, 128, 141, 154, 155, 164, 173, 174, 175, 201, 218, 228, 240, 243, 244, 248, 249, 250, 251, 258, 259, 260
- Croyances, 12, 18, 20, 21, 25, 46, 59, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 107, 109, 141, 150, 165, 166, 181, 194, 212, 220, 224, 228, 231, 233, 234, 235, 237
- Culture, 6, 11, 12, 15, 20, 21, 26, 29, 54, 59, 65, 66, 68, 69, 70, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 93, 97, 100, 102, 106, 109, 155, 166, 167, 169, 181, 198, 210, 239, 241, 247, 248, 249, 250
- D**
- Deleuze, 112, 166, 258
- Démocratie, 61, 187, 189, 190, 207, 235

Descartes, 48, 258

Destination, 28, 74, 99, 100, 109, 123, 152, 153, 163, 164, 172, 181, 182, 211, 231

Développement, 14, 72, 73, 74, 83, 85, 91, 97, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 146, 147, 148, 149, 152, 161, 162, 175, 182, 251, 271

Devoir, 8, 33, 34, 35, 37, 40, 41, 44, 52, 64, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 142, 145, 149, 150, 153, 156, 157, 158, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 180, 184, 188, 193, 205, 223, 226, 228, 241, 246, 248, 272

Dialogue, 13, 14, 15, 20, 23, 63

Dignité, 6, 12, 14, 15, 16, 17, 21, 29, 48, 66, 75, 103, 124, 125, 141, 156, 157, 197, 202, 203, 214, 225

Discontinuité, 56, 57, 58

Dispositions, 72, 74, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 146, 147, 148, 149, 153, 161, 162, 163, 164, 167, 171, 182, 197, 203, 230, 232, 271

Diversité, 12, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 53, 54, 60, 66, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 93, 152, 165, 229, 234, 243, 260

Domaine, 6, 7, 8, 9, 20, 21, 22, 26, 32, 33, 45, 47, 49, 50, 79, 105, 110, 111, 113, 142, 153, 154, 173, 176, 177, 184, 192, 235, 237, 238, 249

Droit, 1, 15, 18, 21, 24, 25, 26, 29, 43, 53, 58, 69, 78, 87, 99, 110, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 141, 146, 149, 154, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 218, 221, 222, 235, 236, 237, 238, 248, 249, 272, 273

E

Edouard Zeller, 251, 252

Education, 1, 18, 20, 25, 28, 29, 64, 69, 100, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 210, 238, 241, 258, 260, 272

Egalité, 13, 15, 22, 25, 48, 61, 66, 70, 77, 78, 81, 82, 157, 189, 197, 202, 203, 204, 235, 236, 237, 238, 273

Emile Durkheim, 67, 258

Empirique, 8, 10, 16, 17, 28, 29, 33, 35, 36, 40, 44, 45, 47, 50, 52, 60, 65, 66, 68, 73, 74, 84, 89, 91, 92, 106, 137, 142, 152, 172, 177, 220, 238, 240, 246, 253

Entendement, 7, 8, 9, 27, 33, 42, 49, 51, 52, 110, 111, 112, 137, 158, 159, 160, 161, 196, 250, 251, 252

Espèce, 54, 72, 74, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 116, 122, 138, 145, 153, 161, 165, 169, 181, 198, 205, 210, 240

État, 87, 130, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 216, 217, 219, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 272

Ethique, 71, 97, 132, 171, 184, 192, 193, 230, 232, 238, 242, 245, 246, 247, 252, 253, 254

Etres raisonnables, 6, 10, 11, 40, 43, 44, 46, 105, 121, 122, 123, 133, 135

Evolution, 55, 72, 130, 238

Existence, 17, 18, 23, 28, 32, 34, 46, 60, 65, 74, 76, 83, 86, 87, 88, 89, 92, 98, 103, 109, 111, 120, 122, 123, 129, 133, 145, 146, 149, 150, 166, 167, 169, 174, 178, 179, 183, 184, 196, 200, 208, 211, 212, 221, 222, 228, 238

Expérience, 5, 7, 8, 9, 10, 33, 35, 36, 37, 42, 44, 45, 49, 51, 56, 74, 76, 79, 80, 97, 98, 105, 115, 116, 117, 136, 137, 138, 141, 142, 145, 153, 154, 155, 163, 171, 187, 210, 223, 225, 230, 233, 236, 238

