

Collection
BIBLIOTHÈQUE
DU COLLÈGE INTERNATIONAL
DE PHILOSOPHIE

JACOB ROGOZINSKI

Le don de la Loi
Kant et l'énigme de l'éthique



Presses Universitaires de France

REMERCIEMENTS

Ce livre étant issu d'une thèse de doctorat, soutenue en 1993 à l'École des Hautes Études en sciences sociales, ma gratitude s'adresse d'abord à mon directeur de thèse, Claude Lefort, qui a su faire preuve de l'écoute requise pour orienter ce travail, et d'assez de patience pour l'accompagner durant sa longue gestation. Elle s'adresse également aux membres du jury, MM. D. Deleule, L. Ferry et F. Marty ; ainsi qu'à une institution, le Collège international de philosophie, qui m'a donné un lieu d'échanges et de discussion et ce temps de liberté qu'exige toute recherche, avant de faire accueil à ce livre dans sa collection.

ISBN 2 13 049822 1

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1999, mars

© Presses Universitaires de France, 1999
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

Introduction. — Le gardien de la porte

1

Première partie

RÉVÉLATION DE LA LOI

L'abîme de la métaphysique (de l'opposition)

17

Une expérience éthique originaire ? — L'objection de Mani et la loi de Rousseau — L'ontodécée de Leibniz — Introduction du concept de grandeur négative : l'opposition-réelle de la Loi et du mal — Les traits essentiels de l'opposition : obstance et co-appartenance des opposés — Le pas-en-arrière sceptique — De l'inconsistance du sentiment moral — La leçon de Rousseau : évidence de la Conscience, passage de la théodicée à l'anthropodécée — L'opposition-réelle dans la pensée kantienne : de la table du Rien au mal radical.

L'énigme de la Critique (de la possibilité de la philosophie pratique)

44

Topique transcendantale et amphibolie — Le problème de l'unité de la raison — De la possibilité de la liberté : liberté et causalité — La « solution » de la troisième antinomie — Un usage transcendantal des catégories : le coup de force de la deuxième Critique — De la temporalité pratique — « Il ne nous reste plus que l'analogie » — De la synthèse pratique — Le concept kantien de « loi » : objectivité, universalité, position par le Sujet — Un usage organique de la logique — Du primat de la raison pratique.

L'illusion de la Loi (de la possibilité de la synthèse pratique)

71

La question de l'Apparence pratique — L'aporie du Canon : l'illusion de la liberté — L'impossible déduction de la synthèse pratique — Échec de

la « solution » par le concept d'autonomie – Ambiguïté de la « solution » par le concept de monde intelligible – L'aporie finale des *Fondements* – La « solution » de la deuxième *Critique* : le fait de la raison pure – Le don de la Loi – Pour une critique de la raison pratique pure – L'équivoque du *factum* – Pour une critique du « sens commun pratique » – Soumission et obéissance – L'énigme de la Loi.

Deuxième partie

EXPOSITION DE LA LOI

Le paradoxe de l'éthique 105

La révolution copernicienne de l'éthique – *Lex, logos, nomos* – Que le don de la Loi appartient à la Loi – L'ex-position de la Loi – Qu'il n'y a pas de Sujet de la Loi – Le paradoxe de l'instauration : en deçà du bien et du mal ? – L'angoisse d'Adam – L'angoisse d'Abraham – Un impératif singulier.

Forma dat esse rei (équivoque du formalisme) 126

Pour une détermination intégrale de la Loi : insuffisance de sa détermination par le mode impératif – La forme est le don de la Loi – Ambiguïté des concepts kantien de matière et de forme – Réduction de la forme à l'universalité logique – Origine du concept formaliste de forme : la domination de la forme par l'*eidos* – Universalité, restriction figurale et instrumentalité – Vers un concept non figural de forme : singularité, infinitude et auto-donation.

L'équivoque de l'impératif catégorique (de la possibilité du schématisme pratique) 148

Vers un concept non formaliste d'universalité : l'*universitas* – Communauté et communauté – Validité logique, validation transcendante, prévalence dans l'opposition – Les trois formules de l'impératif – La « difficulté particulière » du schématisme pratique – Le type, substitut d'un schématisme impossible – Ni schème ni symbole ? – Insuffisance de la « solution » kantienne – Signification logique et signification ontologique du type – L'impératif primordial : qu'il y ait le monde – Rechute dans l'ontodécie – Limitation de la première formule de l'impératif.

Le visage de personne (équivoque de la fin en soi) 166

Un pas au-delà du formalisme – Les quatre déterminations de la fin en soi : existence réelle, auto-consistance, singularité, caractère limitatif –

Évidence de la personne – L'antinomie de la fin en soi – Que la fin en soi n'est pas une « fin » – La fin en soi comme volonté autonome ? – La fin en soi comme limite de la volonté autonome – Équivoque de la personnalité – Qui est « personne » ? – L'interprétation de Ricoeur : autrui comme fin en soi – Critique de cette interprétation – Personnalité et humanité – *Dawider et Zuwider* : la fin en soi comme Limite transcendante.

« A la place du Souverain nul ne saurait prétendre » (équivoque de l'autonomie) 181

L'autonomie comme principe pratique suprême ? – L'autonomie comme « cercle vicieux » – Résistance de la Loi au principe d'autonomie – L'obligation comme sujétion originaire – Le Souverain du règne des fins – Que le législateur n'est pas l'auteur de la Loi – L'interprétation de Krüger : l'autonomie comme soumission inconditionnée – Qui est le Dieu de Kant ? – L'autonomie comme auto-affection – Le paradoxe du « double moi » – L'autonomie comme auto-hétéronomie – La Loi comme « sujet » du sujet.

La trace de l'excès (du respect) 201

L'affect de la Loi – Un « sujet » introuvable – Un « objet » indéterminé – Respect pour le Soi ou respect pour l'Autre ? – Respect pour l'Autre ou respect pour la Loi ? – *Achtung* et *Hochachtung*, ou la pathologie du respect – Le « mysticisme pratique » de Lévinas – Pour une « pathétique » réfléchissante – Répulsion et attraction : le respect et l'amour.

L'équivoque du Souverain Bien (de la possibilité de la fin ultime) 215

Dépassement de l'éthique ou passage à une « seconde éthique » ? – La « seconde phase » de l'éthique kantienne et l'impératif du Souverain Bien – Défaillance de la Loi formelle – Réintroduction de principes matériels : le bonheur et Dieu – Équivoque de la souveraineté – Le Souverain Bien, complément extérieur de la Loi ? – Le Souverain Bien, condition de la Loi ? – En quel sens la Loi est le Souverain Bien.

Troisième partie

LES PARERGA DE LA LOI

Au-delà du principe de bonheur (équivoque du plaisir) 233

Entre l'acceptation et l'exclusion du bonheur : du *Canon* aux *Fondements* – La position rigoriste : son caractère intenable – Passage du rigorisme à l'eudémonisme : le retour du principe du bonheur – La dualité

affective du respect – L'interprétation de Hegel : une jouissance de la Loi ? – Bonheur, jouissance, béatitude – L'apologue du gibet : Loi et liberté-pour-la-mort – Que la mort n'est pas le Maître absolu.

Addendum : de Freud à Kant ?

256

Au-delà du principe de plaisir : le désir ou la Loi ? – Réduction freudienne de la Loi au surmoi – Distinction lacanienne de la Loi et du surmoi : vers une éthique de la psychanalyse – Kant contre Sade : limites de la « volonté de jouissance » – Kant avec Sade : l'antinomie de la Loi et du désir – Sade contre Kant : le point aveugle de l'éthique.

Un mal trop humain (du mal radical I)

266

Le site du mal radical : une ambiguïté essentielle – Opposition-réelle et déduction transcendantale du mal – L'humanisation du mal – Une greffe impossible – L'hypothèse d'une volonté diabolique – *Bosheit* et *Bösartigkeit* : une fausse alternative – Rechute dans l'ontodécie.

Le mal du mal (du mal radical II)

287

De la possibilité du Retournement : l'aporie finale de *l'Essai* – Un second mal radical – La communauté éthique comme Souverain Bien – La crise de l'autonomie – Église invisible et Églises visibles – Le mal radical de l'Église – Un mal transcendantal ? – Que le fondement du mal n'est pas un mal.

La césure de l'instant (du tort)

306

Schelling et la question du mal – L'unité-en-conflit du Fond et de l'Existence – « Le mal provient de la vieille nature » – L'autonomie du Sujet comme mal radical – Retour à Kant : le chiasme de la Loi et du tort – Le tort comme archi-objection de la transcendance pratique – Le tort comme auto-objection de la Loi – Le tort constitue la finitude pratique – Le tort constitue la subjectivité du sujet – Le tort comme donation pathologique de la Loi et synthèse pratique originaire – Précession du tort sur la Loi – La donation temporelle de la Loi – *Zeitpunkt* et *Augenblick* : l'instant de la césure – Continuïum infini et Éternel Retour – Une dette ineffaçable – Une frayeur de Zarathoustra – De la possibilité de la césure.

Conclusion. — Devant la Loi

331

Introduction

Le gardien de la porte

« Devant la Loi se dresse le gardien de la porte. Un homme de la campagne se présente et demande à entrer dans la Loi. Mais le gardien dit que pour l'instant il ne peut pas lui accorder l'entrée. L'homme réfléchit, puis demande s'il sera permis d'entrer plus tard. "C'est possible" dit le gardien, mais pas maintenant"... » Ainsi commence l'apologue que l'abbé, à la fin du *Procès*, raconte à Joseph K. pour lui faire comprendre qu'il « se méprend sur la Justice ». Le récit est censé illustrer une « illusion », celle de l'homme de la campagne qui croit que la Loi doit être « accessible à tous et toujours » et qui, devant le refus du gardien, reste captif du seuil tout au long de sa vie ; jusqu'au moment où, sur le point de mourir, il demande au gardien comment il se fait, « si chacun désire tant approcher la Loi », qu'il n'y ait eu que lui qui ait demandé à entrer et s'attire cette réponse : « Ici, nul autre que toi n'avait le droit d'entrer, car cette porte t'était destinée à toi seul. Maintenant je m'en vais et je ferme la porte. » Sentence énigmatique qui conclut l'apologue. Elle sera suivie d'une longue discussion entre Joseph K. et l'abbé sur la question de savoir si le gardien a ou non trompé l'homme en lui révélant trop tard le secret de la porte. A moins que le gardien ne se soit lui-même trompé, qu'il n'ait cédé à la tentation de dévoiler la Loi, de s'en faire le porte-parole en divulguant son secret, alors qu'il lui tourne le dos et ne voit guère sa « glorieuse lueur » qui brille à travers la porte. Ou encore, suggère l'abbé, que « douter de la dignité du gardien » ne revienne à douter de la Loi elle-même, et que l'on n'ait pas à tenir pour vrai son dire « mais seulement à le tenir pour nécessaire » – « Triste opinion, rétorque K. : elle érigerait le men-

songe à la hauteur d'une règle du monde », elle en ferait une loi universelle. Hypothèse la plus inquiétante, où la méprise sur la Loi ne serait le fait ni de l'homme ni du gardien, mais de la Loi elle-même — son « mensonge », l'*illusion de la Loi*, l'illusion qu'il y ait la Loi. Nuit noire du doute, moment du nihilisme, qui semble clore le débat, bien que K. ne soit guère convaincu et réserve son jugement. Le dernier mot revient pourtant à l'abbé, en ce point final du *Procès* où il lui révèle sa méprise : « La Justice ne te veut rien, elle te prend quand tu viens et te laisse quand tu t'en vas. »

On n'aura pas la prétention de tenter un « commentaire philosophique » d'un texte dont la densité limpide défie tout commentaire, d'autant qu'il nous prévient ironiquement de la vanité d'une telle tentative : « N'attache pas trop d'importance aux gloses, déclare l'abbé. L'Écriture est immuable et les gloses ne sont le plus souvent que l'expression du désespoir des glossateurs. » Ainsi nous trouvons-nous, face au récit de Kafka, dans la même position que l'homme de la campagne devant la porte interdite, désireux de forcer l'accès d'un texte dont le sens nous échappe, à la recherche d'une vérité qui ne paraît s'offrir à nous que pour se différer à l'infini. Dans l'apologue kafkaïen, cette requête est celle d'une loi, ou plutôt de la Loi comme telle, anonyme et neutre, sans aucune détermination religieuse, juridique ou morale qui pourrait la qualifier — et qui n'en reste pas moins singulière, « à toi seul destinée ». Que cette Loi puisse faire défaut, qu'elle se dérobe au point d'apparaître comme une illusion ou un mensonge, c'est là ce qui fait notre détresse et semble nous condamner à une attente sans fin sur le seuil de la Loi.

La demande d'un « supplément d'âme » religieux ou esthétique ne doit pas nous tromper : c'est avant tout d'une éthique que notre époque est en quête. Elle se trouve, plus que jamais, en attente d'une loi, d'une règle, d'un critère qui nous permettrait de juger, de décider à nouveau du juste et de l'injuste. Car nous ne savons plus ce qui est bien. C'en est fini pour nous des commandements divins, des normes transcendantes au ciel des Principes. Notre seul Bien désormais devait être terrestre, et c'est dans l'immanence de l'Histoire, de la « praxis », que nous avons cru trouver le sens qui nous faisait défaut. Mais nos modernes idoles auront passé plus vite que les dieux de jadis. Comment déterminer ce qui est juste lorsque les « signes d'histoire » qui éveil-

laient enthousiasme et espoir se troublent et s'effacent ? Comment échapper à la *crise de l'éthique*, à la perte de tout repère, de toute règle qui nous aiderait à nous orienter dans l'existence ?

Ce sont ces questions qui m'ont conduit vers Kant, vers ce philosophe qui, le premier sans doute d'entre les Modernes, aura appréhendé une telle crise et tenté de lui trouver une issue — en s'efforçant de re-fonder l'éthique non plus sur le Bien, mais sur la Loi. Une certitude guidait ma recherche : que, dans ces textes inlassablement commentés, sous ces mots-fétiches usés par tant d'exégèses scolaires, une part d'énigme restait encore à découvrir ; que la ressource secrète de l'éthique kantienne n'était pas épuisée. C'est pour Kant le « paradoxe » de la raison pratique que nous ne puissions partir de l'Idée du Bien pour en dériver des lois morales, mais qu'il faille au contraire déterminer ce qui est bien à partir de la Loi. Toute connaissance d'un Bien intelligible nous étant interdite, seul sera « bien » désormais ce que la Loi prescrit. Une Loi semblable à celle qu'évoque l'abbé du *Procès*, purement formelle, indéterminée, et qui aura cessé d'être la loi de Dieu ou du Bien pour ne garder que le seul nom de « loi », la forme pure de la légalité, de ce qui donne à toute loi le caractère d'être une loi. Mais pouvons-nous seulement comprendre ce qu'ordonne une telle Loi ? Le retrait du Bien ne prive-t-il pas l'éthique de tout fondement stable ? « Ici, écrit Kant, nous voyons en fait la philosophie placée en mauvaise posture, celle où il faut (soll) trouver une position ferme sans avoir ni au ciel ni sur terre de point d'attache ou de point d'appui. » Cette mauvaise passe de l'éthique doit être surmontée : « Ici, il faut (soll) que la philosophie manifeste sa pureté en se faisant la gardienne de ses propres lois. » Pour cela, « il faut, aussi fort qu'on y répugne, faire un pas en avant ». Faire le pas : il s'agit bien là d'un *Sollen*, d'un impératif pratique qui est peut-être l'impératif premier de l'éthique kantienne, son ultime condition de possibilité². En se faisant « gardienne de ses propres lois », en assurant — comme dans l'apologue de Kafka — la garde de la Loi, la raison pratique se donnerait à elle-même une assise, elle échapperait à la

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), in *Œuvres philosophiques de Kant*, Gallimard, Pléiade, 1985, t. 2, p. 290 (trad. Delbos, Delagrave, p. 145).

2. Notons que Kant présente parfois ce « pas en avant » comme le « troisième pas » de la raison : sa phase proprement « critique » succédant à une phase « dogmatique », suivie d'une phase « sceptique » (cf. notamment son écrit inachevé sur *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*).

mauvaise posture de l'éthique, à la tentation de se trouver un point d'appui dans un domaine étranger, de se soumettre à un Bien céleste ou terrestre. Elle surmonterait son incessante oscillation entre le dogmatisme et le scepticisme, entre ce « mysticisme pratique » qui revendique une intuition immédiate du Bien et l'« empirisme pratique » qui ravale le Bien au bien-être, au plaisir sensible.

Ainsi une Loi nous est-elle donnée, s'impose à notre volonté « comme un fait » dans un impératif catégorique, et cette Loi, dont la révélation est la « clef de voûte de tout le système de la raison pure », nous présente un critère objectif de jugement permettant de différencier le bien et le mal, de définir un bien entièrement distinct du bonheur sensible. Avec la Loi et les différentes formules de l'impératif catégorique, un « principe régulateur de nos actions » nous est enfin donné, un critère valable pour tous les êtres raisonnables. L'existence se trouve un point de repère, un retournement devient possible où notre liberté, en s'orientant selon la Loi, se délivre du mal. Grâce à la Loi, nous est accordée une valeur absolue, une dignité, celle de la personne comme fin en soi ; nous est assigné un but final, l'avènement du Souverain Bien possible en ce monde. Notre histoire retrouve un sens, un horizon d'avenir. Enfin, en appliquant les formules de l'impératif catégorique aux données empiriques de la nature humaine, il deviendrait possible d'en déduire rigoureusement nos devoirs concrets et nos droits, de « déterminer très exactement ce qu'il y a à faire ». Kant a cru ainsi possible de formuler les principes d'un sens commun moral, que chacun finirait par reconnaître comme les seuls légitimes.

Nous le savons : il n'en a rien été. La « nouvelle formule de la moralité », accessible « même à l'entendement le plus vulgaire », que Kant se flattait d'introduire n'a pas réussi à s'imposer et la crise de l'éthique qu'il pensait avoir surmontée n'a cessé de s'aggraver. C'est cet échec du projet kantien qu'il convient d'interroger. On dira qu'il ne s'agit là que d'une situation de fait, qu'elle n'affecte en rien la légitimité de l'impératif catégorique, d'un principe universel de la raison, valable *a priori* même si aucune action conforme à ce principe ne devait jamais avoir lieu. Elle n'en témoigne pas moins des limites d'un tel principe, de son absence d'évidence ou de force contraignante, du caractère équivoque ou précaire de la problématique qui l'expose. La philosophie pratique kantienne n'aura pas su assurer la garde de la Loi. Elle

aura égaré ces « hommes de la campagne » que nous sommes, dans la mesure où elle-même se serait méprise sur la Loi. A moins que cet égarement ne soit inhérent à la position même de la Loi : que le mensonge du gardien soit en fait celui de la Loi, que celle-ci ne soit (Kant le suggère parfois) qu'une « simple illusion de notre raison ».

Il ne s'agit certes pas de réduire l'apologue kafkaïen à une explication avec Kant, bien que plusieurs allusions — au « devoir » et à la « dignité » du gardien, à la « libre décision » de se soumettre à la Loi, au mensonge érigé en loi universelle — indiquent que ce texte peut aussi se lire ainsi. Mais l'on peut tenter de « lire Kant avec Kafka »¹, de repérer ce qui, dans le récit du *Procès*, retrouve le chemin de la question kantienne, l'exigence de « faire le pas » vers une Loi qui se retire et se garde. C'est le préjugé de l'homme, c'est sa présomption naïve qu'il croit possible de forcer cette garde, d'« entrer dans la Loi » pour la maîtriser, la posséder, se faire le libre Sujet de cette Loi. Il se la représente en effet comme universelle, « accessible à tous et toujours », loi intemporelle de la raison pure, valable pour tous les êtres raisonnables, et comme loi d'autonomie : c'est, dira l'abbé, « par une libre décision volontaire » qu'il s'est « lié à la Loi ». La naïveté de l'homme serait alors celle de l'éthique kantienne et son histoire pourrait illustrer l'imposture d'une éthique fondée sur une Loi transcendante, qui contraint la conscience morale à s'avancer indéfiniment vers un idéal inaccessible. C'est ce mauvais infini que décrit l'apologue, en le figurant à la fois sur un plan temporel, comme promesse dont l'accomplissement restera toujours différé — « c'est possible, dit le gardien, mais pas maintenant » — et d'un point de vue spatial, en ce cauchemar d'un mortel étirement de l'espace, d'une prolifération sans fin des gardes de la Loi : « De salle en salle, il y a des gardiens de plus en plus puissants... »

Compris ainsi, le *Procès* prendrait simplement la suite d'une ancienne tradition. « Avant la venue de la Foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi », d'une Loi de mort qui nous maintenait sous l'emprise de la Faute — mais, par la Foi, nous voilà morts à la Loi, pour renaître selon la Grâce qui délivre de la Loi... Tradition séculaire qui,

1. Ainsi que Deleuze nous y invitait : cf. sa *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967, ou ses « Quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », in *Critique et clinique*, Minuit, 1993.

depuis les *Épîtres* de saint Paul, n'a cessé d'instruire le procès de la Loi : la fable kafkaïenne n'en donnerait qu'une version plus grinçante et plus sombre, où nulle Grâce ne viendrait lever la vieille malédiction. A vrai dire, les termes du réquisitoire ne varient guère, et nous les retrouvons chez ceux qui, depuis Hegel, s'en sont pris au « formalisme » de l'éthique kantienne. On ne cesse en effet d'incriminer l'universalité abstraite de la Loi, celle d'un principe transcendant s'opposant à la volonté de l'individu, à sa sensibilité et ses passions, à son aspiration au bonheur. Tyrannie d'une Loi dont les interdits arbitraires répriment nos désirs et entravent nos actions ; indétermination de cette Loi dont l'abstraction formelle ne nous donne aucun critère de jugement, condamne tous nos actes, indifféremment, et nous désigne comme coupables, toujours déjà coupables, quoi que nous fassions. De cette folie de la Loi, de sa folle cruauté, Kafka témoigne encore lorsqu'il décrit cette lièrse de la Colonie pénitentiaire, œuvre de l'« Ancien Commandant » — du Dieu de l'Ancienne Alliance ? — dont les pointes acérées gravent en lettres de sang, à même la chair du condamné, les arabesques d'une prescription illisible. Mais l'ère de la Loi serait déjà révolue, et lorsque son dernier serviteur tente de s'appliquer à lui-même la sentence, la Machine de torture se détraque, ne parvient plus à inscrire sur son corps l'impératif « sois juste » et finit par se disloquer...

Ce qui devrait frapper de nullité toute tentative de reconstruire l'éthique de Kant. Il faudrait simplement prendre acte de l'échec de sa philosophie pratique, de la défaillance de son principe, qui aggravent encore cette crise qu'il prétendait dépasser. Et il ne s'agit pas seulement d'une défaillance conceptuelle. En ce siècle qui s'achève, la crise de l'éthique renvoie à une expérience fondamentale, celle d'un mal si extrême qu'il échappe à toutes les catégories traditionnelles du jugement moral, un mal qui ne se laisse pas ramener aux figures classiques du vice, de l'égoïsme, de la tyrannie, qui remet en question l'ensemble des « morales » connues (y compris celle de Kant), incapables d'en rendre compte et d'en prendre la mesure. En fait, aucune époque n'était aussi peu préparée que la nôtre à reconnaître ce mal, à s'y confronter, car la question du mal s'y était peu à peu vidée de sens : le déclin de toutes les figures connues du Bien avait fini par l'entraîner avec elles dans le néant. A moins qu'elle ne revienne sous les traits du Rebelle, dans cette sombre exaltation qui, dressée contre les fadeurs du

Bien et la cruauté de la Loi, revendique le parti du mal. « Tout se vaut. Il n'y a ni bien ni mal », dit la doxa de ce temps. « Leur "bien", c'est le mal : seul le mal est Bien », répond en écho le Rebelle. Peut-être comprendrons-nous un jour que ces deux énoncés reviennent au même, qu'ils attestent, malgré leur apparente discordance, d'un identique épuisement, comme les deux faces passive et active d'un même nihilisme. En effaçant toute démarcation entre le bien et le mal, en niant qu'il y ait du mal et qu'il soit *comme tel* le Mal, la modernité fait injure à ses victimes, ses vaincus et ses morts. Elle bafoue sa propre expérience du mal, d'un mal démesuré, infiniment plus monstrueux que les sauvageries de naguère. D'une telle expérience, Adorno disait qu'elle a légué aux hommes un nouvel impératif, aussi réfractaire à toute fondation que l'était jadis l'impératif catégorique kantien — celui de penser et d'agir de telle sorte que *cela* ne se répète plus jamais¹. Si l'impératif kantien en appelait à la Loi de la raison pratique, de quelle « Loi » pourrait se réclamer une telle prescription ? Y a-t-il encore un sens à invoquer « la Loi », alors que ce mal paraît précisément s'accomplir *au nom de la Loi*, ou du moins de ces « lois » toutes-puissantes de l'Histoire et de la Nature dont l'implacable décret préside aux exterminations ? Mais l'impératif d'Adorno, dont l'exigence resurgit plus pressante devant chaque nouveau charnier, n'a-t-il vraiment rien à voir avec l'impératif catégorique énoncé par Kant, par le seul philosophe de la tradition occidentale qui ait tenté de concevoir et de nommer un *mal radical* ? N'est-ce pas l'éthique de Kant et elle seule qui saurait nous donner le critère, la Loi permettant de démarquer le bien du mal, de déceler sous ses masques multiples le mal radical de notre temps, et ainsi de lui résister ?

Il est permis d'en douter. C'est en effet un paradoxe très remarquable que cette éthique semble parfois se compromettre au service du mal le plus extrême. Hannah Arendt nous en donne une illustration saisissante. Elle rapporte que, interrogé par ses juges, Eichmann aurait affirmé « qu'il avait vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant et particulièrement selon la définition que donne Kant du devoir »². Il entendait par là qu'il n'obéissait pas seulement à la « lég-

1. Th. Adorno, « Après Auschwitz », in *Dialectique négative* (1966), Payot, 1978, p. 284.

2. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), Gallimard, 1991, p. 222-225.

lité » de l'État totalitaire ou aux ordres de ses chefs, mais à la Loi elle-même en son sens kantien : à l'impératif de donner aux maximes de ses actions la forme d'universalité d'une loi sans admettre la moindre exception particulière. C'est pour cela qu'il se sentait encore, devant ses juges israéliens, « coupable » d'avoir transgressé la « loi » d'extermination en sauvant quelques Juifs. « A première vue, commente Arendt, c'était là faire outrage à Kant » — pourtant, « dans un certain sens, Eichmann suivait effectivement les préceptes de Kant : la Loi, c'était la Loi ; on ne pouvait faire d'exception ». Il devait cependant pressentir que la « loi » de Hitler n'avait rien à voir avec la Loi éthique kantienne, puisqu'il déclarait également « qu'à partir du moment où il avait été chargé de mettre en œuvre la Solution finale, il avait cessé de vivre selon les principes de Kant ». Mais même alors, souligne-t-elle, il demeurait encore « kantien » : « Il n'avait pas simplement écarté la formule kantienne, il l'avait déformée », lui avait substitué l'« impératif catégorique » hitlérien : « Agissez de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de vos actes, les approuverait. » Or, pour Arendt, cette formulation, aussi « déformée » soit-elle, conserverait encore quelque chose de l'impératif kantien, son exigence d'autonomie qui commande de dépasser la simple obéissance passive pour « identifier sa propre volonté au principe de la Loi, à la source de toute loi ». Que penser de ce paradoxal « kantisme » d'Eichmann ? Entre la Loi de Kant et la « loi » nazie d'extermination, n'y a-t-il strictement rien de commun, ou bien la structure fondamentale de la Loi éthique se maintient-elle à travers sa déformation monstrueuse ? Faut-il y voir l'indice d'une défaillance radicale de l'éthique kantienne et de sa Loi ? Ces questions n'ont cessé d'accompagner ma lecture de Kant.

A moins que l'on n'ait tort de prendre au sérieux les professions de foi « kantienne » d'un Eichmann : elles ne témoigneraient pas tant d'une faillite de la Loi kantienne que d'une méprise sur le sens de cette Loi. Contresens si massivement répandu que, plusieurs années avant la parution du livre d'Arendt, le philosophe allemand Ebbinghaus avait déjà tenté d'y répondre. Il se proposait de réfuter la « mésinterprétation de l'impératif catégorique » selon laquelle « la Loi de Kant exprime précisément cette propension prussienne ou allemande à la discipline et à la soumission (...), cette insensibilité à de plus nobles mouvements de l'esprit, qui ont célébré leur effrayant triomphe durant les années de

terreur »¹. Il nous invitait à reconnaître, à l'origine de cette méprise, la critique hégélienne du « formalisme » de Kant, qui considère le principe kantien du devoir comme une abstraction vide permettant d'élever arbitrairement au rang de « loi universelle » n'importe quel ordre absurde ou criminel. C'est au contraire l'universalité même de la Loi qui nous interdit de nous soumettre à la volonté arbitraire d'un tyran, justement parce que ses maximes criminelles ne peuvent être universalisées sans contradiction. Et c'est l'autonomie qu'elle requiert qui nous interdit d'assujettir notre volonté à celle du tyran : en effet, poursuit Ebbinghaus, la maxime prescrivant une telle soumission « ne peut avoir le caractère d'une loi pour notre volonté et ainsi ne peut être un impératif catégorique ». Elle « ne peut être voulue par nous ; car il est contradictoire qu'une volonté puisse vouloir s'anéantir elle-même avec la nécessité d'une loi en chaque exercice possible de sa propre volonté ».

Le cas d'Eichmann, parmi tant d'autres, réfute pourtant l'argument d'Ebbinghaus, atteste qu'un homme peut se soumettre sans réserve à l'emprise d'un autre au point de considérer la volonté de cet autre comme sa propre volonté et sa Loi. Et le caractère « contradictoire » de sa maxime n'arrêtera en rien la passion de néant d'un sujet jouissant de « s'anéantir » en s'identifiant imaginativement à la volonté toute-puissante de l'Autre. Il n'est même pas certain que l'analyse d'Ebbinghaus reste fidèle à Kant, à la lettre du texte kantien, qui déjoue souvent les évidences bien connues du kantisme et remet en question les interprétations traditionnelles de l'« universalité » de la Loi et de l'« autonomie » du sujet moral. Peut-être faudra-t-il admettre désormais la possibilité d'un aveuglement radical, d'une défiguration de la Loi qui amènerait une volonté sous emprise à se plier à la volonté mauvaise d'un autre comme si c'était « la Loi ». L'opposition entre la Loi et le mal supposerait ainsi, étrangement, leur co-appartenance, leur co-implication, qui menace de les rendre indiscernables. Le paradoxe d'Eichmann pointé par Arendt renverrait bien à une aporie inhérente à la position de la Loi.

Ce sont alors toutes les déterminations de l'éthique qui vacillent, et plus rien ne semble assuré désormais, ni l'origine de l'impératif, ni sa

1. J. Ebbinghaus, « Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs », *Studium Generale*, n° 7, Springer Verlag, 1948.

destination, ni son sens. Rien ne prouve en effet que l'obligation qui m'est adressée procède de la Loi éthique elle-même, et non d'une pseudo-loi impure et folle dont l'injonction pathologique simulerait la voix de la Loi. A supposer – mais comment en être certain ? – que cette prescription provienne bien de la Loi, rien ne me garantit que j'en comprenne le sens, ni même qu'elle me soit vraiment destinée. Nul n'a exploré mieux que Blanchot ces paradoxes et ces impasses : soit qu'il évoque dans *La folie du jour* la possibilité d'une division de la Loi et l'étrange figure d'une « autre loi », féminine, séductrice, qui affole le sujet et l'aveugle ; soit qu'il décrive dans *Aminadab* une existence tout entière orientée par la maldonne initiale d'un appel peut-être illusoire où « vous avez été victime d'une illusion ; vous avez cru qu'on vous appelait mais personne n'était là et l'appel venait de vous »¹. C'est pourtant sur une question adressée à Celle qui appelle que s'achève le récit de Blanchot, comme s'il se refusait, à l'instant où l'existence sombre dans les ténèbres, à congédier l'énigme de l'Appel en n'y voyant qu'un « terrible malentendu ». De même, c'était une interrogation persistante et non un « jugement définitif » qui venait clore dans *Le Procès* la longue discussion entre Joseph K. et l'abbé, laissant ainsi ouverte la possibilité que le gardien n'ait pas menti, que la porte de la Loi ne soit pas un simple leurre où se piège notre désir, qu'elle nous soit bien destinée à chaque fois, à chacun de nous, et qu'ainsi notre attente sur le seuil n'ait pas été vaine, que la Loi s'y soit déjà donnée en vérité, qu'elle s'y donne toujours à nouveau dans l'éclat de sa Promesse.

Il se pourrait ainsi qu'en ce procès séculaire intenté à la Loi, l'accusation n'ait pas forcément le dernier mot. Qu'il soit possible de déceler sous l'illusion qui la défigure, sous l'apparence d'un « mensonge » du gardien, l'énigmatique vérité de la Loi. Que la singularité de sa prescription – le fait qu'elle te soit « destinée à toi seul » – soit la condition même du jugement éthique, d'une éthique affranchie de la forme logique de l'universalité. C'est sur ce chemin, encore inexploré, que j'ai tenté de m'engager. Il s'agissait d'abord de remettre en ques-

1. M. Blanchot, *Aminadab*, Gallimard, 1942, 1972, p. 177. Cf. aussi p. 220-221 : « Aucun ordre ne t'a appelé et c'est un autre qui était attendu (...). Tu as commis une erreur ; je ne suis pas celle que tu cherches et tu n'es pas celui qui devait venir (...). C'est un terrible malentendu. »

tion les méprises classiques qui altèrent le sens de la Loi. Ceux qui la dénoncent rituellement comme « abstraite », « formelle » et « vide » ont-ils bien compris ce qu'est, pour Kant, le don de la Loi, sa donation comme forme pure, son exposition paradoxale ? A la concevoir comme une norme transcendante qui s'impose à la volonté ou au désir pour les réprimer – la « morale ascétique » stigmatisée par Nietzsche, l'« impératif catégorique du surmoi » dont parlera Freud – ne méconnaissent-ils pas un trait essentiel de sa donation, l'immanence de la Loi à la volonté qu'elle détermine ? En délivrant l'éthique kantienne de ces méprises, il deviendrait possible de sauvegarder une certaine détermination de la Loi en dépit de son essentielle indétermination, et ainsi de tracer une démarcation entre le juste et l'injuste, le bien et le mal – de démarquer l'éthique de Kant du « kantisme » d'Eichmann.

Tel est l'enjeu de ce travail : de montrer que l'éthique kantienne de la Loi peut nous donner cet Orient, ce critère de jugement, plus sûrement que les autres approches aujourd'hui dominantes de la question éthique. Plus radicalement que ces éthiques de l'immanence absolue où l'unique critère réside dans des variations d'intensité internes – dans l'intensification et la décréue du *conatus* ou de la volonté de puissance – ce qui réduit l'opposition du bien et du mal à une simple différence de degré au sein du Même. Et plus rigoureusement qu'une éthique de l'altérité ou du Visage qui, faute de Loi, ne parvient guère à libérer le sujet de l'emprise obsédante d'autrui, parce qu'elle se fonde dogmatiquement sur la présupposition d'une bonté et d'une vérité originelles de l'Autre. La crise contemporaine de l'éthique nous ramène ainsi sous des formes nouvelles à l'antinoïe de l'empirisme et du mysticisme de la raison pratique que la position kantienne de la Loi avait vocation de surmonter. C'est dans l'espoir d'échapper à cette oscillation sans fin, de surmonter le *nihilisme éthique*, la dissolution de tout critère de jugement pratique, que nous faisons appel à la pensée de la Loi : que nous désirons donner sa chance à l'éthique kantienne.

Sans qu'il s'agisse cependant d'un nouveau « retour » à Kant, à la pureté mythique d'un kantisme d'école – bien plutôt d'une relecture, d'une interprétation forcément violente, qui prenne le risque de penser avec Kant au-delà de Kant. L'auteur de la *Critique* nous y autorise, qui considérerait sa propre interprétation de la *Monadologie*, aussi abrupte, aussi peu canonique soit-elle, comme plus fidèle à Leibniz

que les gloses de ses disciples, incapables de reconnaître au-delà des énoncés explicites de l'œuvre ce que celle-ci *veut dire*. On a usé et abusé de son appel à comprendre les philosophes « mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes ». A-t-on remarqué cependant qu'il énonce cette règle de lecture au moment même où il repère le site de l'illusion transcendante dans la raison pure ? C'est qu'il y va de cette Apparence qui transit toute pensée, l'empêche d'accéder par elle-même à la vérité de sa question. C'est le retour de l'Apparence dans l'évidence de la Loi qui en appelle à une répétition ou une reconstruction transcendante de l'instauration kantienne de l'éthique : si elle n'aura pas la prétention de la comprendre mieux que son auteur, au moins s'efforcera-t-elle de le comprendre *autrement* qu'il ne s'est compris lui-même. En se refusant, en tous cas, à lui assigner une place déterminée d'avance par le plan préalable de l'histoire de l'être, simple phase de l'errance, étape provisoire dans l'avènement de la métaphysique moderne du Sujet. Le paradoxe de la Loi éthique implique au contraire qu'elle s'affranchisse de toute pré-assignation aux Principes de l'étant, qu'elle ne soit pas la loi du Bien ou de Dieu, du Sujet ou de l'Homme. Et s'il s'avère que la Loi ne relève d'aucun étant, nous ne pouvons plus rien présumer de sa situation à l'égard de l'être. Du coup, le site de la Loi éthique et de l'éthique elle-même, sa situation historique, son rapport à l'ontologie, sa différence d'avec la morale, tout cela redevient problématique.

Ce qui ne manquera pas d'affecter le statut de l'interprétation et la démarche de ce travail : si l'on accorde que la répétition d'une pensée ne doit pas s'attacher exclusivement à ses propositions explicites mais viser l'impensé de cette pensée, rien ne nous permet plus désormais de circonscrire par avance le domaine de cet impensé. Aucun point de vue « supérieur », aucune position de surplomb — qu'elle se réclame du savoir absolu de l'Esprit, d'un déchiffrement généalogique ou psychanalytique, ou même du décellement de la vérité de l'être — ne nous sont plus accessibles, qui garantiraient d'emblée la violence de l'interprétation contre les risques d'arbitraire. Nous voilà contraints, plus sobrement, d'en revenir à Kant, à la lettre même du texte en son ambiguïté, sans céder pour autant à la naïveté du commentaire dogmatique, au rêve nostalgique du « retour » qui saurait épouser sans distance le sens dernier de l'œuvre. C'est l'ouverture initiale de la Question

kantienne qu'il s'agit de retrouver, la libre audace d'une pensée qui se met en chemin sans présager du terme de son voyage, qui s'avance vers l'inconnu, vers ce que le jeune Kant nommait l'« abîme de la métaphysique », « sombre océan sans rivages et sans phares ».

L'objet de cette recherche est donc la question de la Loi éthique dans la pensée de Kant, dans ces œuvres trop bien connues, constamment invoquées et jamais vraiment comprises que sont, notamment, les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la deuxième *Critique* ou la *Religion dans les limites de la simple raison*. En désignant cette question comme « éthique », on entend souligner qu'elle porte sur l'éthos, le site de l'existence — et non sur des problèmes moraux concernant l'imposition de valeurs et de normes, de devoirs concrets et d'interdits déterminés. Qu'elle met en question la situation problématique, peut-être insituable, de cette « Loi éthique » (*Sittengesetz*) qui n'est pas la règle d'une morale particulière mais la « Loi de toutes les lois », la forme pure de leur « légalité » où toute loi trouve son site et reçoit force de loi. On espère marquer, du même coup, ce qui distingue ce travail des diverses entreprises où l'œuvre de Kant se trouve enrôlée au nom du retour à la Morale et au sens commun par des commentaires qui méconnaissent sa radicalité. Il apparaîtra vite que l'on n'y traite pas seulement d'une notion déterminée, ayant sa place précise au sein d'un système philosophique : on s'y enquiert d'une question à l'œuvre dans une pensée et c'est le propre d'une question-de-pensée qu'elle ne cesse d'engager tout l'horizon de la pensée et que celui qui questionne reste pris dans la question. On verra en effet que la question de la Loi — « clef de voûte » de tout le système kantien — ne se laisse pas assigner à une place préétablie dans ce système, qu'elle entre en résonance avec toute une gamme d'autres questions qui lui font écho. Dès lors, l'unité effective de l'œuvre ne saurait plus se confondre avec la cohérence explicite de son architectonique. Il ne pourrait s'agir que d'une cohérence dérobée, semblable à cette unité transcendante ou « qualitative » que Kant compare à l'« unité du thème dans un drame, dans un discours, dans une fable » — celle d'un motif (terme à entendre aussi au sens musical ou pictural) : fil d'Ariane du labyrinthe, tantôt visible comme en filigrane et tantôt dissimulé en son évidence même. Schlegel disait que la « musicalité » des écrits de Kant consiste dans la « répétition constante du thème », dans la reprise insistante d'une question jamais entièrement

élucidée¹. Cette question serait celle de la Loi, dont j'ai tenté ici de restituer la résonance clandestine.

PREMIÈRE PARTIE

Révélation de la Loi

AU SUJET DES ŒUVRES DE KANT CITÉES :

J'ai utilisé en note les abréviations suivantes :

- *Critique de la raison pure* (1781 et 1787) : CRP.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) : FM.
- *Critique de la raison pratique* (1788) : CRp.
- *Critique de la faculté de juger* (1790) : CJ.

La tomaison en chiffres arabes renvoie à l'édition de la Pléiade : *Œuvres philosophiques* en 3 volumes, Gallimard, 1980-1986. Dans le cas des trois *Critiques*, des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et de certains autres écrits, j'ai fait suivre entre parenthèses la référence aux éditions courantes : PUF pour la première *Critique* (traduction de Trémeygues et Pacaud, notée TP), Delagrave pour les *Fondements* (trad. Delbos, notée D), Vrin pour les deux dernières *Critiques* et les autres textes.

La tomaison en chiffres latins renvoie au texte original allemand de l'édition dite « académique ». Je l'ai indiquée seulement lorsqu'il n'existait aucune traduction du passage cité (notamment dans le cas des *Réflexions*, de la *Doctrina philosophica de la religion* et de certains passages de l'*Opus postumum*, que j'ai traduits moi-même). J'ai renoncé à l'usage séculaire consistant à signaler la pagination des deux éditions originales de la *Critique de la raison pure*. Je me suis contenté de signaler l'édition de 1781 par la lettre (A), celle de 1787 par la lettre (B), mais seulement lorsque leur texte diffère.

Enfin, je me suis permis de modifier fréquemment les traductions existantes sans signaler à chaque fois ces modifications.

1. « La constante répétition du thème, en philosophie, a deux causes différentes. Ou bien l'auteur a découvert quelque chose, mais ne sait pas encore exactement quoi ; et en ce sens les écrits de Kant sont assez musicaux. Ou bien il a entendu quelque chose de neuf, sans l'avoir exactement perçu, et en ce sens les kantieniens sont les plus grands musiciens de la littérature » (F. Schlegel, *Fragments de l'Athenaeum* (1798), fgt. 322, in Ph. Lacoue-Labarthe et J. L. Nancy, *L'absolu littéraire*, Seuil, 1978, p. 146-147).

L'abîme de la métaphysique

(de l'opposition)

Dans un passage de l'*Anthropologie*, Kant évoque la « fondation d'un caractère », qui constitue l'« unité absolue du principe interne de la conduite de vie ». Il précise que « l'acte qui fonde ce caractère, pareil à une seconde naissance » demeure « inoubliable, comme le début d'une ère nouvelle » ; que cette « métamorphose » ne s'opère pas graduellement, mais « par une sorte d'explosion qui fait suite, tout à coup, au dégoût pour l'état fluctuant de l'instinct. Peut-être n'y aura-t-il que peu d'hommes à avoir tenté cette révolution avant la trentième année, et moins encore à lui avoir donné de solides assises avant la quarantième »¹. On peut se demander si ce texte n'évoque pas une expérience effective, survenue réellement dans la vie de Kant, l'effraction d'une *expérience éthique originaires*. Lorsqu'il analysera dans la *Religion* le « nouveau choix du caractère intelligible », cette conversion où l'existence se retourne vers la Loi, nous verrons qu'il la décrit en des termes analogues : comme une « brèche » dans le cours de la vie, la césure violente d'une « révolution éthique », semblable à une « seconde naissance »². Cette « explosion » dont parle l'*Anthropologie* ne pourrait-elle correspondre à sa propre conversion éthique, au moment où ce qu'il appelle la « Loi » se sera

1. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 3, p. 1107 (Vrin, p. 141).

2. Nous examinerons plus tard cette œuvre capitale qu'est *La religion dans les limites de la simple raison*. Précisons seulement que la fondation d'un « caractère moral » décrite dans l'*Anthropologie* ne s'identifie pas exactement à ce « nouveau choix du caractère intelligible ».

révélée à lui ? Expérience qui ne se limiterait pas à une découverte intellectuelle, à l'élaboration du concept de « Loi éthique », mais serait la révélation de la Loi elle-même dans l'existence d'Emmanuel Kant. Serait-il possible d'en retrouver la trace dans son œuvre ? Il y a au moins un texte, l'un des premiers où il évoque « la Loi », qui pourrait témoigner d'une telle expérience, et il se trouve justement qu'il a été rédigé en 1764 dans la quarantième année du philosophe... Il s'agit d'une remarque manuscrite en marge de son exemplaire des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* : « Newton a vu le premier que l'ordre et la régularité étaient liés à une grande simplicité, là où avant lui il n'y avait que désordre et multiplicité mal agencés ; depuis, les comètes suivent des trajectoires géométriques. Rousseau a découvert le premier sous la multiplicité des formes revêtues par l'homme sa nature profondément cachée et la loi cachée d'après laquelle la Providence peut être justifiée selon ses observations. Jusqu'alors valait encore l'objection d'Alphonse et de Manès. Après Newton et Rousseau, Dieu est justifié. »¹

Cette note ne nous dit pas en quoi consiste la « loi cachée » découverte par Rousseau, comme s'il fallait, dans l'énoncé même de sa révélation, préserver sa part de secret. Telle serait, nous aurons l'occasion de le vérifier à nouveau, la « loi » de la Loi, la règle implicite qui, dans l'œuvre de Kant, régit tout énoncé portant sur la Loi : en la retenant dans la réserve d'une énigme. De la « loi cachée », nous ne saurons rien. Si ce n'est que, grâce à elle, « Dieu est justifié », que sa découverte permet, en mettant en lumière la « nature profonde » de l'homme sous la diversité de ses formes apparentes, de fonder une théodicée morale, tout comme la loi de Newton permet de fonder une théodicée physique. De cette mystérieuse « loi » de 1764 à la Loi de la raison pratique énoncée en 1785, la distance est grande. De toute évidence, ce texte s'inscrit dans la perspective de la *Théodicée* leibnizienne, comme le confirme d'ailleurs les allusions à Manès et au roi Alphonse² : jusqu'à la découverte de « la loi » par Rousseau, valaient encore non seulement l'« objection » d'Alphonse de Castille, qui tenait que Dieu aurait pu

1. XX, p. 58-59.

2. Sur le « fameux Alphonse, roi de Castille » qui se vantait « que si Dieu l'eût appelé à son conseil quand il fit le monde, il lui aurait donné de bons avis », cf. Leibniz, *Essais de Théodicée*, II, § 193 (1710).

mieux faire – jugement malgré tout compatible avec la foi en un Dieu de bonté, Créateur de l'univers – mais aussi la vision, autrement plus inquiétante, du dualisme manichéen où lumières et ténèbres s'affrontent comme deux principes d'égale puissance, où la nature sensible est l'œuvre du dieu mauvais. Croyance à l'« antagonisme éternel de deux êtres originels » que Kant attribuera dans un texte ultérieur à l'« ancienne religion persane, celle de Zoroastre », de ce Zarathoustra dont la figure traverse furtivement toute son œuvre¹. Qui est donc le Zarathoustra de Kant ? Disons simplement pour l'instant que sous ces noms de « Manès » (ou Mani) et de « Zoroastre » se profile l'objection la plus radicale jamais adressée aux systèmes de théodicée. La découverte de la « loi » prend tout son relief, d'avoir su triompher de pareil adversaire. Mais le sens d'une telle découverte, la signification de la « loi » nous échappent encore.

Ce texte soulève en effet plusieurs difficultés. On doit s'interroger, en premier lieu, sur la portée attribuée ici à l'« objection de Manès » : d'où vient que l'affirmation d'une opposition irréductible entre le bon et le mauvais principe apparaisse alors à Kant plus fondée que la théodicée de Leibniz dont il se réclamait pourtant quelques années plus tôt ? Et comment la révélation de la « loi » parvient-elle à « réfuter » une objection si puissante : que découvre Kant chez Rousseau qui permette de justifier Dieu ? S'il ébranle la foi de Candide dans l'optimisme du précepteur borgne, le tremblement de terre de 1755 n'affecte en rien l'adhésion de Kant au système de Leibniz : cette même secousse qui avait anéanti Lisbonne aura fait jaillir à Teplitz des sources d'eau thermale, et ainsi la partie fautive dont l'imperfection nous apparaît comme un mal concourt-elle à l'harmonie du Tout. Adhésion réaffirmée en 1759 dans les *Considérations sur l'optimisme* qui épousent fidèlement la pensée de Leibniz : pour celui-ci, le passage de la possibilité à l'existence repose sur un *principe de perfection*. Puisque « seul existe ce qui est le plus parfait », toute essence tend à l'existence « en proportion de sa quantité d'essence ou de réalité, c'est-à-dire de son degré de perfection », « car la perfection n'est autre que la quantité

1. Depuis la *Nova Dilucidatio* (1755) jusqu'aux tout derniers textes : cf. les nombreuses occurrences relevées par J. L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, 1968, p. 63 (note).

d'essence »¹. Ce qui commande à la thèse théologique sur le choix divin du meilleur est donc une thèse ontologique identifiant la *réalité* à la *perfection* et ainsi au Bien, puisque le plus parfait ou le plus « positif » s'identifie pour Leibniz au plus haut degré de bien. En ce principe de perfection s'énonce que tout étant, dans la mesure où il est, est bon, que l'être de l'étant et le Bien sont le même. La théodicée dépend donc d'une *ontodicée*, où s'entrelacent indissociablement une thèse onto-théologique (sur l'être de l'étant) et une thèse éthique (sur le bien et le mal). Affirmer l'identité ou la synonymie du Bien et de l'être – c'est-à-dire ici de l'étant – revient à soutenir que seul le Bien est, et que tout ce que existe est bien : à absoudre l'étant en totalité et à rejeter le mal hors de l'étant, dans le « néant ». D'où il s'ensuit que le mal n'est « rien », qu'il n'est *rien d'autre* que le Bien – son prédicat, sa limite, son degré moindre, son moment... – et toute différence entre eux s'évanouit. Annulation onto-logique du mal, effacement de l'opposition éthique où nous voyons la marque du *nihilisme éthique*. On y reconnaîtra l'un des thèmes principaux de la *Théodicée* leibnizienne : il importe en effet, afin de rendre raison de l'existence du mal dans le meilleur des mondes – afin d'en disculper Dieu – d'atténuer la différence du bien et du mal, de poser qu'« un moindre mal est une espèce de bien, de même (qu') un moindre bien est une espèce de mal »². C'est pour cela que Leibniz assimile le seul mal nécessaire, le « mal métaphysique », à une imperfection, à un degré moindre de perfection, c'est-à-dire à la *limitation* originelle de la créature, à la finitude inhérente à son statut de créature, « car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu ». Du bien au mal – qui n'est jamais qu'un moindre-mal, c'est-à-dire un moindre-bien et le moyen d'un plus grand bien – il n'y aurait qu'une différence de degré, de sorte qu'ils se touchent et se confondent selon la loi de continuité, comme l'ellipse et la parabole, ou comme un mouvement continuellement décroissant « se perd enfin dans le repos », tandis que le repos se révèle « un mouvement infiniment petit ou une lenteur infinie »³.