F

faculté de juger, 7, 48, 108, 150, 166, 174, 175

Fait de la raison, 10, 44, 45, 127

Fin, 6, 21, 28, 38, 39, 41, 51, 73, 84, 95, 100, 105, 107, 109, 112, 123, 127, 128, 135, 155, 163, 165, 166, 169, 170, 171, 175, 178, 182, 185, 188, 192, 193, 197, 201, 211, 215, 225, 230, 250, 272

Finalité, 29, 86, 95, 102, 187, 215, 223, 225

Finitude, 62, 170, 238

Fondement, 6, 10, 15, 16, 18, 23, 27, 34, 45, 46, 50, 52, 57, 58, 59, 62, 64, 74, 82, 86, 87, 93, 117, 118, 119, 121, 137, 146, 147, 149, 169, 175, 184, 187, 196, 216, 228, 232, 245, 246, 249, 250, 254, 259

Forme, 6, 8, 9, 11, 14, 29, 36, 41, 42, 53, 54, 57, 59, 62, 63, 64, 67, 70, 71, 76, 93, 94, 106, 107, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 127, 142, 146, 147, 149, 150, 153, 155, 165, 171, 172, 187, 189, 191, 193, 203, 210, 217, 220, 226, 231, 234, 235, 236, 244, 253

Forster, 89, 91

Foucault, 56, 57, 58, 59, 258, 261

G

Genre humain, 1, 5, 6, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 27, 28, 29, 43, 44, 45, 47, 53, 55, 72, 73, 74, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 102, 109, 110, 123, 127, 128, 131, 133, 134, 138, 139, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 154, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 173, 176, 177, 178, 181, 182, 189, 193, 202, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 220, 222, 229, 231, 237, 239, 241, 242

Gérard Lebrun, 122, 123, 259

Germes, 27, 29, 91, 92, 99, 101, 102, 107, 108, 153

Gouvernement, 185, 189, 190, 191, 193, 196, 198, 202, 205, 230

Guerre, 47, 87, 128, 130, 146, 178, 187, 188, 192, 193, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210

Guy Lafrance, 160, 261

H

Habermas, 14, 154, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 259

Habilité, 38, 40, 97, 99, 103, 105, 183

Hegel, 62, 64, 103, 178, 236, 261

Heidegger, 126

Herder, 17, 54, 55, 72, 73, 74, 97, 259

Histoire, 5, 11, 20, 24, 25, 26, 28, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 119, 129, 132, 137, 138, 145, 153, 155, 165, 170, 171, 177, 1778, 179, 182, 195, 208, 218, 232, 234, 236, 239, 256

Hobbes, 52, 86, 87, 178, 179, 186, 259

Homme, 2, 6, 10, 11, 15, 18, 23, 26, 27, 29, 32, 33, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 48, 51, 55, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 82, 85, 86, 87, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 117, 121, 123, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 141, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 190, 193, 195, 196, 197, 199, 202, 203, 204, 208, 210, 211, 213, 214, 217, 219, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 240, 241, 242, 254, 261, 271, 273

Horkheimer, 47, 48

Humanité, 12, 20, 25, 29, 40, 47, 48, 55, 60, 70, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 93, 94, 95, 97, 99, 105, 109, 125, 133, 134, 138, 141, 152, 153, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 169, 170, 172, 181, 182, 183, 194, 203, 208, 238, 241, 259

Hume, 31, 32, 33, 34, 35, 42, 259

Huneman, 92, 261

Husserl, 56

I

Idée, 6, 10, 11, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 43, 46, 50, 51, 59, 60, 65, 67, 68, 71, 73, 75, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 90, 92, 93, 102, 106, 109, 110, 119, 120, 122, 123, 124, 127, 128, 130, 132, 137, 141, 142, 145, 146, 149, 150, 152, 155,

165, 169, 172, 175, 178, 179, 181, 185,
186, 187, 188, 196, 205, 206, 207, 209,
210, 211, 212, 213, 215, 219, 220, 221,
224, 229, 230, 232, 233, 235, 240, 241,
242, 244, 248, 253, 271

Identité, 12, 14, 15, 16, 45, 51, 53, 74, 82,
120, 163, 260

Imagination, 37, 116, 118, 216

Immoralité, 35, 201

Impératifs, 37, 38, 39, 248

Inclinations, 29, 30, 33, 34, 35, 39, 40, 50,
117, 119, 124, 139, 142, 167, 193, 238

Indépendance, 9, 10, 49, 51, 120, 147, 163,
195, 197, 198, 204, 235, 242, 273

Individu, 15, 23, 71, 74, 77, 93, 94, 99,
101, 102, 104, 118, 159, 197, 209

Inégalités, 203

Influence, 9, 12, 21, 32, 33, 34, 37, 38, 39,
40, 41, 57, 68, 72, 89, 94, 99, 115, 116,
119, 127, 134, 145, 146, 152, 199, 232,
234, 247

Intelligible, 8, 9, 10, 50, 51, 96, 101, 120,
145, 168, 170, 222, 242

Intérêt, 7, 18, 27, 29, 32, 35, 40, 44, 47, 50,
51, 52, 59, 90, 96, 108, 112, 117, 122,
125, 126, 130, 139, 148, 161, 174, 187,

195, 207, 217, 233, 238, 240, 243, 246,
273

J

Jacqueline Lagrée, 218, 259

Jean Lacroix, 171

Jean-Claude Bourdin, 235, 236, 261

Jugement, 11, 17, 27, 35, 38, 43, 48, 68,
71, 76, 96, 97, 111, 115, 156, 158, 159,
164, 172, 173, 174, 175, 176, 184, 196,
243, 248, 249, 250, 260

K

Kant, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 16, 17, 18,
23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 64, 72, 73, 74, 84,
85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 141, 142, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216,
218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260,
261

Kroner, 127

L

Légalité, 40, 126, 183, 195, 198

Légitimité, 16, 24, 61, 154, 155, 179, 247, 249

Lévi-Strauss, 17, 25, 26, 59, 60, 65, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,

Lévy-Bruhl, 75

Liberté, 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 61, 87, 92, 97, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 111, 112, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 135, 136, 138, 140, 142, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 157, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 228, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 254, 255, 258, 260,

Loi morale, 10, 30, 40, 44, 46, 52, 96, 115, 119, 120, 126, 136, 142, 221, 223, 224, 225, 250

lois, 6, 9, 18, 32, 37, 43, 44, 51, 52, 53, 65, 69, 71, 72, 83, 87, 89, 92, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 105, 107, 109, 113, 120, 122, 123, 134, 136, 138, 139, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 163, 165, 171, 179, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 194,

195, 198, 199, 201, 205, 211, 214, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 234, 241, 242, 246

Luc Vincenti, 7, 8, 45, 49, 50, 51, 52, 118, 119, 120, 166, 169, 183, 184, 185, 187, 192, 240, 262

Lyotard, 53, 54, 259

M

Mal, 21, 26, 34, 65, 82, 83, 85, 86, 96, 122, 131, 132, 135, 146, 157, 158, 159, 171, 180, 221, 225, 233

Manière, 7, 10, 13, 14, 15, 18, 24, 26, 29, 34, 37, 40, 43, 45, 46, 52, 56, 68, 73, 80, 81, 83, 86, 91, 110, 119, 125, 133, 157, 158, 161, 167, 168, 169, 177, 181, 182, 187, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 200, 202, 210, 212, 221, 223, 224, 225, 229, 232, 233, 234, 239, 246, 247, 252, 254

Maxime, 30, 38, 40, 41, 64, 119, 121, 125, 131, 136, 138, 139, 167, 168, 171, 175, 183, 199, 244

Mensonge, 24, 40, 41, 125, 169

Méthodologie, 37, 38, 39, 41, 94, 261

Mœurs, 6, 9, 26, 38, 39, 41, 44, 46, 50, 51, 65, 68, 71, 96, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 136, 139, 142, 147, 157, 162, 167, 169, 171, 175, 180, 183, 184, 196, 198, 208, 221, 232, 236, 242, 254, 256, 257

Monde, 1, 7, 9, 10, 18, 20, 22, 24, 25, 28, 29, 32, 36, 45, 47, 50, 51, 62, 64, 67, 68, 70, 72, 82, 83, 84, 85, 92, 98, 101, 106, 107, 113, 116, 118, 120, 121, 123, 127, 133, 135, 145, 146, 148, 149, 153, 156, 159, 164, 166, 168, 172, 176, 177, 178, 183, 186, 187, 188, 192, 200, 201, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 233, 236, 241, 246, 250, 255,