1. Leibniz, *De l'origine radicale des choses*, in Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, rééd. Olms, 1965, t. VII, p. 303, et *Œuvres*, Aubier-Montaigne, 1972, p. 340. Sur le « principe de perfection », cf. aussi *Textes inédits* (éd. Grua), Vrin, 1948, t. I, p. 285-302.

2. Suivant l'axiome *Minus bonum habet rationem mali*, cf. *Théodicée*, I, § 7, II, § 194, etc.

3. *Animadversiones*, Gerhardt, t. IV, p. 373.

Le projet de la *Théodicée* mobilise ainsi un calcul et une dynamique des forces, et une logique ou plutôt une onto-logique. Ce qu'il faut à tout prix éviter est la position « manichéenne » qui érigerait le mal en puissance positive, réellement opposée au bien. On l'assimilera donc à l'*inertie* naturelle des corps, force passive de résistance qui n'est pas une contre-force réelle distincte de la force motrice mais le degré-zéro de son activité, et que l'on peut par conséquent « considérer comme une parfaite image ou même un échantillon de la limitation originelle des créatures ». Un navire descendant le fleuve ira d'autant plus lentement qu'il est plus lourdement chargé, non parce que sa plus grande masse diminuerait « par soi-même » sa vitesse, « car ce serait agir », mais en vertu de sa plus grande inertie, conçue comme passivité, « tardivité » ou « privation de vitesse »¹. Comparons maintenant la poussée du courant à l'action continuelle de Dieu donnant aux créatures « de la perfection, de l'être et de la force » et l'inertie de la matière à leur essentielle limitation : il appert que « Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau », qu'il est cause de la perfection relative des créatures, qui est leur essence et leur bien, alors que leur finitude est cause de leur imperfection relative, de leur « mal » qui n'est que privation de bien. C'est qui permet de rendre raison du mal, de cette *apparence* qu'il y a du mal, sans lui accorder la moindre réalité positive. C'est à juste titre que Leibniz réinsère sa *Théodicée* dans une ancienne et puissante tradition dont elle représente un des points d'aboutissement : *tradition de l'ontodicée* qui épouse une orientation dominante de la philosophie occidentale, celle qui pose que l'être et le bien sont le même ; que le mal n'est donc rien, simple négation et privation d'être ; ou, s'il existe, qu'il œuvre au service du bien et se laisse convertir en un bien. A vrai dire, cette thèse est tardive, et ne parvient à s'imposer qu'en venant contrer et recouvrir une autre lignée de la Tradition, pour qui « le Bien est cause de peu de choses », n'est pas l'essence de *tout* ce qui est². Pourtant, que l'on retranche le Bien dans la région la plus haute de l'étant ou qu'on l'identifie à l'étant en totalité, il

1. Cf. le texte essentiel de *Théodicée*, I, § 30-31, et le commentaire qu'en donne M. Guéroult, *Leibniz, dynamique et métaphysique* (1934), rééd. Aubier-Montaigne, 1967, p. 168-170.

2. Platon, *République*, II, 379 b - 380 c. Sur cette « gigantomachie » de l'Être et du Bien, cf. J. L. Marion, *Dieu sans l'Être*, Fayard, 1982, p. 109-123.

s'agit dans tous les cas d'absoudre l'être de l'étant, de le garder sauf : visée d'*absolution* de l'être qui caractérise la métaphysique comme ontodiciée.

Nous mesurons mieux les enjeux de la rupture de Kant avec Leibniz. Nul doute que, quand il célèbre la « loi cachée » enfin capable de « justifier la Providence », le jeune Kant ne s'inscrive à son tour dans la perspective de l'ontodiciée. Mais la découverte de cette loi n'a valeur d'une révélation, d'un tournant d'importance capitale, qu'en tant qu'elle promet de renouer une filiation interrompue, qu'elle annonce la re-fondation de l'ontodiciée mise en péril par l'« objection de Manès », par l'affirmation d'une réalité positive du mal. D'où vient que cette hypothèse, dont il n'était guère question en 1759, s'impose à lui cinq ans plus tard avec tant de force, au point de briser le fil d'Ariane leibnizien ? Ce qui allait ruiner l'optimisme du jeune Kant, sa soumission initiale aux évidences de l'onto-théodicée, n'est pas un événement empirique, secousse tellurique ou drame personnel, mais un événement de pensée : sa tentative pour introduire en philosophie un nouveau concept, celui de *grandeur négative*, qui donne son titre à l'*Essai* de 1763¹. Avec cette notion, Kant se propose en effet d'importer en philosophie une conception du « conflit réel » ou de l'« opposition réelle » issue de la physique de Newton. Or, ce qui se présente comme une innovation d'ordre logique ou épistémologique va engager une subversion plus radicale, une décision éthique et onto-logique où se remet en jeu le sens de l'être et de l'existence, de Dieu, de la Loi et du mal. L'apport de l'*Essai* consiste à différencier deux modes d'opposition auparavant confondus, à distinguer de l'*opposition logique* par contradiction – seule reconnue par la logique générale classique – l'*opposition réelle* « sans contradiction ». La première sorte d'opposition, où l'on affirme et l'on nie simultanément le prédicat d'un sujet (S est P et non-P) n'aboutit qu'à un non-sens logique, à l'« absolument-rien » (*nihil negativum*). Dans le second cas, on a affaire à l'opposition de deux tendances « possibles en même temps » et qui s'annulent réciproquement, par exemple avec la rencontre en un corps de deux forces égales de direction opposées. « La conséquence en est également Rien, mais en

1. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, 1, p. 261-302 (Vrin, 1972).

un autre sens que dans la contradiction »¹, au sens d'un « rien relatif », d'un « rien = 0 », ou *nihil privativum* – soit, dans notre exemple, le repos de ce corps dû à l'équilibre des forces, un repos conçu comme zéro-de-mouvement, mais un zéro *qui existe*, « qui est quelque chose (*Etwas*) ».

Il devient alors possible de donner un sens neuf, non-leibnizien, au concept de privation : il désignera dorénavant ce rien-qui-existe, le Zéro comme effet réel d'une opposition réelle, à distinguer du *défaut*, du simple effet d'une absence (par ex. le repos non plus comme résultante de forces qui s'annulent, mais par absence de force motrice). Le divorce d'avec Leibniz est maintenant consommé : (– A) ne sera plus considéré comme limitation, défaut de grandeur, mais comme une grandeur négative, une véritable grandeur opposée à (+ A). Du navire de la *Théodicée* on dira alors que sa masse freine « de soi-même » sa vitesse en s'opposant activement au courant. D'où il s'ensuit selon l'analogie leibnizienne que le mal n'est pas rien, ne se réduit pas forcément à un degré-moindre de bien, mais qu'il faut distinguer de ce « mal par défaut » un « mal par privation », déterminé comme « bien négatif » ou, écrira abruptement Kant, comme « non-bien » (*Nicht-gute*)² : que le mal est « principe positif de l'opposition » au bien, qu'il n'est pas néant mais, suivant le mot de Malebranche, *pire que le néant*³. Nous voilà ramenés à ce que Leibniz s'efforçait d'écarter, à l'hypothèse adverse de toute ontodiciée, qui resurgit comme conséquence nécessaire du concept de grandeur négative – l'« objection de Manès », le Zarathoustra de Kant. C'est dans ce contexte, juste après l'analyse du mal par privation, qu'apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Kant la notion d'une Loi éthique : « Le vice (*Untugend, demeritum*) n'est pas simplement une négation, mais une *vertu négative*. Le vice ne peut exister que dans la mesure où il y a dans un être une Loi intérieure (soit simplement la Conscience – *Gewissen* – soit la conscience – *Bewußtsein* – d'une loi positive) qu'il enfreint. Cette Loi intérieure est un fon-

1. *Essai*, p. 265-267 (Vrin, p. 19-21).

2. p. 277 (Vrin, p. 33), terme repris trente ans plus tard dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, 3, p. 33, note (Vrin, p. 41).

3. Cf. les textes cités et commentés par M. Guérout dans son *Malebranche*, t. III, Aubier, 1959, p. 235-240.

dement positif d'une action bonne, et la conséquence peut en être simplement zéro, puisque celle qui résulterait seulement de la conscience de la Loi serait supprimée. Il y a donc ici une privation, une opposition réelle, et non un simple manque (...). Supposez un homme qui ne seconrt pas celui qu'il voit dans le besoin (...). Ici, comme dans le cœur de tout homme, il y a en lui la loi positive de l'amour du prochain. Celle-ci doit être étouffée. Il y faut une véritable action intérieure engendrée par des mobiles, pour que l'omission soit possible. Ce zéro est la conséquence d'une opposition réelle.¹ Dans la logique de l'opposition réelle, l'existence d'une « non-virtu » comme opposé de la vertu requiert, pour rendre compte de l'absence ou plutôt de la privation d'actions bonnes ou mauvaises, la position d'une contre-force capable de réduire son effet à zéro, d'un non-mal ou d'un anti-mal qui fasse loi contre le mal et qui est la Loi elle-même comme principe positif de l'action bonne. C'est parce qu'il y a le mal, un mal réel et « positif », qu'il y a la Loi et la Loi ne serait rien, *il n'y aurait pas de Loi*, s'il n'y avait le mal, qui n'existe lui-même qu'en fonction de la Loi qu'il transgresse, en ce nœud de l'opposition éthique où les deux instances adverses en appellent l'une à l'autre, se révèlent et s'affirment l'une à travers l'autre. Dans la *Religion*, Kant qualifiera de « rigoriste » cette position éthique qui caractérise le rapport de la Loi et du mal comme une opposition réelle. Ce qui implique que la neutralisation des Opposés demeure apparente et précaire, en état d'équilibre instable, d'armistice provisoire au cœur du conflit : qu'il n'y ait pas d'action « moralement indifférente » (ni bonne ni mauvaise, ou à la fois bonne et mauvaise) mais que la liberté ait toujours déjà choisi, se soit originaiement décidée pour ou contre la Loi, de sorte que l'absence de décision, l'apparence d'une neutralité éthique supposent une décision préalable et *mauvaise*, un mauvais choix initial du caractère intelligible, un mal radical.

L'éthique kantienne, avec sa détermination de la Loi et du mal, apparaît ainsi indissociable de l'onto-logique de l'opposition réelle. Or, c'est précisément à ce principe de l'Opposition que s'en prend Hegel. La *Science de la Logique* soulignera en effet son impuissance à dépasser la métaphysique de l'identité : puisque les grandeurs négatives, Kant y

1. *Essai*, 1, p. 278 (Vrin, p. 34-35).

insiste, « ne sont pas des négations de grandeur », puisque les termes opposés sont « tous les deux positifs », c'est tout à fait arbitrairement que l'on qualifie l'un ou l'autre de « positif » ou de « négatif », que l'on caractérise la dette comme un capital négatif ou le capital comme une dette négative. Simple signe conventionnel, le « négatif » des grandeurs négatives ne serait qu'une pseudo-négativité et le *nihil privativum*, le Zéro de l'Opposition, un pseudo-néant, la résultante nulle de deux réalités positives, extérieures, indifférentes l'une à l'autre, dont la rencontre demeure purement contingente¹. Lorsque l'on cessera de réduire l'opposition à une juxtaposition de « deux divers indifférents », que l'on concevra chacun des opposés comme *négation déterminée* de l'autre, l'opposition se radicalisera en contradiction (*Widerspruch*) où le positif et le négatif ne se rapportent à rien d'autre qu'à *leur Autre*, n'existent pas en dehors de ce rapport. Le conflit insurmontable qui caractérise l'opposition kantienne fera place à la « pulsation immanente de l'auto-mouvement et de la vie »² où chacun des deux termes se pose dans et *comme* son autre, « est essentiellement le Paraître de soi dans l'Autre », si bien qu'ils se posent tous deux comme *moments* du procès où leur contradiction se dissout, où positif et négatif, « poussés à la pointe extrême de la contradiction », se révèlent identiques.

Tel est le fondement onto-logique de l'*Aufhebung* hégélienne du mal où, le mal devenant un moment du bien, le bien cesse d'être un bien et le mal un mal³. Hegel nous ramène ainsi, par un autre chemin, à la neutralisation leibnizienne de la différence éthique. C'était pour contrer cela que Kant avançait son concept d'opposition réelle : sa principale audace étant justement d'affirmer une « véritable opposition » où « les deux tendances sont de vrais prédicats », ce qui signifie que la négation logique (ou, comme l'écrit Kant, la « négation au sens métaphysique ») ne *soutient* pas l'opposition, ne feint de faire accueil à

1. Cf. en ce sens les analyses de G. Lebrun, dans *Kant et la fin de la métaphysique*, A. Colin, 1970, p. 193-201, et *La patience du concept*, Gallimard, 1972, p. 283-293. On trouvera une perspective différente, qui valorise au contraire le caractère critique et novateur de l'opposition réelle kantienne face à la « régression spéculative » de Hegel, chez L. Colletti, *Le marxisme et Hegel* (1971), Champ libre, 1976, p. 99-106.

2. Hegel, *Science de la Logique. Doctrine de l'Essence* (1812), Aubier-Montaigne, 1976, p. 85.

3. « Le mal étant la même chose que le bien, le mal n'est plus mal et le bien n'est plus bien, mais les deux sont supprimés (relevés : *aufgehoben*) » (*Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, t. II, p. 282).

l'Autre, au Différent, que pour mieux les ramener à l'identique. Et c'était dans ce but, afin de poser les prédicats comme de « vrais » Opposés, qu'il les déterminait comme étant « tous deux positifs », « quelque chose de vraiment positif en soi » : il avait compris qu'une véritable opposition ne peut se fonder sur la contradiction logique du positif et du négatif, parce que le négatif ne tient pas, se nie ou s'annule nécessairement, se *renie* et s'inverse en positivité. Ainsi, la critique kantienne des « amphibolies » de Leibniz peut-elle s'appliquer à la dialectique hégélienne. L'amphibo-logique leibnizienne se caractérise en effet par un double-geste équivoque consistant : (A) à *dissocier* le positif du négatif, à fixer conceptuellement leur différence en les ramenant à deux principes contraires (B) et simultanément à les reconduire à un principe unique, à opérer une *neutralisation du négatif* en le réduisant à un degré-moindre ou une « limitation » tout comme Hegel le réduira à un « moment ». La *dissociation logique* des contraires, leur double exclusion réciproque que Hegel thématise comme « contradiction dialectique » permet ainsi de fonder leur *co-implication logique* et finalement d'assurer leur *identification* dans et par leur différence, soit par conversion quantitative selon le principe de continuité, soit par « saut qualitatif » selon une *Aufhebung* dialectique. Ce qui vaut ici pour Leibniz ou Hegel vaudrait aussi pour Spinoza, réduisant l'opposition entre bien et mal à une différence quantitative entre des degrés d'intensité de la puissance d'être ou, plus exactement, à la différence entre l'intensification de cette puissance et sa baisse d'intensité ; et tout autant pour Nietzsche, pour qui elle se ramène à la démarcation entre les « types » (affirmatif ou négatif) de la volonté de puissance, c'est-à-dire, en fin de compte, à une même différence quantitative entre l'accroissement de cette volonté et son affaiblissement¹. Le bien et le mal – ou plutôt le *bon* et le *mauvais* – renverraient alors à deux orientations contraires d'une même force, *conatus* ou *Wille zur Macht*, et leur différenciation exprimerait, tout en l'occultant sous l'apparence d'une « opposition » morale, l'unicité et l'identité de leur substrat fondamental.

1. « Qu'est-ce qui est bon ? – Tout ce qui élève dans l'homme le sentiment de la puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. Qu'est-ce qui est mauvais ? – Tout ce qui naît de la faiblesse. Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment que la puissance *croît* – qu'une résistance est surmontée » (*L'Antéchrist*, § 2).

A chaque fois, et selon des styles certes différents, on tente de neutraliser l'altérité ontologique du mal en la ramenant à une simple négation, à ces divers modes de négation que sont la privation, la limitation, la soustraction, la contradiction. On pose alors que le négatif n'est rien – qu'il n'existe pas et/ou qu'il se convertit en positif – et l'être du non-être, le *nihil privativum* de l'opposition réelle, s'évanouit dans l'absolument-rien, le néant logique du *nihil negativum*. Kierkegaard avait donc raison de dénoncer la « confusion » hégélienne du mal et du négatif, qui rend la logique illogique puisque le négatif y devient un mal, et l'éthique « an-éthique » puisque le mal n'y est plus que du négatif¹. Mais cette confusion s'installe déjà longtemps avant Hegel, dès que l'on représente l'opposition du bien et du mal comme un rapport extrinsèque entre deux déterminations conceptuelles, ce qui permet à la fois de les dissocier (en assimilant l'un au positif et l'autre au négatif) et de neutraliser leur différence. A quoi répond le principe kantien de l'Opposition, « réelle », c'est-à-dire *non conceptuelle*, relevant en ce sens d'une *autre logique* que la « logique générale » classique (y compris en sa réforme hégélienne) et opérant avec un autre concept de différence que la (pseudo-) différence conceptuelle : opposition « sans contradiction » – *ohne Widerspruch* disait Kant – c'est-à-dire sans dissociation logique du positif et du négatif, sans élision du négatif : sans « négation de la négation » parce qu'elle est sans négativité, qu'elle affirme la double affirmation des Opposés.

C'est seulement dans le cas de l'*opposition empirique* (entre le clair et l'obscur, le chaud et le froid, entre deux forces physiques de directions opposées...) que le conflit peut se laisser ramener à une différence quantitative de degré ou d'« orientation » au sein d'un milieu unique, d'un élément commun (degré de visibilité ou de température, degré d'intensité dans la résultante des forces). En tant qu'*opposition transcendante* – et nous verrons que l'opposition éthique a une signification transcendante – le rapport des opposés doit être pensé au contraire comme écart irréductible, « sans degrés », entre deux instances également affirmatives qui ne s'affirment elles-mêmes et n'existent qu'en affirmant leur opposition : rapport d'*ob-jection* ou d'*ob-stance* transcendante qui ne tolère aucune co-implication logique, aucune identification des oppo-

1. Cf. *Le concept d'angoisse* (1844), Gallimard, 1976, p. 19.

sés. Vaudrait ainsi pour toute opposition transcendante ce que dira Kant de l'opposition éthique entre bien et mal : que ses termes diffèrent « non comme le ciel de la terre, mais comme le ciel de l'enfer », ce qui interdit de les concevoir (à la manière de Leibniz) « comme voisins l'un de l'autre et se perdant l'un dans l'autre par degrés petit à petit, mais invite à se les représenter comme séparés l'un de l'autre par un incommensurable abîme »¹. Or, malgré l'« hétérogénéité totale des principes », il faut tenter de penser leur rapport, la co-donation des opposés s'appelant et s'affirmant l'un à travers l'autre, sans quoi il n'y aurait ni position ni opposition possible. Un tel rapport, poursuit Kant dans ce texte, apparaît même en dépit de leur distance comme une « proche parenté », une proximité qui n'est jamais de simple voisinage, qui les noue l'un à l'autre à travers l'abîme. C'est la difficulté de cette ontologie qu'elle requiert de penser le heurt des Opposés, leur irréductible obstance, comme une *co-appartenance* originaire qui ne se laisse pourtant pas réduire à une co-implication logique où leur conflit s'évanouirait : co-donation sous un même horizon, univocité ontologique ne se ramenant jamais à l'inhérence logique de prédicats à un même sujet.

A vrai dire, si cette détermination du rapport entre la Loi et le mal comme une opposition-réelle, une différence singulière sans concept, apparaît dès 1763, il faudra attendre trente ans pour que Kant la prenne en compte dans toutes ses implications : ce n'était pas cela qui devait retenir d'abord son attention après la rédaction de l'*Essai* mais une autre ligne de fracture, partant du même concept de grandeur négative pour se propager jusqu'au foyer central de l'onto-théologie, jusqu'à l'être et à Dieu. L'« incommensurable abîme » de l'opposition réelle précipite alors le penseur dans l'*abîme de la métaphysique*. Accorder aux négations le statut de *grandeurs* négatives revient en effet à les soustraire au « négatif », au « néant », pour les considérer comme des instances réelles, « affirmatives » : à conférer à la souffrance et au mal, à la haine, à la mort, voire au Rien = 0, la dignité du réel et de l'étant. Ce qui brise l'équivalence leibnizienne entre réalité et perfection, degré d'être et degré de bien². S'effondre alors, avec le principe de perfection leibni-

1. *Religion*, 3, p. 74-75 (note).

2. « Il y a toujours un malentendu considérable à identifier la somme de réalité et la grandeur de perfection. Le déplaisir aussi bien que le plaisir est positif, mais qui pourrait l'appeler une perfection ? » (*Essai sur les grandeurs négatives*, 1, p. 296 (Vrin, p. 54)).

zien, cette certitude que « le plus parfait existe nécessairement » — où l'on reconnaît l'une des grandes preuves classiques de l'existence de Dieu, dont l'introduction des grandeurs négatives révèle l'inanité. On comprend que, l'année même où paraît l'*Essai*, Kant publie l'*Unique fondement*, qui s'efforce de sauver Dieu, le « Dieu » de la théologie rationnelle, de ce désastre qui le guette¹. « Il y a un Dieu, déclare-t-il d'emblée, telle est la plus importante de nos connaissances. » Mais s'il s'agit de *prouver* son existence, nous voilà obligés d'« explorer les abîmes sans fond de la métaphysique, sombre océan sans rivages et sans phares où l'on doit procéder comme le marin sur une mer inconnue »². En distinguant contradiction *logique* et opposition *réelle*, l'*Essai* esquissait une démarcation méditée entre le Logique et le Réel, entre l'ordre des possibles ou des essences, régi par le principe logique d'identité, et celui des existences, lequel n'obéit plus au principe de perfection, ni d'ailleurs à *aucun* principe onto-logique connu. Ce n'est pas seulement la preuve ontologique de l'existence de Dieu — le passage du concept de l'étant parfait à l'affirmation de son existence — qui s'en trouve compromise, mais aussi l'évidence de toutes les catégories, et notamment celle de causalité : en posant que « le principe réel n'est jamais un principe logique », l'*Essai* rend la liaison causale réelle proprement illogique, inconcevable : il devient impossible de « comprendre que *parce que quelque chose est, quelque chose d'autre soit* »³, d'expliquer par un raisonnement logique la merveille de ce passage d'une position absolue et singulière à une autre position absolue tout aussi singulière.

A l'énigme de l'exister, il faut pourtant tenter de répondre, et à vrai dire cette réponse est déjà toute trouvée, dans l'évidence du sens commun : si l'existence réelle et la liaison causale des existants échappent à l'entendement, elles ne peuvent être accessibles que par l'expérience et une expérience « sans concept », simple recollection de données sensibles obtenues par l'observation psychologique ou empirique. Sa rupture avec Leibniz engage ainsi le jeune Kant dans une orientation marquée par l'influence de Hume et de l'empirisme anglais. C'est dans cette perspective d'une métaphysique réduite à une anthropologie,

1. *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), 1, p. 317-435 (texte probablement rédigé juste après l'*Essai*).

2. *Ibid.*, 1, p. 318.

3. *Essai*, 1, p. 300 (Vrin, p. 60).

elle-même ramenée à une psychologie empirique, qu'il convient de situer les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* : métaphysique dégrisée, revenue de ses abîmes, mais pour aller aussitôt s'abîmer dans le sens commun, se dissiper en un florilège d'« observations », d'anecdotes sur la coquetterie du beau sexe, la galanterie française, le flegme britannique et l'irréremédiable sottise des Nègres... L'opuscule ne nous retiendrait guère, s'il ne révélait, à une lecture plus attentive, un projet d'une autre tenue. Ce qui intéresse alors Kant chez les moralistes anglais est leur tentative pour « pénétrer le plus avant dans la recherche des premiers principes de toute moralité »¹, principes « réels » ou « matériels » et non logiques, qu'ils font reposer sur un *sentiment moral*. C'est ce « principe matériel indémontrable de l'obligation » qu'il espère dégager par la seule voie qui s'offre à lui, celle de l'observation psychologique. Mais il ne fait aucune doute que le critère recherché doit être un principe *universel* de vertu auquel « rapporter la totalité de (nos) actes » — une *Loi éthique* : « La vertu véritable doit être greffée sur des principes qui la rendent d'autant plus noble et sublime qu'ils sont plus universels. Ces principes ne consistent pas dans des règles spéculatives, mais dans la conscience d'un sentiment vivant dans le cœur de tout homme et qui s'étend bien au-delà des principes particuliers de la pitié et de la sympathie : le *sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine*. Le sentiment de la beauté de la nature humaine est un principe de bienveillance universelle, celui de sa dignité, un principe de respect universel. »² Impossible à déduire, à démontrer logiquement, le principe de toute moralité ne peut qu'être montré, repéré là où il se montre de lui-même avec le plus d'évidence, dans certaines régions du donné empirique, c'est-à-dire dans les « tempéraments » psychologiques et les sentiments humains qui l'expriment le mieux. « Entre les qualités morales, la vertu seule est sublime » : le sublime, le *véritable* sublime, serait donc le critère distinctif de la vertu, le sentiment où se manifeste le plus clairement le Principe caché.

Encore faudrait-il qu'une telle « loi » puisse *tenir* : que le sentiment moral révélé par le sublime nous donne effectivement le Principe cherché, en sa constance invariable. C'est la croix de cette probléma-

1. Annonce sur le programme des leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766, 1, p. 521.

2. *Observations sur le sentiment du bien et du sublime* (1764), 1, p. 463 (Vrin, 1980, p. 27).

tique qu'elle requiert un principe universel et ne parvient à le trouver que dans le sentiment, dans un « sentiment universel » — autant dire un cercle carré. Kant sait fort bien que les sentiments sont contingents, « dépendants moins de la nature des choses extérieures qui les suscitent que de notre sensibilité propre », que « certains hommes trouvent du plaisir où d'autres n'éprouvent que du dégoût », si bien qu'aucun sentiment, pas même celui du sublime, ne saurait nous donner un critère objectif universel¹. Il s'avère décidément impossible de passer de ce qui *se fait* à ce qui *doit* se faire, de dégager d'un donné empirique des principes universels, de la diversité des types anthropologiques une Loi fondamentale. Le sublime lui-même ne cesse de se pervertir, de se défigurer : c'est qu'il participe du caractère équivoque et instable du sentiment, toujours sur le point de « dégénérer », de se changer en son contraire. Comment décider si une action est *authentiquement* sublime, ou si nous n'avons affaire qu'au « simulacre de la sublimité »² ? Faute de Loi, toutes les tentatives pour déterminer le Principe, pour le *fixer* dans des limites stables, paraissent vouées à l'échec : voilà l'éthique, la « première éthique » élaborée par Kant, en mauvaise posture, emportée dans le flux héraclitéen des apparences : « Tout s'écoule devant nous comme l'eau d'un fleuve, et le goût inconstant et les diverses formes de l'homme rendent le jeu incertain et fallacieux. Où trouver dans la nature des points d'appui que l'homme ne saurait changer et qui lui indiqueraient sur quelle rive il faudrait se tenir ? »³

C'est alors que survient la révélation. De la surprise, de l'émotion provoquées chez Kant par sa première lecture de Rousseau, on trouve l'écho dans plusieurs de ses *Remarques* manuscrites sur les *Observations* : « L'impression qui suit immédiatement (cette lecture) est celle de l'étonnement causé par les opinions singulières et paradoxales de l'auteur » — « Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus ; alors seulement je puis le saisir avec raison » — « C'est Rousseau qui m'a désillusionné. »⁴ Sans doute parce qu'il croit avoir découvert dans la « loi secrète » de Rousseau ce Principe qui lui faisait défaut : principe universel — analogue en cela à la loi

1. Cf. *Observations*, p. 451 (Vrin, p. 17).

2. *Ibid.*, p. 470 (Vrin, p. 32-33).

3. XX, p. 46.

4. XX, p. 30, 44, etc.

de Newton — qui dévoile la vérité sous le jeu des apparences, la « nature profonde de l'homme » derrière la diversité mouvante de ses formes contingentes ; principe d'une onto-théodicée qui, en « justifiant Dieu », met un terme à la crise du Fondement ouverte un an plus tôt par l'*Essai*. Quelle est donc cette « loi » ? Nous savons ou croyons savoir que la Loi de la raison pratique est Loi d'autonomie, que la conception de la liberté comme autonomie n'a pas été « inventée » par Kant, mais qu'il l'a empruntée au *Contrat social* de Rousseau — livre I, chapitre 8 : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » — pour la transférer dans sa philosophie pratique, et d'ordinaire l'on ne s'interroge guère sur le statut d'un tel « transfert ». Du coup, la tentation est grande d'enjamber les vingt-cinq années qui séparent les *Remarques* de la deuxième *Critique*, d'identifier la « loi secrète » à la Loi d'autonomie, comme si la philosophie pratique achevée était déjà présente « en germe » dans le fragment de 1764. A cette lecture rétrospective, d'excellents commentateurs n'ont pas su résister¹. Oubliant que, comme le rappelait Althusser, il faut du temps « pour que les jeunes auteurs deviennent grands » et qu'en l'occurrence on ne remarque pas la moindre trace dans les écrits kantiens de cette période de la conception de la liberté comme autonomie, ni même d'une lecture approfondie du *Contrat social*². Ce n'est donc pas de la même « loi » qu'il s'agit, ni du même Rousseau. Si nous considérons cette première ébauche de philosophie pratique que présentent les *Observations*, nous y reconnaissons les éléments essentiels de la philosophie pratique achevée : la requête d'une Loi, d'un principe pratique universel, manifesté par un sentiment qui est le respect pour la dignité de l'homme et se présente esthétiquement dans l'expérience du sublime. Sur l'aire de jeu, toutes les pièces sont disposées, sauf la pièce-maitresse, la détermination de la Loi comme autonomie de la volonté : du fait de son absence, la règle du jeu définitive n'est pas encore établie et le jeune Kant « joue » avec les premières esquisses, les premiers concepts de son œuvre à

1. Ainsi Cassirer : pour lui, la « loi cachée » de Rousseau dont parle Kant en 1763, « c'est la Loi morale autonome dans sa pure validité immuable » (*Kants Leben und Lehre*, 1910, B. Cassirer (éd.), p. 97). Ou encore Krüger, qui y voit « l'unité originaire de la philosophie kantienne » (cf. *Critique et morale chez Kant* (1931), Beauchesne, 1961, p. 88).

2. A part une vague allusion à la « volonté générale » dans les *Rêves d'un visionnaire* (1766), aucune influence notable du *Contrat social* ne peut être repérée chez Kant avant 1783.

venir, d'un jeu pas encore « kantien », en attente de sa Loi. Cette loi de Rousseau, si elle n'est pas la loi du *Contrat social*, la Loi d'autonomie, quelle est-elle donc ?

Le fragment crédite Rousseau d'avoir « découvert la loi cachée grâce à laquelle la Providence est justifiée » — allusion sans équivoque à la *Profession de foi du Vicaire savoyard* : « Tout est bien. Où tout est bien, rien n'est injuste (...) la Providence est justifiée. »¹ Ce que révèle à Kant la théodicée du *Vicaire* est ce Principe éthique, ce critère universel qu'il s'était efforcé en vain de fonder dans les *Observations* : la présence en nous d'un « principe inné de justice et de vertu », d'un « juge infallible du bien et du mal » qui est la *voix de la Conscience*. Principe non pas spéculatif mais pratique, qui ne nous donne pas seulement à connaître le bien mais « nous porte à l'aimer ». Principe « réel » et « matériel » (pour reprendre les termes du jeune Kant), et non logique ou conceptuel, qui nous délivre des illusions « d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe » : « Trop souvent la raison nous trompe (...) mais la conscience ne trompe jamais. » Principe sensible au cœur enfin, car il va de soi pour Rousseau que ce qui n'appartient pas à la raison ne peut être que sentiment : « Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal. » A première vue, on comprend mal en quoi cette conception se distingue des théories des Anglais sur le « sentiment moral » ou de la perspective anthropologique des *Observations*. Il faut pourtant se garder de confondre le sentiment au sens empirique ou psychologique, « les penchants secrets de notre cœur qui nous égarent », « avec ce *dictamen* plus secret, plus interne encore qui (...) nous ramène en dépit de nous sur la route de la vérité »². C'est que le Sentiment primordial appelé « conscience » n'est pas une faculté psychologique, « humaine », mais un principe transcendantal ou ontologique, une dimension originaire de l'existence : « exister, c'est sentir », « Dieu lui-même est sensible puisqu'il agit ». L'idée d'un sentiment moral universel cesse alors d'être contradictoire. Avec cette ligne de partage qui distingue des sentiments empiriques (illusions du cœur) le Sentiment pratique pur (vérité de la Conscience), un critère objectif de jugement nous est enfin donné, la merveille d'une Loi « sensible » ou « sentimen-

1. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), Garnier-Flammarion, 1966, p. 366-368.

2. Lettre à M. de Franquières du 15 janvier 1769, *Correspondance*, t. IV, p. 1139.

tales », et cependant universelle ; d'une Loi étrangère à la raison théorique, et d'autant plus « infallible », Loi plus qu'humaine qui « rend l'homme semblable à Dieu ».

Dès lors que l'on admet l'universalité de la Conscience et son évidence irrésistible, il devient difficile d'expliquer l'existence d'un mal universel s'opposant à la Loi au point de la recouvrir, de la réduire à Rien. A cette question, la *Profession de foi* avait déjà répondu : si la voix de la Conscience « parle à tous les cœurs, pourquoi y en a-t-il si peu qui l'entendent ? Eh ! c'est qu'(elle) nous parle la langue de la nature, que tout nous a fait oublier » : la voix des préjugés « étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre ; le fanatisme ose la contrefaire et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite ; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus »¹. Le plus important dans le « dictamen secret » de la conscience réside précisément dans son caractère de Secret, dans le retrait qui la dissimule, le silence de la Voix : cette « loi » que Kant découvre chez Rousseau ne serait pas seulement la vérité cachée du Sentiment comme critère de jugement mais aussi la raison de son occultation, le principe explicatif de l'histoire humaine comme histoire d'une corruption croissante, d'un « oubli » inévitable. Car il s'agit tout autant, dans le *Vicaire*, de justifier la Providence divine que de disculper l'Homme, d'affirmer sa bonté native, corrompue par les méfaits de la civilisation². Ce qui permet de lever le paradoxe de la condition humaine, de concilier la bonté originelle de l'homme et la domination présente du mal : car ce mal qui éveille la mélancolie du philosophe n'était pas de nature, mais dénaturation. Aussi devrait-elle s'apaiser lorsque l'on aura reconnu sous les sédiments qui défigurent la statue de Glaucus le visage oublié du dieu. Ce que la découverte de Plotin avait accompli chez le jeune Augustin – le guérir philosophiquement du manichéisme en réduisant au néant l'hypostase du mal –, celle de Rousseau l'aura accompli chez le jeune Kant.

Aussi enthousiaste soit-elle, l'adhésion du jeune Kant aux thèses de Rousseau n'en repose pas moins sur une compréhension superficielle de sa pensée. S'il fait sien le projet des *Discours* d'absoudre l'Homme en

1. *Émile*, p. 378-379.

2. « C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants », « Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien » (*Émile*, p. 366).

situant l'origine du mal dans la civilisation, il ne s'aperçoit pas encore que cette même société dont l'organisation fautive est la cause de notre déchéance porte aussi l'espoir de notre régénération et de notre salut. Ainsi, « la solution proposée par Rousseau » au problème du mal consiste « à créer en quelque sorte un nouveau sujet à qui l'on puisse imputer cette responsabilité »¹ et qui, assujéti de lui-même au mal, soit capable de s'en délivrer par lui-même. Pour comprendre cela, la lecture des *Discours* ou de l'*Émile* ne suffisait pas : il fallait se tourner vers l'œuvre majeure où se dessinent les traits du nouveau Sujet, où celui-ci ne se présente plus comme règle de jugement ou Conscience, mais comme principe de décision et d'action, comme Volonté ; non plus à l'écoute passive d'une « voix céleste » aussi intime qu'étrangère, mais dans l'auto-fondation et l'auto-destination de la Volonté contractant avec soi dans la forme pure de sa généralité, « quand tout le peuple statue sur tout le peuple » dans l'acte instituant de la *Volonté générale*. Par ce terme de Volonté générale s'énonce ce qu'il y a de plus haut dans l'étant, l'absolue bonté d'un Principe suprême qui « ne peut errer » (II-3), du Souverain qui « par cela seul qu'il est toujours ce qu'il doit être » (I-7), nous dévoilant par là même le nom du dieu mortel et terrestre – du *Peuple-Souverain* – dont elle est la « preuve invincible » : car « la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste et la voix du peuple est en effet la voix de Dieu »². Il se confirme que le *Contrat social* n'est en rien un traité de « philosophie politique », pas plus que l'*Émile* ne se réduit à un manuel de pédagogie : qu'il fixe pour notre temps l'empreinte de l'être et le visage du Bien, désigne le site de l'étant suprême qui est le bien le plus haut. Si elle se maintient ici, se renforce même, l'ancienne identité de l'être et du Bien s'en trouve pourtant déplacée, assignée à la rectitude du nouveau Principe : passage de la *théodicée* à l'*anthropodicée* où il va s'agir désormais de travailler à l'absolution du Sujet humain – de l'absoudre de toute dette et de l'élever à l'Absolu.

De cette tâche, Rousseau a-t-il réussi à s'acquitter ? Il semble plutôt que le *Contrat social* nous présente le spectacle d'une instauration

1. Cassirer, *Le problème J.-J. Rousseau* (1932), Hachette, 1987, p. 56. Cf. aussi p. 64 : « C'est l'homme et lui seul qui doit être son propre rédempteur et, au sens éthique, son propre créateur (...). La solution du problème de la théodicée et le moyen d'y parvenir, c'est l'État et lui seul. »

2. Rousseau, article « Économie politique », *Œuvres*, Pléiade, t. III, p. 246.

manquée, qui échoue à installer son Principe dans le réel – l'institution du Pacte est « une entreprise au-dessus de la force humaine » (aporie du Législateur : II-7) – ou l'expose à « mourir dès sa naissance », à dégénérer par une « pente naturelle et inévitable » parce qu'il « porte en lui-même les causes de sa destruction » (III-1) ? C'est cette faillite du *Contrat*, son impuissance à surmonter la corruption et le mal, qui aura conduit Rousseau à se replier sur le plan de l'individu : l'impossible absolution de l'Homme ne sera plus cherchée dans une régénération politique de tous les hommes mais dans l'éducation d'un seul (l'*Émile*), voire finalement dans l'auto-justification du seul Rousseau (*Les Confessions*)¹. Défaillance de l'anthropodicee, sanctionnée par le retour à l'ancien Principe, le recours ultime du *Vicaire* à la bonté de Dieu, par cette retraite dans l'intériorité de la conscience qui paraît seule capable, après l'échec du Pacte politique, de « rendre l'homme semblable à Dieu ». On mesure l'aveuglement du jeune Kant, la méprise qui sous-tend sa première lecture de Rousseau : il aura pris une position de repli pour la plus grande avancée de l'œuvre, l'aveu de sa défaite pour l'énoncé de son projet fondamental. Méprise provisoire : cette autre voie que celle du *Vicaire*, cette autre voix de la Loi, Kant devait finir par l'entendre et la suivre. Il lui faudra plus de vingt ans pour que la « loi de Rousseau » lui montre enfin sa face la plus secrète, pour que cette même Loi qu'il avait d'abord approchée dans le Sentiment se manifeste enfin comme loi de la Volonté dans la forme universelle de son autonomie. Tout se passe comme si, des *Remarques* de 1764 aux *Fondements* de 1785, Kant avait répété à l'envers l'instauration rousseauiste de la Loi, parcouru à rebours le chemin de Rousseau en remontant de la position de repli du *Vicaire* au foyer central de l'œuvre, avec ce résultat paradoxal que la Loi de la raison pratique paraît condenser en un concept unique les états successifs de la « loi de Rousseau » : retrouver en fin de compte sa détermination essentielle comme loi d'autonomie de la Volonté, tout en l'intériorisant dans le Sentiment, dans la conscience morale de l'individu...

1. Cf. l'interprétation de Philonenko dans *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984, t. III, p. 64-66, 81-82. Cf. aussi les p. 201-240 sur la théodicée du *Vicaire*. Ajoutons que, désormais, aucune approche de Rousseau ne pourra faire l'économie du magistral travail de Paul Audi, *Rousseau, éthique et passion*, PUF, 1997.

A moins que la Loi éthique de Kant ne se réduise pas à la « loi de Rousseau », la loi du Sujet de l'ontodicee moderne : que la deuxième Critique ne se borne pas à nous donner une version « allemande » – assagie et moralisante – du *Contrat* ; que l'autonomie originaire de la Loi kantienne ne se réduise pas à l'auto-position de la volonté du Sujet. Il se pourrait en effet que cette seconde détermination, plus tardive, ait recouvert et occulté chez Kant l'expérience éthique initiale (et plus authentique ?) d'une Loi conçue comme l'opposant réel d'un mal « affirmatif », d'une Loi d'obligation se révélant dans l'évidence du Sentiment. Et que cette occultation n'ait pas été définitive, que le travail de l'œuvre, en mettant en crise l'autonomie du Sujet, nous ramène finalement à l'opposition éthique originaire du mal et de la Loi. Ouvrons l'*Essai sur le mal radical* de 1792 : après avoir évoqué cette « plainte plus vieille que l'histoire », que « le monde est mauvais » et s'enfonce toujours plus dans le mal, il examine « l'héroïque opinion contraire », la croyance « nouvelle » en un progrès possible de l'humanité « du mal vers le bien ». Désavouée par toute l'expérience historique, cette hypothèse optimiste ne peut s'appuyer que sur « la bienveillante présupposition des moralistes, de Sénèque à Rousseau »¹, le nom de Rousseau désignant clairement ici une figure emblématique de l'anthropodicee moderne. Or, cette croyance en une bonté originelle de l'homme, bonté naturelle qu'il lui serait toujours possible de restaurer par lui-même, se révèle fautive. C'est en effet la thèse centrale de l'*Essai* que « l'homme est mauvais par nature », d'un mal qui n'est pas simple carence de bien, mais « mal positif » s'opposant « réellement » à la Loi ; et qu'enfin ce mal est radical, tellement enraciné dans le caractère de notre espèce qu'il ne saurait en être éradiqué « par nos seules forces humaines », de sorte que l'auto-détermination de la volonté autonome ne suffit plus à constituer notre liberté et notre moralité, celle de l'individu comme celle de la communauté, qu'une autre institution est requise – autre que l'auto-institution autonome de la communauté par le *Contrat* – pour nous délivrer de « l'état de nature éthique ». Une « révolution éthique » s'avère alors nécessaire, qui nous soumette à une Loi hétéronome, à la législation souveraine d'un « Autre que le peuple » que Kant ne parvient à nommer qu'en le

1. *Religion*, 3, p. 28-29 (Vrin, p. 38).

désignant du nom de « Dieu ». Ainsi, ce qui impose sa limite à l'autonomie du Sujet n'est autre que l'Opposition éthique, l'objection d'un mal réel ou « affirmatif ».

Etrange résurgence dans cette œuvre tardive d'une thèse « de jeunesse » qui semblait oubliée : de l'onto-logique de l'opposition réelle, à laquelle se noue, exactement comme en 1763, l'affirmation éthique d'une positivité du mal. Cela même que la « loi de Rousseau », sous ses deux versions successives de loi de bonté naturelle et de Loi d'autonomie, aurait dû écarter à jamais, et qui va réapparaître avec une insistance obsédante dans tous les derniers écrits de Kant, liée à chaque fois à la question du mal¹. Vers la fin de sa vie, ses adversaires pélagiens accusaient Augustin de retomber, tel le pourceau des Écritures, dans le manichéisme de sa jeunesse. En irait-il de même pour Kant ? Comment expliquer le retour final de l'« objection de Manès », de ce quasi-manichéisme philosophique – la position anti-leibnizienne d'un mal « réel » en contre-force de la Loi – après un silence presque total de trente ans ? Mais peut-être cet effacement n'était-il qu'apparent. La thématique de l'opposition réelle, avec l'affirmation du mal qui lui est liée, réapparaît en effet dans la *Critique de la raison pure*, d'autant plus méconnue qu'elle s'offre avec plus d'évidence à la vue, telle la lettre volée sur la cheminée du ministre. Et il n'était même pas besoin pour la retrouver de chausser les lunettes de Dupin : il suffisait d'ouvrir la *Critique* en son beau milieu, en ce passage (la *Remarque sur l'amphibolie* et la « Table du Rien ») qui achève l'*Analytique* et précède immédiatement la *Dialectique*. Passage faisant charnière entre la logique de la vérité et celle de l'illusion : c'est en effet l'illusion constitutive de la métaphysique leibnizienne qui y est dénoncée comme « amphibolie », fusion et confusion entre les deux sources de la connaissance, entre sensibilité et entendement. In-différence transcendante d'où dérivent comme autant de « conséquences » illusoire l'ensemble des thèses de Leibniz ; et notamment cette réduction de l'opposition réelle à une simple contradiction logique, du Rien = Zéro à l'absolument-rien, avec ce résultat que « d'après ce principe tous les maux ne sont que des conséquen-

1. Religion, p. 33-34 (note), *Les progrès de la métaphysique...* (1793), 3, p. 1236-1237, Introduction à la *Doctrine de la vertu*, II (1797), 3, p. 662 (Vrin, p. 54), ainsi que l'*Anthropologie*, § 60 (1798), 3, p. 1047 (Vrin, p. 93).

ces des bornes (*Schranken*) des créatures, c'est-à-dire des négations¹. C'est toujours le même fil rouge de l'opposition réelle qui court discrètement, de l'*Essai* de 1763 à la première *Critique* puis aux derniers écrits, entraînant à sa suite la même affirmation d'un mal positif et la même exigence de discriminer les différents modes du *nihil*. De là cette « Table du Rien » qui suit la *Remarque sur l'amphibolie*. La distinction de l'*Essai* entre *nihil negativum* (défini ici comme « objet vide sans concept ») et *nihil privativum* (ou « objet vide d'un concept ») y sera reprise et enrichie de deux nouvelles déterminations du Rien, l'*ens rationis* (« concept vide sans objet ») et l'*ens imaginarium* (« intuition vide sans objet »). Chacun des deux modes initiaux du *nihil* se dédouble ainsi, d'une partition qui complique et déplace la dichotomie pré-critique du « logique » et du « réel ». Double clivage, imposé d'abord par l'*Analytique*, qui amène à distinguer deux modes du Rien « réel », la simple absence d'un objet possible dans l'intuition empirique (*nihil privativum*) et l'absence de tout objet dans l'intuition pure, dans la forme pure de l'espace et du temps (*ens imaginarium*)². Imposé ensuite par la *Dialectique*, qui réclame dans le traitement de ses antinomies de différencier deux modes du Rien « logique » à partir des deux formes de conflit logique : l'opposition analytique des contradictoires (si A est vrai, – A est faux) et l'opposition synthétique des contraires (où A et – A peuvent être faux ou vrais tous les deux). De la première, contradiction logique au sens strict dont les termes se détruisent réciproquement, ne résulte aucun concept ni aucun objet concevable, mais l'impossibilité logique du *nihil negativum*, cercle carré ou montagne sans vallée. La seconde permet en revanche de poser un concept qui ne soit plus *Unding* (« non-chose » impensable, absolument-rien), mais *Gedankending* (« chose-de-pensée »), *ens rationis*, concept logiquement possible, non contradictoire mais « vide », privé de possibilité réelle, inca-

1. CRP, 1, p. 998 (TP, p. 239).

2. Notons qu'elle se retrouve aussi, discrètement, dans la deuxième et la troisième *Critiques* : sans elle, la détermination du respect comme « contrepoids » des inclinations sensibles ou l'analyse du « sublime dynamique » resteraient intelligibles.

3. CRP, p. 1010-1011 (TP, p. 248-249). Sur ce texte essentiel, cf. l'éclairant commentaire de B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, 1967, p. 415-421, ainsi que G. Granel, « Remarques sur le *nihil privativum* dans son sens kantien », in *Écrits logiques et politiques*, Galilée, 1990, p. 163-181.

pable de jamais se présenter dans l'intuition : tel est le cas des noumènes ou des Idées de la raison pure, l'Âme, Dieu, la Liberté transcendante.

Et ainsi la métaphysique est sauvée : en dissociant ces deux versions du Rien, la Critique arrache ses Idées à l'abîme du non-sens. Certes, elle ne les sauve que pour les ramener au néant, en les maintenant en suspens dans le vide. Ce n'est pourtant plus le même vide, non le « vide sans concept », le Rien absolu de l'*Unding*, mais le vide du concept, qui n'est vide que *relativement à l'intuition dans l'usage théorique de ce concept* : un vide, donc, qu'il sera possible de combler, de remplir de sens « pour l'usage pratique ». Et ainsi le nihilisme peut être vaincu, s'il est vrai que la métaphysique dogmatique est déjà nihilisme, qu'en pensant ses Idées elle ne pense rien – sans jamais parvenir à penser le Rien – et se condamne donc à « retomber dans son néant », à s'anéantir dans ses antinomies : oscillation sans fin, désespoir de la raison... Mais justement ces antinomies ne sont pas « rien », ne se ramènent pas à l'absolument-rien. En tant qu'elles portent sur des *entés rationis*, qu'elles sont des oppositions synthétiques, elles ne s'effondrent pas dans le non-sens, se révèlent même, dans le cas des antinomies dynamiques, susceptibles d'une solution positive. C'est cependant la difficulté de cette « solution » kantienne, sur quoi repose la philosophie pratique, qu'en s'attachant à sauver les Idées elle fait fonds sur rien, sur le rien certes relatif de l'*ens rationis*, comme s'il était possible en changeant simplement son « usage » de procurer enfin un objet, une « objectivité pratique », au « concept vide sans objet » : de convertir son vide en plénitude de sens, fût-ce le sens infiniment différé de l'idéal pratique.

Dans le traitement de ses antinomies, la *Dialectique* se fonde en effet sur la démarcation logique du *nihil negativum* et de l'*ens rationis* (de l'opposition analytique et de l'opposition synthétique). Ce primat conféré aux modes de conflit logique au détriment du conflit réel la conduit à tout miser sur l'*ens rationis*, sur la possibilité de le soustraire au néant de l'*Unding*, de le délivrer de son propre néant par l'affirmation pratique de l'Idée. Démarche insuffisamment radicale et vouée à l'échec : car la détermination du Rien ici privilégiée n'est pas assez « rien », pas assez négatrice ou « néante ». Ce sont toujours les mêmes Idées, le même *ens* de la même *ratio* onto-théologique que l'on conserve « à vide », dans un pseudo-néant qui n'est que le *ne-ens* de ce même *ens*, son « peu de réalité », son défaut de présentation intuitive.