Monique Castillo, 72, 74, 127, 225, 226, 227, 228, 229

Montaigne, 21, 24, 59, 65, 69, 70, 71, 259

Morale, 1, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 54, 55, 59, 60, 63, 65, 66, 69, 78, 82, 84, 85, 96, 100, 105, 107, 108, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 176, 178, 180, 181, 183, 184, 187, 192, 193, 211, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 238, 240, 241, 242, 244, 247, 248, 249, 250, 252, 257, 259, 260, 261

Moralité, 5, 6, 10, 18, 21, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 44, 53, 54, 64, 71, 84, 85, 94, 95, 96, 97, 100, 116, 118, 121, 125, 126, 139, 141, 142, 145, 148, 149, 150, 155, 158, 159, 161, 166, 168, 180, 181, 185, 187, 192, 193, 200, 201,

224, 225, 226, 228, 229, 231, 241, 242, 244, 254

Muglioni, 93, 94, 259

Multiculturalisme, 11, 12, 13, 15, 16, 53, 54, 270

N

Nationalités, 78

Nature, 6, 7, 9, 12, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 42, 43, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 64, 68, 72, 73, 74, 77, 79, 82, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 116, 120, 121, 124, 125, 128, 134, 136, 138, 147, 149, 150, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 206, 211, 216, 219, 220, 221, 225, 228, 230, 240, 242, 251, 254, 257, 259

Nécessaire, 7, 12, 21, 22, 36, 38, 41, 45, 50, 52, 57, 65, 68, 75, 77, 80, 88, 103, 107, 111, 114, 133, 136, 141, 152, 163, 167, 172, 183, 187, 188, 192, 198, 219, 227, 236, 238, 248, 253

Normes, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 39, 45, 46, 47, 52, 59, 60, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 93, 105, 107, 110, 114, 115, 116, 118, 122, 123, 132, 133, 136, 139, 141, 146, 162, 163, 174, 175, 181, 183, 184, 185, 187, 192, 194, 210, 214, 224, 225, 231, 242, 244, 245, 246, 247, 252, 262

O

Obéir, 44, 118, 120, 121, 126, 145, 148,
167, 168, 184, 185, 192, 200, 221

Obéissance, 18, 45, 51, 118, 119, 120, 126,
128, 167, 168, 184, 185, 187, 188, 192,
200, 238

Obligation, 31, 36, 39, 44, 49, 51, 118,
121, 126, 142, 146, 180, 184, 185, 192,
211, 227, 240

Opinions, 21, 22, 29, 46, 63, 64, 66, 77,
122, 127, 154, 159, 216, 230

P

Paix, 1, 18, 25, 27, 28, 29, 31, 47, 51, 52,
53, 82, 87, 127, 135, 146, 149, 150, 153,
161, 164, 178, 180, 185, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 195, 201, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214,
215, 217, 218, 219, 220, 229, 233, 234,
235, 236, 241, 255, 257, 273

Parenté, 26, 83, 88, 90, 259

Particularités, 12, 16, 21, 25, 28, 63, 242

Pascal, 24, 71, 212, 213, 214, 215

Pays, 25, 76, 108, 129, 150, 187, 188, 198,
206, 208, 210, 238

Penchants, 33, 35, 45, 96, 112, 124, 127,
131, 160, 172, 199

Pensée, 3, 5, 10, 11, 21, 22, 23, 24, 26, 28,
30, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 66, 67, 68, 75,

77, 78, 79, 80, 85, 93, 94, 96, 97, 102,
106, 110, 111, 113, 114, 119, 128, 130,
150, 165, 170, 193, 195, 199, 200, 201,
206, 210, 243, 244, 253, 271

Personnalité, 40, 43, 51, 85, 95, 96, 104,
120, 121, 167, 168, 242

Personnes, 3, 6, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 21,
28, 41, 44, 45, 48, 53, 85, 91, 116, 120,
121, 126, 129, 131, 133, 140, 141, 143,
145, 146, 152, 163, 165, 166, 171, 172,
182, 188, 200, 201, 202, 205, 210, 211,
212, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 231,
236, 238, 239, 241, 242, 244, 245, 246,
247, 250, 254

Peuple, 20, 55, 61, 68, 74, 80, 127, 129,
131, 156, 179, 184, 186, 189, 190, 191,
194, 196, 197, 198, 200, 201, 207, 230,
235, 237