Mais ce mode de néant est en revanche beaucoup trop « rien », trop négatif ou trop vide pour assurer une authentique Affirmation : d'une vacuité, d'une inconsistance telles que la re-fondation pratique des Idées ne parviendra pas à les sauver de leur néant ; qu'elle n'arrivera à les poser que comme postulats, simple croyance, en repoussant leur affirmation à l'infini dans un idéal inaccessible. Or, cette démarche n'était pas la seule possible, la seule autorisée par la Table du Rien. Paradoxalement, l'*Essai sur les grandeurs négatives* voyait plus juste en dépit de ses naïvetés pré-critiques, en opposant à l'absence d'issue du conflit logique le résultat effectif du conflit réel, l'énigmatique réalité du Rien = Zéro. Faute d'avoir suivi cette voie, la *Dialectique* en est réduite à jouer une opposition logique (synthétique) contre une autre (analytique), la possibilité logique de l'*ens rationis* contre l'impossibilité logique du *nihil negativum*, sans jamais aborder la possibilité réelle, c'est-à-dire transcendante, offerte par le *nihil privativum*. Ce dont nous « prive » en effet ce rien-privatif, c'est d'une présentation de l'objet dans l'intuition empirique : à la différence de l'*ens rationis*, impossible à présenter dans la forme pure de toute intuition, l'« objet vide » du *privativum* appartient à l'expérience possible et pourrait par conséquent se présenter dans une expérience réelle, s'il n'était pour l'instant retenu dans le Rien, neutralisé ou annulé par l'équilibre provisoire des opposés. A l'irréparable vacuité de l'Idée, du « concept vide sans objet » s'oppose donc le *nihil privativum* comme « concept du manque de l'objet », d'un manque qui n'est pas le signe de l'impossible ou de l'idéal-infiniment-différé, mais seulement privation d'un objet dont la perte n'est jamais totale, dont l'absence ou le défaut constituent même notre rapport à cet objet.

Et il s'agit bien, à l'origine de cette absence, d'une privation effective, œuvre d'une puissance adverse dont l'action s'oppose à la présentation – et non plus seulement, comme dans le cas de l'*ens rationis*, du simple défaut de présentation d'une chose-de-pensée transcendante. Ce n'est donc plus le *ne-ens* de cet *ens*, des Idées vides en suspens dans leur propre néant, mais un autre néant, le Zéro-qui-existe, ni *Unding* ni *Gedanken-ding* : l'*Etwas* encore innommé, comme effet-zéro, disons plutôt comme signe-zéro d'Autre-Chose, d'un Toujours-Possible encore celé mais qui « agit » déjà, qui s'annonce et s'offre à travers le manque et l'absence. C'était le défaut de l'*ens rationis*, sa double déficience, que de présenter

une détermination-de-néant trop négative, trop nulle pour être « réellement », c'est-à-dire *affirmativement* négatrice. A s'appuyer sur ce mode indigent du *nihil*, on ne pouvait aboutir qu'à une affirmation également indigente, exposée à retomber dans la nullité de son principe, nihilisme « incomplet » aurait dit Nietzsche, encore prisonnier de l'illusion qu'il dénonce. C'est en revanche la ressource du *nihil privativum* qu'il surmonte cette double défaillance par une affirmation plus radicale du néant : plus radicalement nihiliste (par privation et non plus par défaut) et d'autant plus « positive », plus affirmative d'un autre possible. La métaphysique dogmatique se caractérise justement par la méconnaissance de ce possible, par sa confusion amphibolique entre les différents modes du *nihil* qui l'enferme dans l'opposition logique de la « réalité » et de sa « négation », de l'*ens* et du *ne-ens*, l'empêche d'approcher le Rien comme *Etwas*, l'être du non-être. Ainsi de Leibniz : pour lui « toutes choses, considérées métaphysiquement, devraient être composées de réalité et de négation, d'être et de non-être (...) et le fondement d'une négation ne pouvait être autre chose que (...) l'absence de réalité » – et non l'effet ou l'indice d'une réalité *autre*, opposée à la première : pour concevoir cela, « il aurait dû admettre des directions opposées l'une à l'autre qui ne se laissent représenter que dans l'intuition et non en de simples concepts ». Défaillance « logique » qui constitue sa pensée en onto-théodécée : « C'est alors que prit naissance ce principe qui heurte le bon sens et même la morale suivant lequel le mal est en tant que fondement = 0, c'est-à-dire simple limitation. »¹

Il y a donc une solidarité essentielle entre le nihilisme ontologique qui s'interdit de penser l'être du néant, l'être *comme* néant, et le nihilisme éthique qui se refuse à penser l'existence du mal, l'opposition réelle du mal à la Loi, qui réduit la Loi elle-même à rien. Un autre chemin était possible, autre que la voie où s'engage la *Critique* à travers les antinomies et le sauvetage pratique des Idées. Une autre manière de faire le pas, non plus seulement dans la perspective du conflit logique et de l'*ens rationis*, mais dans la dimension indissociablement onto-logique et éthique du conflit réel et du *nihil privativum* : en décelant à la racine du *nihil* la lutte ; sous l'apparence du Rien, les signes historiques ou éthiques de la contre-force à l'œuvre, la chance toujours possible d'un retourne-

1. *Les progrès de la métaphysique...*, 3, p. 1236-1237.

ment¹. Cet autre chemin, la *Critique* ne l'a pas emprunté, qui ne consacre que quelques lignes au *nihil privativum*. Encore n'y est-il considéré que comme absence d'objet dans une intuition *empirique*, comme effet-zéro d'une opposition réelle empirique (le froid comme privation de chaleur, les ténèbres comme privation de lumière...), sans que l'on envisage la possibilité d'une opposition-réelle transcendante, comme objection de l'objet-X constitutive de la transcendance finie ; sans que l'on se demande si un tel trait d'objection se retrouve dans la structure de la transcendance pratique et quel peut être le rapport du Rien = Zéro à la Loi en son opposition au mal. L'*Essai* de 1763 avait au moins le mérite de poser le problème. Dans la *Critique de la raison pure*, la relation de l'opposition réelle à la question du mal est à peine évoquée, et l'on n'en trouvera plus aucune trace jusqu'au tournant de 1792. Il nous avait semblé que la détermination du mal comme opposé-réel disparaissait aussitôt après avoir été énoncée en 1763 pour réapparaître à partir de 1792, et nous nous interrogeons sur les raisons de cet effacement et de ce retour. La difficulté s'accroît encore s'il s'avère que sa disparition n'était pas totale (comme en atteste l'*Amphibolie transcendante*), pas plus que son retour ne sera définitivement assuré ; que nous n'avons plus à rendre compte de la succession de périodes bien délimitées, mais de la coexistence tout au long de l'œuvre de deux problématiques incompatibles, comme si cette œuvre s'édifiait sur une équivoque, une irréductible ambiguïté, à la fois onto-logique et éthique. Ambiguïté dont nous devons rendre compte, en tant qu'elle affecte la révélation même de la Loi, depuis sa première apparition comme opposé-réel du mal, puis en ses réélaborations successives comme « loi de Rousseau », loi du sentiment, puis, longtemps plus tard, loi d'autonomie de la volonté ; jusqu'à cet *Essai sur le mal radical* où la Loi se trouvera à nouveau confrontée à ce qui est *pire que le néant*.

1. Un autre chemin encore pourrait être envisagé, qui ne privilégierait ni le *nihil privativum* ni l'*ens rationis*, mais bien l'*ens imaginarium*, ces formes pures de la sensibilité que sont l'espace et le temps. C'est celui qu'empruntera Heidegger, en déterminant la transcendance ek-statique de la temporalité comme *nihil originarium* : « Si (le monde) est un *nihil*, il ne doit pas être un *nihil negativum* (...). Le monde est le Rien qui se temporalise lui-même originellement, ce qui surgit simplement dans et par la temporalité. C'est pourquoi nous pouvons appeler cela le *nihil originarium*. Cependant, l'origo de la transcendance est la temporalité elle-même » (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, § 12 (1928), GA, t. 26, V. Klostermann, 1978, p. 272). Resterait alors à analyser le rapport de ce Rien originnaire au *privativum* kantien, dont Heidegger ne tient pas compte...

L'énigme de la Critique

(de la possibilité
de la philosophie pratique)

S'il peut y avoir un désastre pour la pensée, sans doute ne se trouve-t-il pas dans l'échec ou l'impasse apparents du penseur, mais plutôt en son « succès », lorsque son travail suit son cours et s'écarte de son commencement au lieu de demeurer auprès de lui, de se confronter à l'énigme qui lui donne naissance. C'est chose difficile que cette fidélité à l'initial : si sa question s'impose dès le début, guide silencieusement toute la recherche, encore faudra-t-il l'accueillir dans la pensée, dans le bien-connu et le déjà-pensé où elle devra se frayer un chemin. Il arrive souvent que des mots vieillis lui dissimulent sa propre nouveauté et l'égarent. Il peut arriver également qu'à la résonance initiale de la question s'éveillent d'autres questions qui en détournent la pensée, au moins pour un temps. L'émergence de la question de la Loi dans la pensée de Kant nous en donne un exemple. C'est l'introduction du concept de grandeur négative qui lui avait permis de discerner, dans l'opposition réelle de la Loi et du mal, une question première, enjeu d'une expérience éthique fondamentale. Mais ce même concept entraînait déjà sa pensée dans une direction différente, vers le problème de la causalité, du rapport entre le logique et le réel ou de la distinction entre entendement et intuition, et ce sont ces questions nouvelles qui allaient venir au premier plan, jusqu'à la « grande lumière » de 1769, jusqu'à la rédaction de la *Critique de la raison pure*. Il faudra plus de vingt ans pour que le motif de la Loi éthique s'impose à nouveau, près de trente pour que revienne l'interrogation sur le mal comme opposé-réel de la Loi. Pourquoi une si longue attente ? Pourquoi cette mise à l'écart de la question initiale – et, une fois écartée, pourquoi son retour ? En termes

plus directs et plus triviaux : pourquoi la première *Critique* aura-t-elle été une *Critique de la raison pure* ? On peut se demander ce qu'il advient de la question de la Loi dans la perspective de la « révolution copernicienne », lorsque Kant se donne pour tâche d'élucider la possibilité de la *connaissance*, et comment la re-fondation transcendante de l'*ontologie* peut s'articuler avec l'orientation première vers l'*éthique*. Ces deux visées s'excluent-elles complètement ou peuvent-elles se recouper, et en quel point ? A nous qui venons après la bataille, qui avons cette chance d'étudier l'œuvre comme un tout achevé, et rehaussé d'innombrables gloses, de telles interrogations peuvent sembler extravagantes. Pour celui dont l'œuvre était encore à faire, elles gardaient leur force d'énigme.

Du rapport entre la première et la deuxième *Critique*, ou plus exactement entre la limite de la connaissance théorique et la levée pratique de cette limite, Kant écrit en effet dans la préface de la *Critique de la raison pratique* qu'il constitue l'« énigme de la Critique »¹. Et plus énigmatique qu'une telle énigme apparaît ici la certitude de l'avoir enfin résolue. C'est dans ce même texte qu'il déclare avoir désormais « solidement établi », avec le dévoilement de la liberté par le fait de la Loi, « la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, même d'un système de la raison spéculative »². N'est-ce pas reconnaître l'inachèvement de la première *Critique*, voire son absence d'assise ? Peut-on se contenter de considérer la deuxième *Critique* comme une extension ou un complément de la première, appliquant au domaine pratique les règles universelles d'objectivité déjà établies dans l'ordre théorique ? Ou bien le passage à la philosophie pratique représente-t-il au contraire une issue, une réponse possible à une aporie ou une impasse de la première *Critique*, à son manque d'objectivité ou de vérité ? L'enjeu de l'*Analytique transcendante* est l'élucidation de la « vérité transcendante » qui « précède toute vérité empirique et la rend possible ». Il se pourrait cependant que le mode de transcendance dégagé dans la *Critique de la raison pure* ne soit pas *originnaire*, qu'une autre transcendance le précède, qu'une autre vérité le rende possible – vérité de la Loi, transcendance immanente d'une synthèse pratique

1. CRP, V, p. 5, 2, p. 612 (Vrin, p. 17).

2. P. 610 (Vrin, p. 15), nous soulignons.

plus « originaire » que la transcendance de la synthèse théorique. Ce qui soulève le problème du mode de donation de cette vérité, mais aussi de son rapport à une non-vérité originaire, à la possibilité d'une illusion pratique. L'« énigme de la Critique » que Kant se faisait fort de résoudre renverrait à une énigme plus essentielle, celle de l'ajointement, du passage entre la dimension ontologique de la première *Critique* et la dimension éthique de la deuxième : entre la question de la possibilité transcendantale de la connaissance et la question de la Loi.

Pour Kant, toutefois, le problème ne se pose pas en ces termes : il l'aborde en effet dans le cadre traditionnel d'une « architectonique », d'une hiérarchie systématique des facultés, où à chacune correspond un « domaine », la partie du « territoire » où elle légifère a priori. L'entendement légifère dans le domaine du sensible, des concepts de la nature, en vue de la connaissance théorique ; la raison, dans celui du supra-sensible, du concept pratique de liberté, en donnant une Loi à notre volonté. Sans que l'on s'interroge encore sur la pertinence de ces clivages, sur la possibilité d'un « pont sur l'abîme », d'un passage entre les deux domaines : il faudra pour cela l'élaboration d'une troisième *Critique*... Dans ce contexte, nos questions paraissent sans objet. Si le domaine de la raison pratique est entièrement distinct de celui de la connaissance théorique, la question de la vérité éthique et de sa relation à une non-vérité, une illusion pratique, s'avère dénué de sens. La prévalence possible de la vérité éthique sur la vérité ontologique sera ramenée à un problème de hiérarchie des facultés, considéré comme « primat de la raison pratique » ou, de manière encore plus restrictive, comme primat de l'« intérêt pratique » de la raison. C'est dans ce cadre contraignant – mais qui ne cessera de craquer, de s'effriter, constamment débordé par le travail de l'œuvre – que se décide désormais l'accueil de la question initiale, que se joue maintenant le combat pour la possibilité de l'éthique. Disons maintenant, dans les termes mêmes de Kant : pour la possibilité de la philosophie pratique. Se demander à quelles conditions la philosophie pratique est possible revient à circonscrire son territoire, à délimiter le domaine d'origine des concepts pratiques.

Posée en ces termes, cette question devrait relever de ce que la première *Critique* désignait comme une « topique transcendantale », déter-

minant par réflexion la « place qui convient à chaque concept », son « lieu transcendantal » dans le domaine de l'une ou l'autre des facultés. Faute d'avoir élaboré une telle topique, dogmatiques et sceptiques tombent dans une *amphibolie* transcendantale, une « confusion de l'objet de l'entendement pur avec le phénomène ». Nivelant la différence entre nos sources de connaissance, les sceptiques réduisent, comme Locke, le concept d'entendement à un mode abstrait de sensation ; tandis que les dogmatiques, tel le « célèbre Leibniz », réduisent l'intuition sensible à une représentation confuse de l'entendement ; ce qui les condamne tous à une « équivocité » (*Zweideutigkeit*) fondamentale, aux illusions de l'Apparence métaphysique¹. Bien qu'elle ne traite explicitement que de la démarcation entre entendement et sensibilité, cette topique doit s'étendre également à la démarcation entre entendement et raison. C'est en prenant appui sur elle que la *Dialectique* pourra critiquer l'illusion de la raison spéculative, sa prétention à atteindre à une connaissance objective par de pures Idées. En tant qu'elle prévient toute confusion entre l'usage transcendantal de l'entendement et son usage empirique immanent et qu'elle décèle l'Apparence inhérente à l'usage transcendant de la raison, la topique est bien le soubassement de la Critique.

On pouvait donc s'attendre à ce qu'une *Critique de la raison pratique* y ait aussi recours, qu'elle l'applique aux concepts pratiques afin de les démarquer des concepts d'entendement et des Idées de la raison théorique ; qu'elle s'interroge sur leur provenance, leur statut, les conditions de leur usage légitime pour en écarter tout emploi équivoque ou dialectique. Cette attente sera déçue : il n'y aura pas d'« amphibolie des concepts pratiques »². Dès les premières lignes de la préface, Kant explique que, dans le domaine pratique, il n'est « pas besoin de critiquer le pouvoir pur lui-même afin de voir si la raison ne se dépasse pas en s'arrogeant simplement un pouvoir de ce genre (comme il arrive bien à la raison spéculative) »³. La Critique de la raison pure pratique ne sera jamais écrite. Il s'agira seulement de « prouver qu'il existe une raison pure

1. CRP, 1, p. 988-1009 (TP, p. 232-248).

2. L'« amphibolie des concepts moraux de la réflexion » de la *Doctrine de la vertu* – § 16-18, p. 732-734 (Vrin, p. 117-119) – est trop limitée pour en tenir lieu.

3. CRP, p. 610 (Vrin, p. 15).

pratique » et cette « preuve », assurée par le *factum* de la Loi, rend superflue toute critique, tout examen de ses conditions de possibilité et de légitimité : « Si comme raison pure elle est réellement pratique, elle démontre sa réalité et celle de ses concepts par le fait. » C'est donc un fait indiscutable qu'une philosophie pratique est non seulement possible mais aussi réelle, fondée dans l'absolue évidence de la raison pure pratique. Est récusée par principe l'éventualité d'une *illusion pratique*, illusion *interne* de la raison pratique *pure*, semblable en cela à l'Apparence transcendante analysée dans la première *Critique*. S'il subsiste encore des illusions, ce seront celles, simplement empiriques, qu'engendre l'impureté de la raison pratique, l'influence « pathologique » des intérêts sensibles, du désir de bonheur. La deuxième *Critique* n'est « critique » qu'en ce sens restreint, comme critique de la raison pratique *impure*. La question de la possibilité de la philosophie pratique ne se pose même pas, écartée d'avance par la démarcation entre deux « usages » de la raison, entre une raison théorique qui déraisonne, source d'une Apparence inévitable, et l'authenticité ou la véracité de la raison pratique que l'Apparence n'affecte que du dehors. Nous rencontrons à nouveau la question de la *vérité éthique*, de sa prévalence ou de son « primat » sur la vérité ontologique, question irrecevable dans le cadre strict du « kantisme », mais qui transparaît sous cette singulière évidence d'une raison pratique qui ne saurait nous tromper ou errer.

Se pose alors de manière aiguë le problème de l'*unité de la raison*, qui semble ici se diviser en deux facultés de statut entièrement différent, dont les énoncés de chacune apparaissent à l'autre « comme une offre étrangère qui n'est pas issue de son propre sol »¹. Nous découvrons en effet « à côté d'une remarquable analogie entre la raison pure pratique et la raison pure théorique, des différences non moins remarquables »². Leurs relations, et jusqu'au « plan » respectif des deux *Critiques*, seraient régies par l'*analogie*, notion à entendre rigoureusement en son sens kantien, comme « parfaite ressemblance de rapports entre deux choses complètement dissemblables »³. Devant une si profonde dissem-

1. CRp, p. 756 (Vrin, p. 135).

2. P. 718 (Vrin, p. 105).

3. *Prolegomènes*, § 58, 2, p. 142 (Vrin, p. 147), nous soulignons. Sur la question de l'analogie chez Kant, il faut se référer à F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauchesne, 1980.

blance, le projet de « pouvoir peut-être arriver un jour à les dériver d'un seul principe »¹ paraît sans espoir. Mais il arrive également que, dans le même livre, la raison soit définie comme une faculté unique : car « c'est cependant toujours la même raison une qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes *a priori* »². Double détermination, apparemment contradictoire, qui suppose à la fois une radicale *différence* de statut entre raison théorique et raison pratique et, simultanément, l'*unité* essentielle de la Raison — ce qui exclut l'éventualité d'une amphibolie des concepts pratiques. Dans le cas de deux facultés distinctes, le risque d'une confusion, d'un empiètement des domaines, d'un transfert équivoque de concepts pourrait en effet être envisagé ; s'il s'agit d'une seule et même faculté, la question ne se pose même pas. Cette ambiguïté, cette hésitation entre l'affirmation de la différence et celle de l'unité se trouve supportée et masquée par la notion tout aussi ambiguë d'*usage* : c'est elle qui, tout en préservant l'unicité de la raison, mettra la raison pratique à l'abri de l'Apparence. La possibilité d'une philosophie pratique repose sur la possibilité de distinguer deux « usages » différents — transcendant et immanent, illégitime et légitime — d'une *même* faculté, sans que l'« unité » de cette faculté soit compromise par la diversité de ses emplois. Ce que Kant n'interroge jamais est précisément la légitimité de cette notion d'« usage légitime ». Pour lui, il va de soi que toutes nos facultés ont forcément une bonne nature et un juste emploi fondé sur cette nature ; que la raison se maintient dans son unité à travers des usages entièrement opposés ; et enfin qu'il est possible de dissocier le *sens* authentique d'une Idée ou d'une catégorie de son *usage*, de son « application » parfois trompeuse, « car ce n'est pas l'Idée en elle-même mais simplement l'usage qu'on en fait qui (...) peut être ou *transcendant* ou *immanent* »³. Il lui semble évident qu'une utilisation non transcendante d'une Idée transcendante soit possible, un *usage vrai* de l'illusion, si bien que l'Apparence se réduit à la déviation spéculative d'un intérêt pratique légitime, simple malentendu aisément dissipé. Mais cette certitude d'en avoir fini avec l'illusion est peut-être la pire illusion, leurre de

1. CRp, p. 718 (Vrin, p. 104).

2. *Ibid.*, p. 755-756 (Vrin, p. 135).

3. CRp, I, p. 1247 (TP, p. 453). Sur cette « bonne nature des facultés » présumée par Kant, cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1971, p. 33 et 38.

l'Apparence où la deuxième *Critique*, aveuglée par l'évidence de la raison pure pratique, se laisserait prendre au piège. De fait, il est assez difficile de comprendre comment une même faculté, la raison pure, est susceptible de deux « usages » totalement opposés ; comment des Idées dont la Critique avait « montré le néant » reprennent consistance en changeant simplement d'usage ; et comment cette Apparence irréductible renaissant sans cesse dans les pensées qui croient la dépasser s'évanouit dès que nous passons sur le plan pratique. On sait que la plupart des postkantien ont jugé très sévèrement la « solution » que donne Kant à l'« énigme de la Critique » : elle leur est apparue comme un coup de force, sauvetage « moral » de la métaphysique dissimulant à peine un aveu d'impuissance – « à ce que vous êtes incapables de prouver, dira Schelling, vous imprimez le cachet de la raison pratique »¹. De là ce portrait emblématique, brossé par Heine, d'un Kant moitié Tартuffe, moitié bouffon, de ce dérisoire Robespierre de la philosophie allemande parti à l'assaut du ciel et meurtrier de Dieu, et qui, pour ne pas désespérer son valet Lampe, ressuscite « pratiquement » le Dieu qu'il avait tué²...

La deuxième *Critique* prétend pourtant fonder la philosophie pratique *sur un fait*, sur ce « fait de la raison pure » qu'est la conscience de la Loi. Et c'est à partir de ce fait qu'elle « déduit » immédiatement la « réalité objective » d'une idée supra-sensible, l'Idée de liberté ; puis, de façon indirecte, par la médiation des postulats, la réalité des autres Idées spéculatives, Dieu et l'immortalité de l'âme. Telle est, selon Kant, « la clef pour sortir du labyrinthe » de la raison pure³. En a-t-on fini pour autant avec son énigme ? Ou bien le fil d'Ariane de la liberté et de la Loi nous enfonce-t-il toujours plus profondément dans le labyrinthe ? Il faut avouer que chacun des éléments de la « solution » kantienne soulève de nouvelles énigmes. Quel statut reconnaître à ce fait étrange qui n'est pas un fait au sens strict, un événement empirique, mais le « fait unique de la raison pure », comme si la raison pouvait se présenter dans un *fait* tout en restant raison *pure* ? S'il s'identifie à la « conscience immédiate de la Loi », qu'est-ce qui nous garantit qu'une telle cons-

1. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1795-1796), Aubier-Montaigne, 1950, p. 41 ; cf. aussi p. 27-35.

2. Heine, *De l'Allemagne* (1835), LGF, 1981, p. 121-123.

3. *CRp*, 2, p. 739 (Vrin, p. 122).

cience n'est pas illusoire ? D'où provient ce concept de « loi » et comment cette Loi de la raison peut-elle se présenter dans l'expérience, prouver sa réalité dans un fait ? Quels doivent être enfin les rapports de la liberté et de la Loi pour que cette « preuve » de réalité se transmette directement de l'une à l'autre, et comment la liberté peut-elle se dévoiler ainsi sans cesser d'être une Idée supra-sensible ?

« Est *pratique* tout ce qui est possible par liberté »¹, et la Loi pratique elle-même se définit comme « Loi de liberté ». La possibilité de la philosophie pratique repose ainsi sur la possibilité du concept de liberté, établie dans la « solution critique » de la troisième antinomie. Il s'agit ici de la *liberté transcendante*, conçue comme « spontanéité absolue », « pouvoir de commencer par soi-même un état » ne dépendant d'aucune cause antérieure. Et (thèse capitale) « sur cette Idée *transcendante* de la liberté se fonde le concept pratique de cette liberté »², la *liberté pratique* qui sera définie à partir des *Fondements de la métaphysique des mœurs* comme autonomie de la volonté, pouvoir de se donner à soi-même la Loi³ : si le concept de liberté « entendu au sens le plus rigoureux, c'est-à-dire transcendantal »⁴ s'avérait impossible, logiquement contradictoire, la possibilité qu'existe une libre volonté autonome s'en trouverait compromise. A l'inverse, avec la « preuve » de la liberté pratique par le fait de la Loi, « est désormais aussi établie solidement la liberté transcendante, prise au sens absolu qui était nécessaire à la raison spéculative »⁵. Bref, les deux chemins de Kant vers la liberté paraissent converger et les deux *Critiques* collaborer harmonieusement en se rendant mutuellement service : la première démontrant la possibilité *logique* d'un concept (liberté transcendante) qui fonde un concept dérivé (liberté pratique) dont la deuxième montre la possibilité *réelle*, ce qui rejaillit sur le concept fondateur en lui donnant en retour une réalité objective. Cela dit, leur articulation n'est jamais clairement dégagée et une tension, une ambiguïté persistera entre ces deux concepts de liberté. Est-il bien certain que la liberté pratique comme autonomie doive se fonder sur un concept théorique, étranger à son domaine ?

1. *CRp*, 1, p. 1361 (TP, p. 540).

2. *CRp*, p. 1168 (TP, p. 395).

3. La première *Critique* employait cette notion de « liberté pratique » dans un sens différent.

4. *CRp*, 2, p. 641 (Vrin, p. 42).

5. *CRp*, p. 610 (Vrin, p. 15).

Inversement, en le transférant sur le plan pratique pour fonder l'autonomie de la volonté, ne risque-t-on pas d'appauvrir, de mutiler le concept de liberté transcendante ? Que reste-t-il de sa dimension temporelle, de sa « puissance de commencer », dans la causalité supra-sensible, c'est-à-dire *intemporelle*, de la liberté pratique ? Et que reste-t-il de son « pouvoir de spontanéité absolue » dès lors que la liberté se définit par une soumission inconditionnée à la Loi ?

Ce qui, pour Kant, assure l'unité des différentes déterminations de la liberté est leur assignation à une même catégorie, à la *causalité*. Lorsque cette catégorie de l'entendement est élevée par la raison à l'inconditionné, on obtient le concept d'une Cause absolue, proche de la *causa sui* de la métaphysique classique, et c'est là ce qui définit l'Idée de liberté transcendante. Idée « indispensable », selon la thèse de la troisième antinomie, « pour que nous puissions concevoir une origine du monde » ou même la possibilité, « au milieu du cours du monde », d'un « événement » (*Ereignis*) libre de toute cause antécédente¹. Que l'initialité de l'*Ereignis* comme événement de liberté puisse être pensé autrement qu'en termes de causalité, Kant ne l'aura même pas envisagé. Tournons-nous maintenant vers la philosophie pratique : ce n'est plus seulement la possibilité, mais la réalité objective de la liberté qui se présente dans le fait de la Loi et requiert d'être pensée. Réalité inconcevable d'une Idée, paradoxale facticité de la raison pure. A ce qui passe l'entendement, il va s'agir de donner un concept, de trouver parmi les catégories de l'entendement celle qui lui correspondrait : « Je conçois bientôt que, comme je ne puis rien penser sans catégorie, il faut d'abord, pour l'Idée rationnelle de liberté dont je m'occupe, chercher une catégorie, qui est ici la catégorie de causalité. »² La liberté pratique ne saurait donc être conçue que comme *causalité par liberté*. Il doit en être ainsi, pour autant que cette liberté pratique est caractérisée comme une « propriété de la volonté » et la volonté elle-même comme une « sorte de causalité »³. On assiste donc, malgré « l'immense abîme » qui les sépare, au transfert d'une catégorie du domaine de l'entendement, de la connaissance théorique, à celui de la raison pratique. Qu'est-ce

1. CRP, 1, p. 1106-1108 (TP, p. 350).

2. CRP, p. 734 (Vrin, p. 116).

3. FM, 2, p. 315 (D, p. 179).

qui autorise une telle opération ? Comment s'assurer qu'elle n'est pas « amphibolique », qu'elle ne fait pas violence aussi bien à la *liberté*, désormais réduite à un mode de causalité, qu'à la *causalité*, déportée en terre étrangère dans la notion équivoque d'une « causalité supra-sensible » ?

Ce fut le coup d'audace de Heidegger, dans son séminaire de 1930, que d'avoir tenté de délivrer la liberté de l'emprise de la causalité. Dans la *Critique de la raison pure*, la causalité (2^e analogie de l'expérience) est comprise à partir de la permanence de la substance (1^{re} analogie) et la liberté comme causalité à partir de la présence constante de l'étant-subsistant¹. De ce fait, la temporalité authentique de l'agir, la persistance du Soi dans sa résolution, est manquée, rabattue sur l'intra-temporalité des choses. L'essence de la liberté humaine n'est pas pensée « originairement et à partir d'elle-même » – de la finitude de l'existence – mais maintenue dogmatiquement dans le cadre du « problème cosmologique universel »². Le projet de libérer la liberté exige donc de faire bifurquer les « deux chemins » kantien, de dissocier la liberté pratique de la liberté transcendante : ainsi seulement pourrions-nous ressaisir en son essence la « praxis éthique », le *factum* de la liberté pratique comme pur vouloir, volonté qui veut la volonté. Curieusement, Heidegger ne se demande pas s'il est possible de disjoindre ces deux concepts de liberté, ni même si cela est nécessaire : si la liberté transcendante, au lieu d'être opposée à la liberté pratique, ne mériterait pas d'être elle aussi soustraite à sa pré-assignation causale, réintégrée en tant que pure puissance de commencer, d'accueillir l'événement, dans la temporalité originaire de l'éthique. De toute manière, ce n'est pas seulement à la liberté que l'on fait violence en la définissant comme un mode de causalité, mais tout autant à la causalité : scindée entre une « causalité selon la nature » et une « causalité par liberté », transférée hors de son domaine d'origine, cette catégorie conserve-t-elle encore un sens univoque ? Il se pourrait que la notion d'une causalité « en général », valable pour la nature comme pour la liberté, ne soit qu'une abstraction vide, qu'il n'y ait aucune unité, voire aucun rapport – sinon de simple homonymie – entre la causalité naturelle et la prétendue

1. Heidegger, *Sur l'essence de la liberté humaine* (1930), Gallimard, 1987, p. 168-169.

2. *Ibid.*, p. 185-186, 196-197.

« causalité par liberté » : que la catégorie de causalité, impuissante à enjamber l'abîme, se montre en son double usage essentiellement équivoque ; que la possibilité de la liberté, de la philosophie pratique tout entière, repose sur une *Zweideutigkeit*. La notion de « causalité supra-sensible » apparaît dans la *Dialectique transcendante*, au moment décisif où se joue la possibilité du passage à la philosophie pratique – lorsqu'il s'agit de donner une « solution critique » à la troisième antinomie. A la thèse dogmatique qui admet une causalité libre, cette antinomie oppose une antithèse dénonçant l'« illusion de la liberté » comme contraire à la loi de causalité : avec cet affranchissement des lois, disparaîtrait l'enchaînement nécessaire des phénomènes qui seul « distingue l'expérience du rêve ». Antithèse conforme à la science newtonienne, à l'*Analytique transcendante* qui fonde la possibilité de cette science. De ce point de vue, il n'y a pas de liberté dans la nature, et la possibilité d'une philosophie pratique semble donc compromise. On parvient toutefois à résoudre l'antinomie, à « sauver la liberté », en montrant que ces propositions antithétiques sont vraies toutes les deux dans des perspectives différentes. Contrairement aux antinomies mathématiques qui restent sans solution, on a ici affaire à une antinomie dynamique, autorisant une disjonction radicale entre la série des phénomènes conditionnés et sa condition hétérogène située entièrement en dehors de cette série. Dans le cas de la troisième antinomie, qui met en jeu la causalité, cette condition inconditionnée se définit comme une causalité supra-sensible et la solution critique consistera à penser une « synthèse de l'hétérogène », la rencontre en un même effet empirique de la causalité phénoménale et d'« une causalité qui n'est pas phénomène bien que son effet se rencontre dans le phénomène ». La liberté transcendante est cette causalité de la chose-en-soi, cette condition dynamique hétérogène de la série des causes, logiquement possible à titre d'hypothèse de la raison sans briser la liaison causale des phénomènes. L'erreur de la thèse était d'affirmer la liberté *dans* le monde des phénomènes comme une causalité parallèle ou une anti-causalité rivalisant avec la causalité empirique sur le même terrain. Mais l'antithèse avait tort de nier *totale-ment* la liberté en étendant dogmatiquement la nécessité naturelle au supra-sensible.

C'est pour rendre compte de cette étrange rencontre de deux causalités hétérogènes en un seul effet que Kant élabore sa théorie du

« double caractère »¹. Si l'on nomme *caractère* la « loi de causalité » d'une cause efficiente, la règle d'enchaînement de la cause et de l'effet, il faut distinguer un « caractère dans le phénomène » ou *caractère empirique*, soumis aux lois naturelles, et un caractère de la « chose-en-soi » ou *caractère intelligible*, comme loi de la causalité par liberté, qui serait la « cause transcendante du premier ». « Intelligible », c'est-à-dire supra-sensible, et par conséquent *intemporel* – dans le caractère intelligible « rien ne naîtrait ni ne périrait » – et *incompréhensible*, impossible à connaître, sinon en ce qui nous est « indiqué » par le caractère empirique qui est son « signe sensible » ou son « schème ». Une action donnée, « par exemple un meusonge pernicieux », pourra être considérée sans contradiction selon les deux points de vue : selon le caractère empirique, comme la conséquence d'un enchaînement nécessaire de causes déterminantes et en même temps, du point de vue du caractère intelligible, comme une décision libre, imputable à son auteur, qui sera jugé « entièrement coupable à l'instant où il ment ». Le point de vue du déterminisme (ou, comme dit Kant, de l'« anthropologie ») et celui du juge ou du moraliste s'accorderaient ici tout en s'opposant fondamentalement, autoriseraient l'imputation pénale sans déroger aux conditions de la science. Doctrine obscure et controversée, qui soulève plus de problèmes qu'elle ne permet d'en résoudre. Sans même s'interroger sur cette exigence juridique d'imputation (« métaphysique de bourreau » dira Nietzsche, qui cherche un coupable à qui imputer la faute), on comprend mal comment une causalité intemporelle, immuable, mystérieux décret de prédestination, peut manifester notre liberté et, qui plus est, une liberté transcendante comme puissance de *commencer* de l'absolument-nouveau. Difficulté accrue lorsque la deuxième *Critique* puis la *Religion* feront intervenir la notion encore plus obscure d'un « choix » – forcément intemporel... – du caractère intelligible. Il faut pourtant s'y résoudre : la liberté est la clef de voûte du système, sa possibilité se fonde dans la solution de la troisième antinomie, dans son clivage de la causalité et sa doctrine des deux caractères.

1. CRP, p. 1171-1186 (TP, p. 397-408). Complètement absente des *Fondements*, et presque complètement de la deuxième *Critique*, cette théorie réapparaît en 1792 dans l'*Essai sur le mal radical*, centrée sur la notion d'un « choix du caractère intelligible ».

« Solution » qui ressemble à s'y méprendre à une pétition de principe. La synthèse de l'hétérogène censée lever l'antinomie présuppose en effet le caractère *déjà* synthétique de la catégorie de causalité, sa capacité à supporter l'hétérogénéité radicale de la condition et du conditionné, à s'appliquer indifféremment à un objet en général, qu'il soit phénomène ou chose-en-soi. Dans la manière même de poser le problème, en termes de conflit entre la causalité naturelle et une « causalité libre », on tient déjà pour acquis ce qu'il fallait démontrer, à savoir la possibilité pour la catégorie de causalité de garder un sens univoque dans deux domaines hétérogènes : on admet par avance et sans examen la validité du double usage de la causalité, en le présentant après coup comme la clef de l'énigme. C'est pourtant une thèse fondamentale de la *Critique de la raison pure* que les catégories de l'entendement n'ont qu'un usage empirique dans leur application aux phénomènes, « et jamais un usage transcendantal » qui les rapporterait « aux choses en général et en soi »¹ ; que seule leur relation à l'intuition empirique par la médiation du schématisme de l'imagination leur confère une valeur objective et un sens. Sans ce rapport à l'intuition, catégories et concepts n'ont « pas de sens (*keinen Sinn*) (...) ». Ils ne signifieraient absolument rien, si nous ne pouvions toujours en montrer la signification (*Bedeutung*) dans les phénomènes². Il paraît établi que le sens d'un concept est indissociable de son usage, que les catégories ne signifient rien par elles-mêmes et ne sauraient donc se « rapporter aux choses en général ». Or, quelques pages plus loin, Kant semble brusquement se contredire en affirmant que « les catégories pures (...) ont simplement un sens transcendantal, mais n'ont pas d'usage transcendantal »³ : leur pas-de-sens ne devrait pas être entendu comme le non-sens du *nihil negativum* mais, en jouant subtilement sur l'équivocité du Rien, seulement comme un sens *non rempli* par l'intuition (*ens rationis*). En cette volte-face où Kant, juste après les avoir identifiées, dissocie soudain le sens des catégories de leur usage, on a pu repérer la trace d'une

1. CRP, p. 972 (TP, p. 218). « Même les concepts de réalité, de substance, de causalité, jusqu'à celui de la nécessité dans l'existence, perdent toute signification et ne sont plus que des titres vides pour des concepts sans aucun contenu, quand je me hasarde à sortir avec eux du champ des choses sensibles » (CRP, p. 1273 (TP, p. 473)), nous soulignons.

2. CRP, 1, p. 972-973 (TP, p. 218).

3. CRP, p. 978 (TP, p. 223).

équivoque ontologique de la pensée kantienne, oscillant entre une perspective classique qui privilégie l'entendement en l'opposant à une sensibilité « aveugle », et une pensée neuve où les concepts, privés de sens par eux-mêmes, se fonderaient dans la phénoménalité du Sensible¹. Or, le projet de constituer la philosophie pratique réclame que l'on tranche dans l'équivoque, que l'on prenne parti pour son versant métaphysique. Il y va de la possibilité de penser un usage légitime (pratique) de la raison pure et plus précisément de justifier l'application de la catégorie de causalité au supra-sensible, sans quoi la troisième antinomie resterait sans solution.

Qui s'est enfoncé dans l'inextricable maquis de la *Critique de la raison pure*, confronté à son opacité, ses ambiguïtés, ses glissements de sens, ne peut qu'être surpris par l'assurance avec laquelle la deuxième *Critique* affirme sereinement non seulement que les concepts purs possèdent une signification intrinsèque indépendamment de tout rapport à l'intuition sensible², mais aussi que, lorsqu'« ils sont rapportés à des objets en général (sensibles et non sensibles) (...) la réalité objective du concept subsiste toujours »³, qu'ils sont donc susceptibles d'un usage transcendantal, cela même que la première *Critique* déclarait impossible. L'intention de Kant dans ce passage est de justifier le « droit de la raison pure dans son usage pratique à une extension qui ne lui est pas possible dans l'usage spéculatif ». Mais rien n'autorise une telle extension, sinon par un coup de force où la deuxième *Critique* transgresse les règles établies par la première. En tout cas, on voit mal ce qui permet à Kant d'affirmer que « dans une perspective moralement pratique, qui n'est donc pas sensible, la catégorie pure (de causalité) est mise à l'usage sans un schème qui lui soit soumis »⁴ : car il nous a lui-même appris que toute catégorie se fonde dans un schème, dans une détermination transcendantale de temps qui lui donne sens, et que le schème de la causalité consiste dans la succession temporelle du divers selon une règle. Faire abstraction de la temporalité où se déploie cette succession serait réduire la causalité à une simple forme logique, celle du jugement

1. G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, 1972, p. 127-137.

2. Cf. CRP, 2, p. 676 et 688 (Vrin, p. 69 et 79).

3. CRP, p. 673 (Vrin, p. 67).

4. *Doctrine du droit*, § 28 (note), 3, p. 540 (Vrin, p. 160).

hypothétique (si A, alors B). Mais alors « l'on ne pourrait distinguer l'un de l'autre la cause et l'effet »¹ et toute détermination causale disparaîtrait.

Hors du temps, point de causalité : tel est l'enseignement de la première *Critique*, ou plutôt de son *Analytique*. Leçon contredite dans le même livre, puisque la *Dialectique* introduit la notion d'une causalité supra-sensible, causalité du caractère intelligible « où il n'y a ni avant ni après », c'est-à-dire, du point de vue de l'*Analytique*, ni cause ni effet déterminables. La « solution » si élégante de la troisième antinomie repose ainsi sur une notion inconsistante d'un strict point de vue kantien. La deuxième *Critique* se contentera d'entériner le coup de force en appliquant cette notion équivoque au *factum* de la Loi pour en déduire la réalité objective pratique de la liberté. Et tout porte à croire que ce glissement équivoque est déjà motivé par le projet de « sauver la liberté », de préserver la possibilité d'une philosophie pratique fondée sur une Loi de liberté. Certes, la difficulté disparaîtrait si l'on cessait d'attribuer à la liberté pratique une réalité objective pour la considérer seulement comme un postulat et la Loi comme une simple Idée : si, à la suite de Cohen, nous acceptions d'édifier la philosophie pratique non plus sur la « liberté du noumène », sur la pseudo-réalité inconsistante d'une Cause supra-sensible, mais sur le « noumène de la liberté », sur la liberté conçue comme Idée régulatrice, postulée comme une condition du devoir ; si nous arrêtons de chercher la Loi dans un équivoque *factum* de la raison, pour la reconnaître comme une « Loi finale », un simple *idéal* pratique². Solution néo-kantienne tout à fait cohérente – et parfaitement incompatible avec la perspective de la deuxième *Critique*, laquelle ne cesse d'affirmer que « le principe fondamental de la moralité n'est pas un postulat »³, que la Loi s'impose comme un fait « confirmé

1. Cf. CRP, p. 975 (TP, p. 220). Sur tout ceci, il faut se référer à la belle étude de J. Rivelaygues, *De quelques difficultés concernant la troisième antinomie*, in *La passion de la raison*, PUF, 1982, p. 323-340.

2. C'est la position défendue par H. Cohen dans *Kants Begründung der Ethik* (1877), ouvrage remarquable sur lequel nous reviendrons.

3. CRP, p. 769 (Vrin, p. 145). Signalons une étude où, en insistant sur la « réalité objective pratique » du *factum*, E. Adickes critique l'orientation néo-kantienne consistant à réduire la liberté, la personnalité, le règne des fins à de « simples Idées », des « fictions heuristiques sans valeur de réalité » (cf. *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Frommans, 1927, p. 168-175 et *passim*).

par l'expérience » et que la liberté « prouve sa réalité » par ce fait. La seule chance qui nous reste de « sauver » la liberté serait, à la suite de Heidegger, de l'affranchir de la causalité, ce qui éliminerait les apories de la causalité supra-sensible. Ce n'est pourtant qu'une demi-mesure, qui ne touche pas au cœur de l'énigme, au nœud paradoxal de la liberté et de la temporalité. Tant que l'on maintient un clivage entre la temporalité comme forme de la sensibilité et une liberté supra-sensible, donc intemporelle, on s'interdit de penser la temporalité de la liberté, alors même que l'Idée de liberté transcendante qui la fonde et la plupart des commandements qui en dérivent se définissent justement en termes temporels : quoi de plus absurde qu'une « puissance de commencer » dans un monde où il n'y a « ni avant, ni après » ? que le commandement de progresser sans cesse vers le Bien, que la notion même d'un « nouveau choix » du caractère intelligible, là où tout progrès, tout changement sont exclus ? A moins de transgresser l'interdit, d'admettre une *temporalité pratique originale*, distincte du temps des phénomènes (seul reconnu par la *Critique*) et un schématisme temporalisant distinct du schématisme catégorial de l'*Analytique* et capable de donner sens aux concepts pratiques. Il faudrait alors penser la raison pratique comme raison pure temporelle, c'est-à-dire sensible et finie, penser la Loi elle-même dans son rapport à cette temporalité pratique.

De cela, pour Kant, il ne saurait être question. Ce fut l'audace de l'*Esthétique transcendante* que d'affirmer, en rupture avec les dogmatismes et les empirismes, une *sensibilité pure*, celle des formes *a priori* de l'espace et du temps. Or, ce concept neuf d'une sensibilité non empirique ne se maintient pas lors du passage à la philosophie pratique : celle-ci identifie, très classiquement, le sensible à l'« impur » au sens moral, à une inclinaison « pathologique » pour un objet des sens. En reconduisant l'opposition traditionnelle entre la pureté de la raison et l'impureté du sensible, elle ne laisse plus aucune place à une temporalité pratique pure. Kant ne pouvait se résoudre à introduire une temporalité pratique pour un autre motif encore : parce qu'elle semble s'opposer à la possibilité de la liberté. L'existence dans le temps s'insérant dans la connexion continue de la série des phénomènes, chacune de nos actions est déterminée par tout l'enchaînement des causes passées. « Comme le temps passé n'est plus en mon pouvoir (...), au

moment où j'agis, je ne suis jamais libre. »¹ C'est bien pour sauver la liberté et la Loi de liberté, pour les délivrer du poids du passé, que la deuxième *Critique* se voit contrainte de les situer hors du temps : solution de détresse qui asservit la liberté à une nécessité plus implacable que le mécanisme de la nature, à la causalité immuable du caractère intelligible. Il aura manqué à Kant de distinguer plus rigoureusement l'existence *dans* le temps, prise dans la connexion intra-temporelle des phénomènes, et la temporalité *comme telle*. Et surtout d'aborder cette temporalité originaire non plus seulement à partir du passé, compris lui-même inauthentiquement comme chaîne causale de la nécessité, mais depuis cet horizon du temps qui reste « en mon pouvoir », depuis l'ouverture de l'avenir qui s'offre toujours à nouveau à une décision libre, dont l'effraction toujours possible reflue sur mon passé et le transfigure en liberté. Cela même – le temps de la liberté, la liberté comme temporalité pratique – que Kant allait finalement entrevoir en thématissant dans l'*Essai sur le mal radical* l'exigence d'un nouveau choix du caractère intelligible.

Pour n'avoir pas su faire place à une temporalité pratique, la Critique se réinstalle dans une opposition rigide entre sensible et supra-sensible, entre le domaine de la nature soumis au temps et celui de la liberté. Faute d'un troisième terme, d'un élément originaire commun aux deux domaines, toutes les tentatives de passage de l'un à l'autre vont tourner court. En l'absence d'un schématisme pratique (et une schématisation n'est possible que sous l'horizon du temps), l'usage pratique des catégories demeure illégitime et il semble impossible de donner une signification objective aux concepts pratiques purs. A la limite, il n'y aurait aucun sens à énoncer de tels concepts, qui ne seraient que des « titres vides », *flatus vocis*, couvrant la nullité de l'absolument-rien. La possibilité de la philosophie pratique sombrerait dans le non-sens. L'énigme de la Critique, la restauration pratique des Idées de la raison, reposent ainsi sur une opération plus énigmatique encore, sur la reprise pratique des catégories de l'entendement. Mais si nous ne comprenons toujours pas ce qui pourrait fonder la philosophie pratique et légitimer ses concepts, peut-être découvrons-nous mainte-

1. CRP, p. 723 (Vrin, p. 108).

nant comment elle s'est édifiée : *par analogie*. Pour nous forger un concept de ce que nous ne pouvons connaître, « il ne nous reste plus que l'analogie »¹ et sans doute le concept équivoque d'une causalité supra-sensible n'est-il que l'*analogon* de la causalité naturelle, transposée métaphoriquement hors de son champ d'application. Découvrant la terre inconnue de la raison pratique, Kant n'aura pu l'explorer qu'en s'aidant de concepts importés de la connaissance théorique (et en premier lieu de celui de causalité) qui allaient lui servir de base pour la restauration pratique des Idées (et avant tout celle de liberté). Mais rien ne garantit qu'un tel transfert soit légitime : l'analogie implique une *identité de rapport* entre deux déterminations hétérogènes et il n'est pas certain qu'il y ait le moindre rapport entre la causalité phénoménale, la seule concevable, et cette pseudo-causalité nouménale qui n'a de cause que le nom, qui n'est peut-être qu'un « titre vide » pour un pseudo-concept privé de sens. Ce que l'on présentera comme la clef de voûte du système de la raison apparaît ici comme une pièce rapportée, la plus fragile, la plus nulle des Idées.