Philonenko, 130, 132, 165, 168, 257, 260

Philosophie, 5, 7, 8, 10, 17, 18, 22, 26, 27,
33, 37, 39, 42, 44, 45, 48, 50, 52, 54, 55,
56, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 72,
73, 88, 89, 91, 94, 97, 98, 99, 100, 102,
103, 105, 107, 109, 110, 112, 116, 119,
122, 127, 128, 129, 131, 141, 142, 145,
146, 148, 154, 157, 166, 169, 170, 173,
175, 177, 178, 183, 184, 187, 190, 195,
200, 205, 211, 215, 216, 217, 219, 220,
230, 238, 240, 241, 244, 247, 248, 249,
250, 251, 258, 259, 260, 261, 262

Platon, 56, 62, 63, 111, 146, 147, 148, 156,
260

Pluralité, 54, 61, 93

Politique, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 21, 27, 29, 47, 53, 55, 59, 61, 63, 72, 74, 80, 85, 86, 87, 107, 110, 114, 115, 116, 121, 127, 128, 129, 131, 132, 145, 146, 147, 148, 150, 154, 157, 165, 177, 178, 179, 180, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 225, 227, 229, 230, 231, 233, 236, 237, 240, 241, 244, 259

Pratique, 1, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 18, 21, 23, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 60, 61, 67, 71, 75, 76, 80, 85, 93, 94, 95, 100, 102, 103, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 148, 149, 150, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 183, 184, 185, 186, 189, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 253, 254, 256, 258, 261, 272, 273

Présomption, 15

Principes, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 47, 51, 52, 53, 64, 66, 71, 90, 91, 93, 94, 98, 100, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 152, 156, 158,

161, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 175, 177, 180, 181, 184, 186, 195, 202, 212, 215, 221, 222, 224, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 239, 241, 242, 244, 250, 252, 253, 254, 257, 273

Progrès, 25, 47, 72, 73, 74, 79, 100, 102, 104, 105, 109, 127, 129, 130, 132, 133, 149, 157, 161, 201, 211

Progression, 73, 95, 110

Protagoras, 60, 61, 62, 63, 64

R

Races, 25, 54, 77, 78, 81, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 100, 105, 242

Raison, 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 65, 72, 73, 74, 75, 79, 82, 85, 86, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 252, 256, 257, 261, 271, 272, 273

Raisonné, 6, 9, 10, 18, 27, 38, 43, 44, 51, 54, 95, 101, 102, 104, 106, 107, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 134, 135, 137, 138, 139, 160, 161, 163, 166, 167, 171, 211, 212, 219, 220, 224, 225, 229, 233, 238, 241, 254, 273

Rapports, 18, 22, 32, 55, 78, 178, 182, 192, 209, 210, 211, 230, 233, 236

Rationalité, 12, 23, 38, 41, 45, 50, 56, 79, 83, 110, 119, 136, 143, 244, 249, 261

Réalisme, 183, 184, 185, 187, 192, 272

Réalité, 23, 28, 29, 31, 32, 39, 42, 45, 56, 62, 65, 66, 67, 68, 81, 84, 86, 117, 137, 150, 151, 153, 163, 171, 179, 185, 207, 222, 228, 250

Reconnaissance, 2, 12, 14, 15, 16, 52, 122, 252, 253, 254

Règles, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 38, 52, 62, 69, 71, 79, 84, 104, 105, 108, 116, 123, 132, 137, 138, 163, 164, 167, 181, 186, 210, 215, 231, 242, 245

Relativiser, 17, 58, 64, 65, 71, 77, 127, 233

Relativisme, 1, 5, 11, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 44, 49, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 80, 82, 127, 141, 143, 145, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 170, 172, 176, 214, 234, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 255, 258, 270, 271, 272

Religion, 1, 6, 11, 12, 18, 67, 70, 73, 93, 95, 110, 135, 146, 150, 151, 155, 181, 199, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 257, 273

Républicanisme, 190, 191, 194

Respect, 12, 13, 15, 21, 25, 29, 51, 54, 65, 66, 68, 70, 77, 80, 81, 84, 96, 110, 119, 120, 122, 124, 126, 142, 147, 190, 192, 198, 225, 228, 242

Richard Rorty, 251

Romeyer-Dherbey, 61, 62, 63, 64

Rousseau, 97, 157, 158, 159, 160, 161, 179, 186, 202, 260, 261

Rudolf Eisler, 232

S

Sensible, 8, 9, 10, 32, 41, 46, 49, 51, 89, 92, 101, 115, 117, 119, 120, 121, 131, 132, 134, 135, 145, 186, 214, 224, 232