Rien n'est plus énigmatique en ce sens que ce privilège que la deuxième *Critique*, transgressant tous les acquis de la première, accordera à l'Idée de liberté. Ce qui est censé le justifier est le *factum* de la Loi, servant de « lettre de créance », de principe pour la déduction de la liberté. Deux problèmes se posent alors : on peut se demander si cette lettre n'est pas apocryphe, si la « certitude apodictique » que la *Critique* attribue au *factum* ne pourrait être un tour de l'Apparence, l'*illusion de la Loi*. Et quand bien même la Loi serait authentique, suffit-elle à prouver la réalité de la liberté ? Quel doit être – second problème – le rapport de la Loi comme fait à la liberté comme Idée pour que l'évidence de la première, la certitude irrésistible qu'il y a la Loi, puisse se transmettre à la seconde ? Tout se passe comme si, sur ce point capital, Kant hésitait entre deux positions contradictoires, qu'il considérait le rapport de la liberté et de la Loi tantôt comme une identité analytique et tantôt comme une unité synthétique. « Une volonté libre et une volonté sou-

1. En dépit de notre impuissance à déterminer théoriquement des objets intelligibles, si nous tenons malgré tout à « risquer le pas » hors du monde sensible, « alors il ne nous reste plus que l'analogie, suivant laquelle nous faisons usage des concepts de l'expérience pour nous faire quelque concept des choses intelligibles dont nous n'avons pas en soi la moindre connaissance » (CRP, p. 1192 (TP, p. 412)).

mise à des lois morales sont une seule et même chose¹ : de fait, plusieurs textes tendent à identifier totalement la liberté et la Loi, si « inséparablement liées » qu'elles « ne font qu'un », un « concept unique »². Ce qui se comprend si la liberté se définit comme un mode de causalité : car toute cause implique une règle, une « loi de causalité » (ou *caractère*) « sans quoi elle ne serait nullement cause »³, et la Loi pratique est précisément la « loi » de cette causalité spécifique qu'est la liberté. Autant dire qu'il n'y a pas de liberté sans Loi, pas plus qu'il n'y a de corps sans étendue, proposition analytique qui ne fait qu'explicitier un concept et dont la négation impliquerait contradiction. Une volonté libre sans Loi « serait un pur rien (*ein Unding*) »⁴, impossibilité logique, *nihil negativum*. La Loi éthique fait ainsi apparition dans la philosophie pratique comme un cas particulier du problème de la causalité, pris dans les apories propres au concept de causalité supra-sensible. Renoncer au transfert équivoque de la causalité dans le domaine pratique, délivrer la liberté de l'emprise de la causalité, serait alors la libérer de la Loi – ce qui permettrait de concevoir une liberté mauvaise, réellement opposée à la Loi (*nihil privativum*) – et peut-être aussi libérer la Loi elle-même, cesser de la concevoir comme « loi de causalité », comme une règle inhérente au pseudo-concept de causalité libre, cesser de déterminer son rapport à la liberté comme une identité logico-analytique. Qu'il n'y ait pas de liberté sans Loi, sans une certaine relation à la Loi, y compris dans le mal le plus radical, cette proposition resterait peut-être vraie mais comme jugement synthétique et non plus analytique, et réclamerait donc une déduction a priori. C'est d'ailleurs ainsi, comme l'enjeu d'une *synthèse pratique*, que les textes essentiels de la philosophie pratique caractérisent le rapport de la liberté à la Loi : il faut tenir que l'impératif catégorique est une « proposition synthétique a priori »⁵, que dans le *factum* la conscience de la Loi « s'impose à nous par elle-même, comme proposition synthétique a priori »⁶. Elle serait analytique « si l'on présupposait la liberté de la volonté » mais il faudrait

pour cela une intuition intellectuelle, impossible à un être *fini*. Il y a donc, enracinée dans notre finitude, dans le *factum* de la loi, une *synthèse pratique originaire*, censée fonder l'impératif catégorique et les jugements pratiques comme jugements synthétiques a priori. Nous retrouvons au centre de la philosophie pratique le « problème général de la raison pure », la question transcendante de la possibilité des jugements synthétiques a priori. L'éthique kantienne se présente désormais comme une *éthique transcendante*, qui ne se donne pas pour tâche d'énoncer des « jugements moraux » mais s'efforce de déterminer leurs conditions de possibilité par une déduction de la synthèse pure qui les fonde. Dans cette perspective, la question de l'unité de la raison, de la cohésion du système de la Critique, de l'ajointement et des passages possibles entre ses domaines pourra être posée sur des bases nouvelles.

A condition toutefois de déterminer plus précisément en quoi consiste cette synthèse pratique et quel est son rapport à la synthèse transcendante analysée dans la *Critique de la raison pure*. Or, sur ces questions de fond, Kant se montre étrangement allusif, et la définition même de cette synthèse varie au gré des textes¹. Le seul fil conducteur qui nous reste dans ce labyrinthe est la référence à la Loi. Dans toutes les formulations rencontrées, il y a synthèse de la volonté ou de la liberté avec la Loi ou, à la rigueur, de la volonté avec elle-même sous la Loi. Et peut-être ce que l'on nomme « Loi éthique » ne serait-il que cela, la règle selon laquelle s'opère la synthèse pratique pure, sa forme liante. Mais en quel sens ? Que peut signifier cette notion d'une « Loi éthique » et d'où vient-elle à la philosophie pratique ? Dès sa première apparition vers 1764, la « loi cachée de Rousseau » victorieuse de l'« objection de Manès et d'Alphonse » était comparée à la loi de Newton, ce qui nous met déjà en présence de deux concepts, théorique et pratique, de « loi ». La lecture de l'*Analytique transcendante* le

1. FM, 2, p. 316 (D, p. 180).

2. CRP, 2, p. 658 (Vrin, p. 55).

3. CRP, p. 1172 (TF, p. 398).

4. FM, p. 315 (D, p. 179).

5. FM, p. 283-284 et 325 (D, p. 135 et 194).

6. CRP, p. 645 (Vrin, p. 45).

1. Son premier énoncé explicite se trouve dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : elle y est présentée d'abord comme liaison synthétique de la maxime d'une volonté bonne et de la Loi (cf. FM, p. 283 et 316 (D, p. 135 et 181)), puis comme synthèse d'une « volonté affectée de désirs sensibles » et d'une « volonté pure » (FM, p. 325 (D, p. 194)). Tandis que la *Critique de la raison pratique* la définira comme synthèse de la liberté pratique et de la conscience de la Loi dans le *factum*. Ainsi fait-elle le lien tantôt entre une volonté déterminée et la Loi, tantôt entre deux déterminations de la volonté et tantôt entre le concept de liberté pratique et le fait de la Loi.

confirme : le concept kantien de « loi » n'appartient pas de manière originare et exclusive au domaine pratique, mais concerne tout autant la connaissance théorique de la nature ; d'ailleurs, le concept même de *nature* l'inclut analytiquement dans sa définition, puisqu'il désigne « l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles »¹. Selon l'*Analytique*, le concept d'une « loi naturelle » se définit par trois traits essentiels. 1 / Elle est d'abord une règle *objective*, c'est-à-dire un mode de liaison universel et nécessaire entre les phénomènes². Il existe certes une infinité de lois empiriques particulières, mais seulement comme déterminations dérivées, subordonnées aux lois universelles de l'entendement. 2 / La forme logique de l'*universalité*, détermination « quantitative » de ce qui vaut en tous les cas, appartient donc comme un deuxième trait fondamental au concept théorique de loi. 3 / Enfin, et justement parce qu'elles sont « objectives », « appartenant nécessairement à la connaissance de l'objet », les lois de la nature trouvent leur source *dans le sujet* : dans l'entendement comme « pouvoir des règles » en tant qu'il donne une législation (*Gesetzgebung*) pour la nature, et plus précisément dans l'unité originare de l'aperception, principe transcendantal de l'affinité de tous les phénomènes « universellement liés suivant des lois nécessaires ».

Dans le domaine théorique, l'entendement donne ses lois à la nature en vue de la connaissance. Dans le domaine pratique, c'est la raison pure qui donne une loi à la volonté en vue de l'action, la Loi de liberté. Se pourrait-il que ces deux concepts de loi partagent les mêmes caractères essentiels ? Dès les premières lignes de l'*Analytique de la raison pratique*, la Loi pratique est définie 1 / comme un principe *objectif*, et 2 / comme un principe *universel*, valable « pour la volonté de tout être raisonnable ». Car il va de soi pour Kant que l'objectivité pratique obéit aux mêmes critères d'universalité et de nécessité que l'objectivité théorique. Ce caractère d'universalité se manifeste dans la formulation initiale de l'impératif catégorique, dans l'injonction de conformer la maxime de l'action à la « pure forme de loi », *c'est-à-dire* à « l'universalité d'une loi en général »³. 3 / Enfin, à l'instar des lois de

1. *Prolegomènes*, § 14 et 17, et *FM*, p. 285 (D, p. 137).

2. *CRP*, p. 1416 et 1425-1426 (TP, p. 127-128 et 141-143).

3. *FM*, p. 284 (D, p. 136).

nature, cette Loi pratique objective paraît avoir sa source dans le Sujet, en tant que « l'homme est le *sujet de la Loi éthique* »¹, qu'en lui obéissant il « n'est soumis qu'à sa propre législation », ce qui définit l'*autonomie* de la volonté, formule suprême de l'impératif catégorique. Loi objective, universelle, loi du Sujet : ces trois traits fondamentaux semblent communs au concept théorique et au concept pratique de loi, comme s'ils n'étaient que deux variantes d'un concept identique. Considérée selon la « forme de la conformité à la loi en général », il va de soi que « des lois comme telles sont sous ce rapport identiques, quelle que soit la source d'où elles tirent leurs principes de détermination »², cette identité formelle permettant justement à la loi naturelle de servir de « type » à la Loi éthique. Dans ces conditions, tout porte à croire que les différences que l'on pourrait constater entre lois naturelles et Loi de liberté sont inessentiels, ne proviennent pas de leur concept, mais uniquement de leur domaine d'application ; que seule la limitation de notre pouvoir de connaître nous empêche de saisir leur identité d'essence. C'est du moins ce que suggère le très téméraire et très spéculatif § 76 de la troisième *Critique* : du point de vue d'un Entendement infini, jouissant d'une intuition intellectuelle – celui de l'Absolu schellingien ou hégélien – toute distinction entre les deux législations s'évanouirait, « il n'y aurait pas de différence entre devoir (*Sollen*) et faire, entre une loi pratique définissant ce qui est possible par nous et une loi théorique définissant ce qui est réel pour nous »³.

La conclusion s'impose : pour Kant, *il n'y a pas de « Loi éthique »* en tant que telle. Elle n'est qu'un cas particulier du concept de « loi en général », dégagé à partir de l'analyse transcendantale des lois naturelles et appliqué par la suite au domaine pratique⁴. Il en va de la « loi » comme de la « causalité » : là aussi, pour déterminer ce dont aucune connaissance théorique n'est possible, il ne nous reste que l'analogie. C'est seulement en transférant analogiquement le concept théorique de

1. *CRP*, p. 768 (Vrin, p. 145).

2. *CRP*, p. 693 (Vrin, p. 83).

3. *CJ*, § 76, 2, p. 1201 (Vrin, p. 218).

4. Cette dérivation de la « loi pratique » à partir du concept de « loi en général » apparaît encore plus clairement dans la *Vorlesung über Ethik* (rédigée vers 1775-1780) : « On appelle loi toute formule qui exprime la nécessité d'une action (...). C'est pourquoi toute loi est soit physique, soit pratique. Les lois pratiques expriment la nécessité des actions libres » (*Vorlesung* (éd. Menzer), Pan Verlag R. Heise, 1924, p. 42-43).

loi dans le domaine pratique que l'on peut constituer le concept d'une « loi de liberté » et ce nouveau concept n'est jamais vraiment démarqué du concept théorique, jamais pensé « originairement et à partir de lui-même », à partir du *factum* où il se révèle : ainsi, le domaine de la liberté reçoit sa loi du domaine de la nature, se soumet à la législation de l'entendement. La dérivation analogique de la loi rencontre ici les mêmes apories que celle de la causalité. Dans les deux cas, on prétend opérer la reprise « selon l'analogie » d'un concept théorique, avec le risque qu'il ne puisse s'appliquer au domaine pratique, sinon par simple homonymie comme un « titre vide » dépourvu de sens et que le transfert n'aboutisse qu'à une notion équivoque, amphibologique – « causalité/libre » ou « loi/de liberté » – impliquant la confusion de deux législations hétérogènes. Ce qui vaudrait peut-être pour un Entendement divin surplombant l'abîme entre le sensible et le supra-sensible n'a plus aucun sens pour une pensée finie, pour qui la notion d'une « loi en général » s'appliquant indifféremment à tous les domaines est aussi inconsistante que celle d'une « cause en général ». Dans les deux cas, on a affaire à un mode de l'Apparence, à l'usage transcendantal d'un concept d'entendement rapporté « aux choses en général et en soi ».

L'étrange privilège de la Loi ne s'arrête pas là. S'agissant de la liberté, dont la réalité n'est déduite qu'indirectement, on ne prétend à aucune connaissance déterminée de son pouvoir « insondable ». Quand il s'agit de la Loi, ces réserves ne sont plus de mise : si « claire » est l'évidence de la Loi qu'elle permet de déterminer objectivement des concepts pratiques purs et d'établir un critère objectif de jugement ; qu'elle donne accès à une sorte de connaissance que Kant n'hésite pas à appeler une *connaissance pratique*. On se demandera ce qui autorise cette extension « pour l'usage pratique » de notre pouvoir de connaître et de juger. Les concepts de la raison pure pratique sont ceux de *bien* et de *mal* : comment parvient-on à les déterminer à partir de la Loi ? L'impératif catégorique prescrit de conformer la maxime de l'action à la *forme* de la Loi, c'est-à-dire (ces termes semblent équivalents) à « l'universalité d'une loi en général ». On jugera éthiquement mauvaise la décision d'adopter une maxime non universalisable, contraire à la forme logique de l'universalité, et tout le mal consiste alors dans l'affirmation de la *particularité*. Ou, plus exactement, dans la double affirmation simultanée, logiquement contradictoire, de l'universalité de

la Loi et de la particularité de la maxime contraire. Notre volonté est mauvaise lorsque « nous voulons qu'un certain principe soit nécessaire objectivement comme loi universelle et que néanmoins il n'ait pas une valeur universelle subjectivement et qu'il souffre des exceptions »¹. Le mal se réduit finalement à une contradiction logique, ce qui le rend rigoureusement impensable, logiquement impossible (*nihil negativum*). Le même texte des *Fondements*, aussitôt après avoir défini ainsi le mal, semble pourtant reconnaître l'insuffisance de ce critère purement logique et introduit une détermination très différente, l'instance d'un *nihil privativum* : entre une volonté pure et une volonté affectée par les inclinations sensibles, « il n'y a réellement pas de contradiction (*Widerspruch*), mais bien une résistance (*Widerstand*) de l'inclination aux prescriptions de la raison (*antagonismus*) ». Mais cette détermination, qui paraît renouer un instant avec l'onto-logique de l'opposition réelle, ne parvient pas à s'imposer. Sans doute était-ce impossible dans une problématique où la Loi elle-même est définie à partir de la forme logique de l'universalité ; où l'impératif catégorique ne prescrit à la volonté que de conformer ses maximes à cette forme d'universalité ; où la formulation de cet impératif selon le type d'une loi de nature présente comme unique critère l'exigence logique de non-contradiction. Suivant ce critère, on proscrira toute action dont la maxime « ne peut même pas être conçue sans contradiction comme une loi universelle de nature » – et telle est la règle fondamentale du jugement pratique, notre seul critère objectif du bien et du mal. L'objectivité pratique se fonde ainsi sur la connexion de la forme d'universalité et du principe de non-contradiction, ce qui n'a rien de surprenant puisque l'universalité se définit précisément comme une détermination logique du jugement (de la classe des jugements de quantité), qu'elle relève par conséquent de la logique générale dont le principe de non-contradiction est la condition suprême.

La question de savoir ce qui assure l'extension pratique de la connaissance et fonde l'objectivité du jugement pratique semble avoir trouvé sa réponse : c'est le critère logique de non-contradiction. Réponse paradoxale du point de vue de la première *Critique*, car il ne

1. *FM*, p. 289 (D, p. 143).

s'agit que du principe suprême des jugements *analytiques*, d'une condition nécessaire mais seulement *négative* de la vérité, « totalement indifférente aux objets »¹, inapte à délivrer la moindre connaissance, fût-ce « pour l'usage pratique ». De même, l'universalité logique reste « indéterminée par rapport à tout objet », incapable d'établir « le moindre concept d'un objet »² : elle n'est jamais qu'une « pierre de touche négative », permettant seulement d'écarter les maximes non universalisables, mais impuissante à donner une règle positive d'action ou à nous aider à choisir entre deux maximes contraires également universalisables. S'il est vrai que la possibilité des jugements pratiques suppose une synthèse a priori, celle-ci requiert un autre principe que celui de non-contradiction, un autre rapport à la Loi que la seule conformité à la forme logique de l'universalité : c'est ainsi seulement qu'une objectivité pratique *pure*, exempte de toute contamination théorique, pourrait être enfin fondée et donner une règle authentique au jugement éthique. La première *Critique* avait montré en effet que tout emploi de la logique générale (formelle) « comme un *organon* qui sert à produire réellement — du moins on s'en fait l'illusion — des assertions objectives » nous égare dans l'Apparence, ne consiste plus qu'en « jongleries métaphysiques », que les questions qu'on prétend résoudre de cette manière sont aussi absurdes que « le spectacle ridicule de deux hommes (...) dont l'un trait le bouc pendant que l'autre présente le tamis »³. Ce qui justifie l'ironie de Hegel : en prétendant dans sa philosophie pratique énoncer des « assertions objectives » — déterminer objectivement des concepts, déduire la réalité objective des Idées — à l'aide de ce seul critère formel, Kant se serait mis à son tour à présenter le tamis au bouc⁴... A l'usage transcendantal d'un concept d'entendement, s'ajoute cette autre « jonglerie », l'usage « organique » d'une fonction logique, et elles procèdent toutes les deux d'un même paralogisme fondamental, consistant à réintroduire, à réhabiliter « pour l'usage pratique » ce que la critique de la raison théorique avait frappé de nullité. C'est sur la base de ce paralogisme, sur les transferts équivoques et les extensions illégitimes qu'il couvre que s'édifie la philosophie pratique.

1. CRP, p. 893-895 (TP, p. 157-159).

2. Cf. *Prolégomènes*, § 39, 2, p. 102 (Vrin, p. 101).

3. CRP, p. 817-820 (TP, p. 80-82).

4. Hegel, *Le Droit naturel* (1801), Gallimard, 1972, p. 91.

On pourrait croire, à première vue, que Kant ait renoncé au « primat de la raison pratique », qu'il présentait pourtant comme une orientation fondamentale, pour restaurer l'antique domination de la *théoria* sur la *praxis*. C'est en effet la philosophie théorique qui impose partout sa problématique à la philosophie pratique ; c'est la raison pure spéculative qui désigne à la raison pratique la « place laissée vide » des Idées métaphysiques qu'il lui faudra réinvestir et donne leur contenu aux postulats qui pourvoiront à ce « besoin de la raison ». C'est de l'entendement que provient son principal concept : c'est de l'ontologie des sciences de la nature qu'elle reçoit sa « loi », comme c'est de la logique formelle que l'objectivité pratique reçoit ses critères. Finalement, la philosophie pratique aurait conservé dans les *Fondements* et la deuxième *Critique* la place subalterne qu'elle occupait dans le *Canon* de la *Critique de la raison pure*, celle d'un simple appendice, d'un complément à la raison théorique destiné à la seconder dans la poursuite de ses fins ultimes. Il serait évidemment possible d'invoquer l'ordre de la découverte : le primat apparent du théorique n'aurait été qu'une priorité chronologique. Abordant sans bagages aux rives de la raison pratique, Kant se serait vu contraint d'importer l'appareil conceptuel de la philosophie théorique, d'utiliser le déjà-connu pour avancer dans l'inconnu. L'argument ne peut nous satisfaire, surtout si nous admettons l'hypothèse d'une expérience éthique originaire, d'un premier décèlement de la Loi dans son rapport au mal : car il reste alors à comprendre pourquoi la question de la possibilité de la connaissance aura pu l'évincer et la première *Critique* « doubler », si l'on peut dire, la seconde et lui imposer son cadre conceptuel. C'est sans doute que le passage à l'éthique est ce qu'il y a de plus difficile, que, pour faire le pas vers le supra-sensible, il ne reste que l'analogie, le transfert analogique de concepts théoriques. Solution de détresse qui revient à avouer l'échec, l'impossibilité de fonder la philosophie pratique à partir d'elle-même, avec ses concepts spécifiques et sur son domaine. Ce qui est aussi reconnaître l'échec de *tout* le système de la Critique, l'impossibilité d'accomplir ce passage pas devant « décider de son destin ».

Du point de vue de la première *Critique*, la philosophie pratique de Kant n'est pas « kantienne ». Elle ne se fonde en effet que sur une série de coups de force et de confusions amphiboliques, et la question de la

possibilité de la Loi devient toujours plus énigmatique. Mais peut-être cette approche doit-elle être abandonnée : l'éthique restera en mauvaise posture tant que l'on s'obstinera à la jauger à l'aune de la connaissance théorique. Du point de vue de la raison pratique, ce qui présentait l'apparence d'un paralogisme manifeste en fait l'irrésistible évidence de la Loi, qui se communique à tout le domaine pratique en y autorisant ce qu'interdisaient les limites de la raison théorique. On aurait donc tort de croire que Kant aurait renoncé au primat de la raison pratique : c'est au contraire l'affirmation systématique de ce primat qui, en levant toutes les limitations de la première *Critique*, en légitimant l'usage transcendantal des catégories ou l'usage organique de la logique, se trouve paradoxalement responsable de l'invasion du champ pratique par des déterminations théoriques et logiques. S'il était possible de reconstruire la philosophie pratique kantienne, cela exigerait de réaffirmer plus fortement encore ce primat de la raison pratique, ce privilège de la *vérité éthique*, afin de préserver le domaine pratique de tout transfert amphibolique. Mais que pourrait être le concept originaire d'une Loi pratique *pure*, dégagée de tout dérivation analogique, d'une Loi dont la forme ne se réduirait plus à la fonction logique d'universalité ? Que commanderait l'impératif d'une telle Loi et y aurait-il encore un sens à la désigner comme une « loi » ? C'est en tout cas du *factum* de la Loi qu'il nous faut partir, en cessant de le considérer dans la perspective de la première *Critique*. C'est l'énigmatique révélation de la Loi qu'il faut interroger pour elle-même, dans la possibilité toujours ouverte qu'elle ne soit qu'illusion.

L'illusion de la Loi

(de la possibilité de la synthèse pratique)

« La raison humaine à ce destin singulier dans un genre de ses connaissances d'être accablée de questions qu'elle ne peut éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine. »¹ En exergue à toute l'œuvre critique, la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure* évoque la situation paradoxale de la raison, déchirée entre la finitude originaire de son *pouvoir* de connaître et l'illimitation de son *désir* de connaître, la visée in-finie de sa Question. Mauvais destin, mauvaise posture de la raison, qui l'incite, dans son « usage transcendant », à transgresser constamment ses limites et la précipite dans l'*Apparence transcendantale*. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie occidentale, on n'incrimine plus la pression extérieure des « puissances trompeuses » – du corps, de la sensibilité, de l'imagination – qui viendraient troubler la pureté de la raison, entraver son essor vers les Idées : c'est dans la pureté même de la raison pure que l'illusion la plus radicale trouve son site. Dès lors, il ne suffira plus, pour dissiper l'erreur, d'édicter les règles de la bonne méthode, de réformer notre raison qui, correctement dirigée, retrouverait d'elle-même le chemin de la vérité. Nous devons reconnaître que les égarements de la métaphysique procèdent d'une illusion *interne* et originaire de la raison, illusion inévitable et

1. CRP, 1, p. 725 (TP, p. 5).

peut-être irréductible. Kant souligne en effet que « l'Apparence transcendante ne cesse pas, même après qu'on l'a découverte et que la Critique transcendante en a clairement montré le néant »¹ : que « le plus sage des hommes », s'il peut arriver à « éviter l'erreur (*Irrtum*) », ne parviendra « jamais à se délivrer entièrement de l'Apparence (*Schein*) qui le traque et le trompe sans cesse »². Il faut ainsi repérer, au-delà des « erreurs » passagères de la non-vérité empirique, l'errance d'une non-vérité transcendante. En s'efforçant de la démasquer, de la renvoyer à son néant, la Critique paraît vouée à un combat sans fin contre une illusion sans cesse renaissante — du moins dans sa partie *théorique*, comme critique de la raison pure *spéculative*. En effet, cette Apparence ne concerne pas la raison pure *pratique* qui semble miraculeusement préservée de son emprise, et il ne sera même pas besoin de la soumettre à la question critique puisqu'elle « démontre sa réalité et celle de ses concepts par le fait ».

Que l'Apparence transcendante ne s'arrête pas aux frontières de la raison *spéculative*, qu'une *illusion pratique* soit possible, que la Loi de la raison pratique puisse n'être, comme l'envisagera furtivement une note de la *Critique de la faculté de juger*, qu'une « simple illusion de notre raison »³, Kant se refusera toujours à l'admettre. Le caractère *non problématique* de la philosophie pratique et l'évidence de ses « lois » seront constamment réaffirmés, soit *par excès*, comme la marque d'un privilège insigne, soit *par défaut*, en tant qu'elle ne serait pas digne d'être questionnée. On considère généralement la lettre à Marcus Herz de février 1772, où Kant déclare avoir découvert la « clef de tout le mystère » de la métaphysique « jusqu'ici encore celé », comme l'une des premières approches de la philosophie transcendante⁴. Découverte qui est celle de la *question critique* en son obscurité essentielle : la question de savoir comment une représentation pure de l'entendement peut se rapporter a priori à un objet « sans être d'aucune façon affectée par lui ». Ce qui lui donne son acuité, sa force de question, est la prise en compte de notre finitude, la limitation de

1. CRP, 1, p. 1015 (TP, p. 253).

2. *Ibid.*, 1, p. 1045-1046 (TP, p. 277).

3. CJ, § 91 (note), 2, p. 1282 (Vrin, p. 274).

4. 1, p. 690-697.

notre pouvoir de connaître, sanctionnée par l'écart entre un Entendement divin qui serait capable d'intuition intellectuelle et notre entendement fini, dépendant de l'intuition sensible, pour qui se pose le problème de la conformité de ses concepts avec les phénomènes empiriques. Si notre connaissance était in-finie — c'est-à-dire, précise Kant, « active par rapport à l'objet », créatrice par et *en* elle-même de ses objets, « comme l'on se représente la connaissance divine » — la question de sa conformité avec des phénomènes « extérieurs » donnés dans l'intuition ne se poserait même pas. Du point de vue de l'Absolu, le projet d'une « critique de la raison pure » serait dépourvu de sens. « Mais notre entendement n'est pas par ses représentations la cause de l'objet (à l'exception des fins bonnes en morale), pas plus que l'objet n'est cause des représentations de l'entendement », et la possibilité de l'accord entre l'entendement et l'objet reste une énigme qui requiert une Critique pour être levée. Il y a pourtant un cas où la question ne se pose pas, où le « mystère de la métaphysique » paraît par avance dissipé : celui de l'accomplissement des « fins morales », de ce qui sera défini plus tard comme raison pratique ou volonté, « faculté pour nos représentations d'être causes des objets de ces représentations ». Pour reprendre les termes de la lettre à Herz, notre entendement se retronve, dans ce seul cas, « actif par rapport à l'objet », créateur de ses objets, analogue à un Intellect divin.