Sentiment, 22, 29, 36, 61, 63, 71, 76, 77, 96, 118, 119, 124, 139, 156, 158, 175, 193, 256

Shweder, 76

Société, 2, 12, 14, 26, 27, 29, 31, 48, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 78, 84, 85, 86, 87, 93, 100, 105, 107, 108, 109, 115, 125, 127, 131, 132, 147, 148, 157, 167, 169, 172, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 190, 193, 196, 197,

198, 201, 210, 211, 217, 219, 230, 246,
247, 272

Société civile, 178, 180, 181

Socrate, 56, 63, 146, 172

Soi, 5, 6, 9, 21, 23, 30, 33, 34, 41, 42, 46,
50, 54, 63, 67, 81, 82, 90, 96, 98, 99,
101, 106, 107, 112, 115, 118, 119, 120,
122, 123, 126, 128, 132, 135, 147, 155,
156, 157, 158, 163, 168, 171, 173, 174,
175, 181, 188, 192, 194, 199, 200, 211,
214, 219, 226, 227, 230, 232, 236, 242,
247, 252, 253, 254, 262

Souche originelle, 90, 91

Spinoza, 212, 215, 216, 217, 218, 219,
226, 260

Spontanéité, 8, 9, 26, 48, 50, 51, 54, 119,
254

Sujet, 6, 7, 8, 27, 30, 31, 34, 40, 42, 45, 62,
64, 66, 70, 76, 90, 96, 99, 111, 115, 118,
120, 121, 122, 125, 133, 136, 138, 139,
150, 158, 159, 160, 167, 169, 172, 179,
181, 184, 188, 189, 194, 196, 202, 203,
207, 218, 230, 243, 252, 253, 254, 261

Superstition, 71, 150, 214, 217, 220, 225,
226, 230

Systèmes, 20, 21, 23, 28, 30, 59, 65, 67,
79, 82, 83, 114, 188

T

Technique, 38, 39, 47, 69, 79, 80, 85, 106,
154, 248, 259

Territoire, 7, 183, 209

Théorique, 7, 23, 34, 35, 37, 38, 48, 49, 74,
97, 105, 110, 112, 115, 117, 137, 156,
169, 192, 222, 232, 248, 249, 250

Thomas McCarthy, 244

Tolérance, 11, 17, 22, 44, 53, 70, 81, 118,
123, 127, 218, 219, 233, 234, 236, 273

U

Unité, 5, 11, 18, 22, 40, 54, 56, 63, 65, 72,
74, 82, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 98, 99,
100, 123, 132, 138, 139, 143, 145, 148,
150, 221, 224, 229, 230, 234, 235, 237,
238, 242, 247, 271

Universalisation, 15, 22, 30, 69, 139, 218,
219, 245, 246, 247

Universalité, 1, 5, 6, 10, 11, 17, 18, 23, 27,
35, 36, 41, 51, 54, 56, 71, 84, 85, 100,
109, 114, 116, 122, 123, 138, 143, 147,
163, 166, 171, 172, 176, 177, 209, 211,
222, 230, 240, 241, 243, 244, 247, 248,
254, 255

Universel, 6, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 21, 23,
25, 26, 27, 31, 35, 36, 43, 50, 52, 53, 60,
63, 64, 77, 84, 85, 101, 105, 117, 121,
122, 123, 138, 143, 165, 183, 187, 188,
202, 209, 228, 229, 238, 243

V

- Valeurs, 12, 20, 22, 24, 25, 26, 29, 47, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 107, 113, 114, 143, 154, 165, 167, 172, 187, 247, 248, 261
- Validité, 10, 11, 40, 41, 58, 107, 114, 148, 152, 154, 172, 244, 246, 247, 252, 254
- Vérité, 21, 22, 24, 26, 27, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 78, 79, 80, 81, 82, 91, 94, 112, 124, 125, 138, 147, 154, 156, 192, 213, 214, 222, 253, 254
- Victor Delbos, 39, 102, 103, 105, 122, 127, 256, 258
- Violence, 19, 29, 47, 52, 60, 62, 83, 182, 185, 186, 187, 192, 201, 204, 205, 211, 216, 226, 255
- Volonté, 6, 8, 10, 11, 13, 30, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 49, 52, 56, 59, 64, 68, 69, 72, 81, 93, 96, 103, 106, 111, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 136, 138, 139, 150, 160, 163, 167, 171, 175, 178, 179, 180, 184, 190, 191, 194, 199, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 232, 235, 241, 245, 247, 254, 255

Table des matières

Remerciements	2
Dédicaces.....	3
Introduction générale.....	5
Considérations théoriques : la philosophie kantienne face au problème du relativisme	5
a. L’hypothèque du multiculturalisme	11
c. Ambition de la thèse.....	16
d. Le plan du travail.....	17
Première Partie	19
La crise de l’universalisme moral : enjeux du relativisme et de l’universalisme.....	19
Présentation de la première partie	20
a. Le problème.....	20
b. Cadre de discussion	24
Chapitre 1. La raison kantienne et la visée universelle	31
1.1 La raison des empiristes	31
1.2 Le pouvoir de la raison Pratique	34
1.3 Spécificité du pouvoir de la raison kantienne	42
1.4 La liberté et le problème de l'antinomie cosmologique.....	46
Chapitre 2. Du relativisme au désenchantement de l’universalisme.....	56
2.1 De l’idée du relativisme	59
2.2 Protagoras et l’homme mesure.....	60
Les arguments du relativisme culturel.....	65
2.3 Du relativisme culturel au scepticisme moral : le rejet de l’universalisme.....	69
Herder, relativisme et l’histoire humaine	72
2.4 Race et histoire	77
L’idée d’une civilisation mondiale ?	82
Chapitre 3 : Le défi adressé à l’universalisme moral	85

3.1	L'idée du problème avant Kant.....	85
3.2	L'unité et la souche primitive du genre humain.....	88
3.3	Dispositions originelles du genre humain.....	94
3.4	Le sens du développement des dispositions humaines.....	101
3.5	L'homme, disposé à s'orienter et à se repérer dans la pensée.....	110
Chapitre 4. De la théorie à la pratique en morale : « Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » ?		114
4.1	De la théorie à la pratique en morale.....	114
	Le « rigorisme ».....	125
4.2	La liberté et la métaphore de la « révolution ».....	128
	Du rapport de la Révolution à la conversion morale.....	129
4.3	Principes de la révolution pratique ou morale.....	137
Conclusion de la première partie.....		141
	Des tensions entre la philosophie pratique et le relativisme.....	141
	Choisir la raison.....	143
Deuxième partie		144
De la liberté kantienne au salut de la morale.....		144
Présentation de la deuxième partie.....		145
a.	Présentation.....	145
Chapitre 5. L'éducation du genre humain comme enjeu de sa liberté.....		152
5.1	Education et relativisme aujourd'hui.....	153
5.2	Rousseau : l'éducation pour une conscience du devoir ou du perfectionnement... ..	157
5.3	Kant et l'éducation pratique : la conscience du devoir	161
	Education et discipline.....	162
	L'éducation pratique.....	165
5.4	La fin de l'éducation pratique	170
5.5	L'Education philosophique	173

Chapitre 6. La liberté et l'universalité réalisées dans le monde du droit et du cosmopolitisme	177
6.1 La problématique de la société civile et celle du droit	178
6.1.1 La société civile entre droit et coexistence.....	178
6.1.2 Le réalisme juridique de Kant	183
6.1.3 Kant et l'invention de l'État de droit	193
6.2 Des principes de la constitution républicaine vers les droits de l'homme	195
La liberté.....	195
La liberté de penser.....	199
L'égalité politico-juridique	202
L'indépendance	204
6.3 Vers la paix perpétuelle.....	205
6.3.1 La constitution républicaine	206
6.3.2 La confédération des États	207
6.4 Le droit cosmopolitique	209
Chapitre 7. La religion, la paix et la raisonnable : l'épreuve des croyants	212
7.1 Pascal, le cœur à ses raisons.....	212
7.2 Philosophie, religion et paix chez Spinoza.....	215
7.3 La religion raisonnable chez Kant.....	220
7.4 La religion morale contre les religions de faveurs	227
7.5 La laïcité ou la <i>tolérance</i> rationnelle ?	233
Conclusion de la deuxième partie	237
Choisir l'universalisme rationnel.....	238
Conclusion générale	240
L'intérêt de la raison pratique.....	240
a. Remplir le monologique par le dialogique ?	243
b. Claude Piché et l'héritage néo-kantien de Habermas.....	248

c. Alain Renaut à « l'unisson »	252
Bibliographie.....	255
Index	261
Table des matières	276