Tout se passe comme si le travail de la pensée kantienne, son lent et difficile arrachement à la métaphysique dogmatique, contournait le site de la philosophie pratique, maintenait au sein de la Critique une *réserve* (à tous les sens du terme : cas d'exception et survivance protégée), un vestige de dogmatisme pré-critique, tout en attestant, dans la langue de la métaphysique, de l'énigmatique prévalence de la vérité éthique. La tâche serait alors de désintriquer ce qui se noue dans la thèse du primat de la raison pratique, de tenter de dégager la vérité éthique de la Loi de ce qui relève d'un privilège dogmatique, de la visée d'un Savoir créateur in-fini ; de la délivrer de ce qui, dans la conception kantienne du « pratique », participe encore d'une métaphysique de la praxis comprise comme façonnement et production. Heidegger l'avait aperçu : la découverte kantienne de la finitude se trouve limitée et faussée parce qu'elle est pensée dans l'horizon de la production, comprise comme impuissance ontologique à connaître ce que l'on ne produit pas soi-

même, ce dont on n'est pas le créateur¹. Puisque la raison pratique « crée » dans l'action les objets de ses représentations, que la volonté autonome « se donne » à elle-même sa Loi, elles peuvent sembler capables de dépasser les limites de notre finitude, d'atteindre à une évidence absolue, entièrement soustraite à l'Apparence, d'accéder à un Savoir infini. C'est d'ailleurs le privilège des principes pratiques purs qu'ils valent « pour tous les êtres raisonnables », y compris pour un « Être infini, en tant qu'Intelligence suprême »². La raison pratique paraît ainsi plus « universelle », que la connaissance théorique restreinte aux seuls êtres « raisonnables mais finis ». Certaines *Réflexions* inédites montrent que Kant avait même été tenté, vers 1770-1775, de déterminer les « lois morales » comme *les seules lois vraiment objectives et universelles*³ : à une conception dogmatique ou « mystique » de la raison pratique, prétendument capable d'accéder à un genre supérieur de connaissance, s'ajoute alors une disqualification « sceptique » de la connaissance théorique. Conception pré-critique, dépassée par la suite, mais dont la thèse du primat de la raison pratique portera encore la trace⁴. Ce qui permet de mieux comprendre certains aspects de la philosophie pratique de Kant, son refus persistant d'admettre la possibilité d'une *illusion pratique*, sa difficulté à thématiser la *finitude pratique*, à élucider la possibilité d'une *synthèse pratique a priori*.

Il semble ainsi que la raison pratique tende à s'exempter de la question critique « par excès », en vertu d'une sorte de privilège métaphysique. Il arrive, à l'inverse, qu'elle soit exclue de la philosophie transcendantale « par défaut », en raison de l'impureté de ses principes. C'est

1. Cf. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 14 (1927), Gallimard, 1985, p. 186-187. Il cite la *Réflexion* n° 929 (« Mais les êtres finis ne peuvent pas par eux-mêmes connaître d'autres choses parce qu'ils n'en sont pas les auteurs »). On pourrait également se référer à une thèse similaire des *Fondements* : « L'homme (...) ne peut se connaître lui-même tel qu'il est en soi (...), car il ne se produit pas lui-même » (2, p. 321 (D, p. 189)).

2. CRP, 2, p. 646 (Vrin, p. 45).

3. « Le monde intelligible est celui dont le concept vaut pour tout monde ; par conséquent, il ne contient pas de lois physiques, mais des lois objectives et morales (...). Le monde intelligible de l'entendement est donc le monde moral, et ses lois valent pour tout monde comme des lois objectives de perfection » (*Réfl.* n° 4254 (vers 1770-1775), XVII p. 483).

4. Il est intéressant de constater qu'une conception très voisine réapparaîtra chez Fichte : pour lui, « ce n'est que par ces ordres de la Conscience qu'il y a de la vérité et de la réalité dans mes représentations (...). C'est une vérité absolue (...), le fondement de toute autre vérité et de toute certitude » (*La destination de l'homme* (1799), Aubier-Montaigne, 1942, p. 152).

la position défendue dans la première *Critique*, dans le *Canon de la raison pure*, pour qui le domaine pratique demeure « étranger à la philosophie transcendantale », car celle-ci « n'a affaire qu'à des connaissances pures a priori »¹. Empirique, donc impure, la philosophie pratique le serait à plusieurs titres : d'abord parce que « tous les concepts pratiques se rapportent à des objets de satisfaction ou d'aversion, c'est-à-dire de plaisir et de peine » ; ensuite et surtout parce que les lois pratiques elles-mêmes apparaissent comme des lois de nature. La liberté pratique qui rend possible ces lois est présentée ici comme la faculté de se déterminer par la raison, indépendamment des inclinations sensibles, mais elle n'est qu'une faculté psychologique, connue « par l'expérience », et cette causalité « libre » de la raison appartient encore à la *causalité naturelle*, comme un certain mode de déterminisme coexistant *sur le même plan* avec le déterminisme des impulsions sensibles². Insérée dans l'enchaînement causal des phénomènes, elle relève de ce que l'antithèse de la troisième antinomie dénoncera comme *l'illusion de la liberté*. Que la liberté pratique et ses lois puissent n'être qu'une illusion, le *Canon* l'envisage explicitement : car elle est trop proche de la causalité sensible pour s'en distinguer rigoureusement et il se pourrait que « la raison inême, dans ses actes par lesquels elle prescrit des lois (soit) déterminée à son tour par des influences étrangères et (que) ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles (puisse) être à son tour nature par rapport à des causes efficientes plus élevées et plus éloignées »³. Mirage de la liberté, illusion de ses lois, autant de masques, peut-être, d'une Nécessité cachée. Dans cette perspective quasi spinoziste, on ne peut plus exclure la possibilité d'une illusion *interne* de la raison pratique, même s'il ne s'agit ici que d'une illusion *empirique*, de la confusion psychologique entre deux modes de causalité naturelle. La question de la possibilité d'un jugement synthétique pratique *pur* ne se pose même

1. CRP, 1, p. 1362 (note) (TP, p. 541). On sait que le *Canon*, situé après l'*Analytique* et la *Dialectique* dans le plan de la *Critique*, a cependant été rédigé antérieurement. Sur les rapports entre la problématique du *Canon* et celle de la philosophie pratique proprement dite, cf. M. Guérout, « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », *Revue internationale de philosophie*, 1954, p. 331-351.

2. Cf. p. 1364 (TP, p. 542) : « Nous connaissons donc par expérience (*durch Erfahrung*) la liberté pratique comme une des causes naturelles. »

3. P. 1363 (TP, p. 542).

pas, puisque l'expérience d'une liaison synthétique entre ma volonté et une loi pratique ne permettra jamais d'établir que cette synthèse est pure, indépendante de tout mobile sensible caché. Non seulement la philosophie pratique mérite d'être bannie de la philosophie transcendante, mais on peut se demander si elle a encore sa place, fût-ce comme « canon », dans une critique de la raison pure.

Du *Canon* de 1781 aux *Fondements* de 1785, la rupture est totale : tandis que le problème de la possibilité des jugements synthétiques pratiques vient au premier plan, apparaît un nouveau concept de liberté pratique, définie désormais comme autonomie de la volonté et dégagée des ambiguïtés des conceptions précédentes. Il devient enfin possible d'entreprendre la fondation d'une métaphysique des mœurs entièrement distincte de toute analyse empirique, puis le passage à une « critique de la raison pratique pure ». Cette rupture s'effectue en grande partie contre la thématique du *Canon*, en s'efforçant de lever sa principale aporie, l'hypothèse de mobiles sensibles secrets rendant impures nos actions morales. Hypothèse qui sera prise en compte et même radicalisée, mais pour mieux être écartée, neutralisée à l'aide d'un déplacement décisif. Les *Fondements* déniaient en effet la moindre valeur morale à des actions extérieurement conformes au devoir mais qui obéiraient secrètement à un intérêt empirique, et Kant aggrave encore la difficulté en insistant sur l'impossibilité de connaître nos véritables mobiles : même si nous croyons sincèrement avoir agi par devoir, rien ne nous permet de « conclure avec certitude que ce n'est point en réalité une secrète impulsion de l'amour-propre qui, sous le simple mirage de cette Idée, ait été la vraie cause déterminante de la volonté (...) » ; si l'on en examine de plus près l'objet, on se heurte partout au cher moi qui toujours finit par ressortir¹. Sous les traits du « cher moi », se profile ainsi une puissance trompeuse, capable de se dissimuler sous le masque du devoir, de simuler la Loi. De sorte que « l'on doute que quelque vertu véritable se rencontre réellement dans le monde. Et alors il n'y a rien pour nous préserver de la déchéance complète de nos idées du devoir, pour conserver dans l'âme un respect bien-fondé de la Loi ». Hypothèse d'une illusion interne de la raison pratique, couvrant une immoralité générale, un mal universel, analogue sur le plan pratique à

1. *FM*, 2, p. 407-408 (D, p. 112-113).

l'argument du Malin Génie et qui n'est, comme chez Descartes, qu'un artifice méthodologique, simple étape préalable à l'instauration du nouveau Principe. De même que le doute théorique cartésien, à son point d'extension maximale, s'inversait en certitude dans l'évidence du Cogito, de même ce « doute » pratique s'étend jusqu'à une remise en cause universelle de la moralité des actions, pour laisser place à la certitude apodictique de l'impératif catégorique, à « la claire conviction que, même s'il n'y avait jamais eu d'actions dérivées de ces sources pures, cependant il ne s'agit nullement ici de savoir si ceci ou cela a lieu, mais que la raison commande par elle-même et indépendamment de tous les faits domés ce qui doit avoir lieu »¹. L'hypothèse d'un mal universel, proche de ce Kant nommera plus tard le *mal radical*, n'est donc pas réfutée, pas plus que n'était levée à la fin de la deuxième *Méditation* le doute que faisait peser le Malin Génie sur l'objectivité de nos connaissances : on découvre simplement qu'une telle hypothèse n'affecte en rien la pureté de l'impératif catégorique ; que son ombre menaçante ne s'étend que sur la réalité empirique des actions humaines, alors que l'impératif commande a priori ce qui doit être, qu'il est « impliqué comme devoir avant toute expérience » et resterait fondé comme une obligation inconditionnée même si aucune action conforme à cette obligation n'avait jamais lieu.

La solution apportée à l'aporie du *Canon* consiste donc à changer de terrain, à écarter le problème de l'existence réelle d'actions morales pour n'examiner que les conditions de possibilité d'un jugement pratique pur, données a priori sous la forme d'un impératif catégorique. Par là même, en évacuant toute question portant sur la réalité du devoir, on s'interdit de chercher les conditions de sa réalisation : on accepte de laisser « non résolue la question de savoir si ce qu'on appelle le devoir n'est pas en somme un concept vide »². Dans la *Critique de la raison pure*, le problème se posait différemment puisque l'on pouvait partir d'un fait incontestable, de l'existence effective de la science et des jugements synthétiques a priori qu'elle implique, pour en rechercher les conditions de possibilité. Ce chemin est désormais barré, et l'on se voit contraint d'édifier la philosophie pratique « indépendamment de tous les

1. *FM*, p. 409 (D, p. 144).

2. P. 285 (D, p. 137).

faits donnés ». Dans ce contexte, il ne saurait être question d'établir la possibilité *réelle* des concepts pratiques, mais seulement leur possibilité *logique*, d'exposer la « formule » de l'impératif catégorique sans chercher si elle s'applique dans l'expérience. Peu importe que le devoir ne soit qu'un concept vide, si nous parvenons « tout au moins (à) montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire » – et tel serait l'unique objet des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, du moins dans les deux premières sections. Ce qui confirmerait l'objection de Hegel : en se bornant à prescrire ce qui doit être sans chercher si et comment cela peut être, la « moralité abstraite » kantienne discrédite par avance toute action morale effective, justifie l'hypocrisie et le repli sur soi de la belle âme aux mains pures. Ce serait du moins le cas si les *Fondements* s'en tenaient à la seule exposition logique du concept de devoir. Or, il n'en est rien : Kant se propose en effet à la fin de la deuxième section de dépasser cette démarche « purement analytique », de « prouver maintenant que la moralité n'est pas une chimère », que « l'impératif catégorique est vrai », ce qui exige une déduction a priori montrant « la possibilité d'un usage synthétique de la raison pure pratique »¹. Vient ainsi au premier plan, avec la tâche de fonder la possibilité de la synthèse pratique, la question de la *vérité* de l'impératif, c'est-à-dire de la Loi, de sa *vérité transcendantale* qui précède la *vérité* des jugements pratiques et la rend possible – question jamais thématisée par Kant mais qui commande à toute sa problématique.

La troisième section des *Fondements* est censée effectuer le passage de la possibilité logique du devoir à sa possibilité réelle, de l'exposition analytique des formules de l'impératif catégorique à sa déduction comme jugement synthétique a priori, qui permettrait de l'appliquer à l'expérience en déterminant des devoirs particuliers. Encore faudrait-il que l'on réussisse effectivement à opérer la déduction de l'impératif catégorique, sans quoi le concept de devoir resterait vide et la praxis éthique aveugle. Il faut de toute nécessité montrer que la Loi n'est pas une simple Idée, mais peut devenir un principe déterminant de notre volonté, sinon le devoir et la Loi elle-même ne seraient qu'une « illusion vaine et un concept chimérique »². On découvre là un nouveau

1. P. 314 (D, p. 177).

2. *FM*, 2, p. 261 (D, p. 10).

visage de cette illusion que les *Fondements* avaient tenté de conjurer en se déplaçant sur le terrain du pur jugement. Elle ne sera écartée que si l'on établit la possibilité réelle de l'impératif catégorique et cette déduction devra s'opérer tout à fait a priori, sans égard à l'expérience, sous peine de retomber dans l'autre mode d'illusion pratique, dans l'aporie du *Canon*. Mauvaise posture de l'éthique, obligée de se frayer un chemin entre deux illusions, deux défaillances possibles de la Loi : entre le leurre d'une loi impure et l'inconsistance d'une loi vide.

Tout va se jouer dans la troisième section sur la déduction de l'impératif catégorique en tant que jugement synthétique a priori : sur la possibilité de la synthèse pratique pure qui sous-tend un tel jugement. Or, alors que la déduction de la synthèse théorique occupait dans l'*Analytique transcendantale* une place centrale, celle de la synthèse pratique sera à peine esquissée, et elle ne sera même pas définie de manière univoque. Pour comprendre la possibilité de la synthèse pratique, là encore « il ne nous reste que l'analogie » : c'est par analogie avec la déduction transcendantale de la synthèse théorique que les *Fondements* vont tenter de l'établir. La *Critique de la raison pure* opérait la déduction des catégories à partir des trois modes de la synthèse transcendantale théorique, sans laquelle aucune connaissance n'est possible. De même la 3^e section des *Fondements* entreprend une déduction de l'impératif catégorique à partir de la synthèse pratique pure, qui est elle aussi une synthèse *transcendantale* sans laquelle aucune praxis éthique ne serait possible. Les catégories ne peuvent s'accorder à l'intuition qu'à l'aide du schématisme temporalisant de l'imagination. De même, la synthèse pratique devrait s'accomplir au moyen d'un schématisme pratique, permettant à l'impératif catégorique de « trouver un accès à la volonté », de devenir un mobile pour l'action. On se demande dans quelle mesure cette double tâche – de déduction a priori et de constitution d'un schématisme pratique – aura été menée à bien. La synthèse transcendantale théorique se caractérise par trois traits essentiels : 1 / En premier lieu, le jugement synthétique a priori se distingue d'un jugement analytique en ce qu'il fait « sortir (*hinausgehen*) d'un concept donné » pour le mettre en rapport avec « quelque chose de tout autre (*etwas ganz anderes*) »¹. L'autre du concept est l'intuition pure avec

1. *CRP*, 1, p. 896 (TP, p. 160).

laquelle la catégorie doit pouvoir s'accorder *a priori*, et ce dépassement, cette ouverture à un tout-Autre est ce qui constitue la *transcendance* de la synthèse pure et nous permet de considérer l'éthique kantienne comme une *éthique transcendantale*. « Transcendance » à entendre ici comme un *se-transcender* vers un tout-Autre = X^1 , et non en sa stricte acception kantienne d'un régime « transcendant » (illégitime) de nos facultés. Au sens où nous l'entendons, la transcendance de la synthèse pratique est au contraire *ce qui rend possible* l'« usage immanent » (légitime) de la raison pratique : il s'agit, si l'on peut dire, d'une « transcendance dans l'immanence » ou, mieux, de la transcendance de l'immanence². 2 / A ce dépassement est toutefois nécessaire un « troisième terme » (*ein Drittes*), un milieu (*Medium*) « d'où seulement peut naître la synthèse », et celui-ci ne peut être que la forme *a priori* du sens interne, le temps. C'est justement ce médium, ce rapport aux formes pures de l'intuition qui fait défaut lorsque l'on prétend appliquer les catégories hors du temps à des objets purement intelligibles : aussi leur concept restera-t-il « entièrement vide » ; et c'est encore la même médiation temporelle qui sera la clef du schématisme, puisque le schème est « détermination transcendantale de temps ». 3 / La temporalité originaire, dans l'unité de ses trois horizons, constitue ainsi (comme l'avait bien vu Heidegger) le « milieu », la « racine » de la synthèse transcendantale dans l'unité de ses trois modes. Loin de rassembler après coup des éléments hétérogènes, la synthèse jaillit elle-même d'une source unique et la liaison qu'elle opère ne fait qu'avérer l'unité de ce qui est « essentiellement un ».

Pour qu'il y ait syn-thèse en nn sens transcendantal il faut par conséquent : 1 / que les deux éléments initiaux soient dans un rapport d'altérité radicale, sinon le jugement ne serait plus synthétique mais analytique, tautologique ; 2 / qu'il existe un troisième terme distinct des deux premiers qui puisse assurer leur liaison ; 3 / que ce rapport au tout-Autre, cette transcendance de la synthèse pratique ait pourtant lieu au sein du Même, dans l'immanence ; que les deux éléments et leur

1. C'est-à-dire dans le sens que Heidegger donne à ce terme dans son interprétation de Kant (ce qui ne signifie pas que nous acceptons l'ensemble des analyses heideggériennes).

2. Qu'est-il alors de l'immanence que cette transcendance présuppose ? Question qui restera, pour l'instant, ouverte.

médiateur soient ontologiquement univoques, sinon leur lien ne pourrait se noner. Nous retrouvons là les réquisits fondamentaux de l'opposition-réelle, obstance et co-appartenance des éléments opposés : avec le problème de la déduction des synthèses transcendantales (théorique, pratique ou esthétique), c'est le motif clandestin de la pensée kantienne, le fil rouge de l'Opposition, qui réapparaît au cœur des trois *Critiques*¹. Il s'est toutefois modifié et enrichi, depuis l'*Essai* de 1763, puisque l'*Analytique transcendantale* a introduit l'exigence de rechercher un « troisième terme » comme médiateur de l'opposition. Dans le cas de la synthèse pratique, il semble – à suivre la 3^e section des *Fondements* – que « le concept *positif* de liberté (fournisse) ce troisième terme »². En effet, cette synthèse est censée lier la liberté de la volonté à la Loi. Mais (objection commune) la soumission de la volonté libre à une loi devrait anéantir sa liberté. A moins que cette loi ne soit une loi *de* la liberté, que la liberté elle-même ne soit définie « positivement », c'est-à-dire comme *autonomie* de la volonté, comme « la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ». En se soumettant à une Loi qui est sa propre loi, elle n'obéit qu'à elle-même et ainsi, aurait dit Rousseau, reste aussi libre qu'auparavant : « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose. »³ Le concept d'autonomie semble capable d'assurer la synthèse, pour autant qu'il est déjà par lui-même synthétique, qu'il ajointe la liberté du Soi (*autos*) et son rapport à la Loi (*nomos*), qui pour une volonté finie ne peut être qu'un rapport de soumission. Et il semble également univoque aux deux premiers termes (3^e condition) et même identiques à eux : « En effet la liberté et la législation propre de la volonté sont toutes deux de l'autonomie ; ce sont par suite des concepts réciproques. »⁴ Mais, poursuit Kant, « c'est précisément pour cela qu'on ne peut se servir de l'un pour expliquer l'autre ». Car on se bornerait alors à « ramener des représentations en apparence différentes d'un seul et même objet à un concept unique » ; on ne ferait qu'expliciter « au point de vue logique » le concept d'autonomie en le décomposant en ses deux

1. Ou, si l'on veut, c'est le point où le *nihil privativum* de l'opposition-réelle se noue au *nihil originarium* de la temporalité comme « origine » de la transcendance.

2. *FM*, 2, p. 316 (D, p. 181).

3. *Ibid.* (D, p. 180).

4. *FM*, 2, p. 320 (D, p. 187).

éléments : au concept d'une volonté libre, on ajoute la détermination de *cette même* volonté comme « autonome », à la fois libre et soumise à la Loi, mais il ne s'agit que d'une addition verbale qui ne permet pas de conclure à la possibilité *réelle* de la liberté. Bref, on aurait pris un jugement analytique (logique) pour un jugement synthétique (transcendental), une simple tautologie pour une solution positive.

Il est rare qu'un penseur revienne aussitôt sur sa propre démarche pour la mettre en crise et en ruiner les acquis. C'est ce qui arrive ici lorsque Kant rejette soudain la solution qu'il venait de donner au problème de la synthèse pratique en la dénonçant comme un « cercle vicieux manifeste dont, à ce qu'il semble, il n'y a pas moyen de sortir ». Tout repose sur ce sophisme circulaire que les logiciens appellent un *diallèle* : la définition de l'autonomie sert à « fonder » la liberté qui permet en retour de « fonder » l'autonomie, c'est-à-dire la Loi, et par la seule vertu d'un mot, de la notion magique d'autonomie, la liberté et la Loi se fondent réciproquement. A ceci près que rien n'a été *vraiment* fondé par une authentique déduction, ni la possibilité réelle de la liberté qui demeure une simple hypothèse, ni celle de la Loi qui apparaît elle aussi comme une sorte de postulat, « comme une demande d'adhésion à un principe (...) que nous serions à jamais incapables d'établir comme une proposition démontrable »¹. Et encore moins la possibilité réelle de la synthèse de la liberté et de la Loi, qui fonderait la réalité pratique du devoir et de l'impératif catégorique : que nous puissions « nous considérer comme libres dans l'action et cependant nous tenir pour soumis à certaines lois (...) comment cela est possible, et par conséquent *d'où vient que la Loi éthique oblige*, c'est ce que nous ne pouvons encore voir par là »². Si l'on tourne en rond dans le cercle d'une tautologie sans parvenir à une véritable synthèse, c'est sans doute que fait défaut la condition première d'une synthèse transcendante, l'altérité radicale de ses éléments l'un par rapport à l'autre et par rapport au troisième : ce qui manque est la transcendance même, l'exposition au tout-Autre. Le concept d'autonomie ne peut effectuer une médiation entre l'affirmation de la liberté et la soumission libre à la Loi parce qu'il ne diffère pas de ces deux termes, qu'il leur est identique concep-

1. *FAM*, p. 323-324 (D, p. 192).

2. P. 320 (D, p. 187).

tuellement, si bien que ces deux termes, ainsi enveloppés dans un « concept unique », ne diffèrent pas assez d'eux-mêmes. La seule manière de briser le cercle serait alors d'ouvrir un horizon de transcendance, de marquer la distance entre la volonté et la Loi.

C'est à ce moment et dans ce but que Kant introduit une thématique nouvelle qui n'avait même pas été évoquée précédemment dans les *Fondements*, la démarcation du monde sensible et du monde intelligible. Si l'antique dualisme platonicien, réélaboré à partir de la distinction critique du phénomène et de la chose en soi, surgit ici comme un *deus ex machina*, c'est d'abord afin de desserrer le nœud du diallèle, d'essayer de réintroduire de l'Autre, du « transcendant », au sein de l'identique. Toutes les données du problème paraissent alors modifiées. Je puis dorénavant me considérer selon deux points de vue radicalement distincts : en tant que moi empirique appartenant au monde sensible, je suis soumis à la causalité naturelle et ma volonté reste pathologiquement affectée (hétéronomie). En tant que Sujet nouménal, je suis « spontanéité », « activité pure », je fais partie du monde intelligible où ma pure et bonne volonté n'obéit qu'à la Loi de la raison qu'elle édicte comme sa Loi (autonomie). L'important n'est pas tant la séparation des deux mondes que ma *double appartenance* à ces mondes, qui me permet de me représenter *à la fois* comme moi empirique soumis à la Loi et comme Sujet intelligible législateur de cette Loi. Et c'est toujours *ma* volonté, *la même* volonté que je conçois simultanément comme volonté impure et mauvaise, et comme la « volonté bonne qui (...) constitue la Loi pour la volonté mauvaise (que j'ai) en tant que membre du monde sensible »¹. Je (sujet nouménal) me donne à moi-même (moi empirique) la Loi. Ainsi se trouve fondée la synthèse pratique transcendante, « et ainsi des impératifs catégoriques sont possibles pour cette raison que l'Idée de liberté me fait membre d'un monde intelligible »². Apparemment, les conditions de la synthèse sont cette fois respectées, la distinction des deux mondes suffisant à établir l'altérité des deux termes, la double appartenance d'une même volonté aux deux mondes servant de troisième terme médiateur. Soutenue par

1. P. 326 (D, p. 195).

2. P. 325 (D, p. 194).

une synthèse a priori aussi rigoureuse que la synthèse transcendantale théorique, la philosophie pratique semble enfin solidement établie.

En fait, rien n'est moins sûr. Une synthèse pure requiert en effet deux éléments radicalement distincts et un troisième, différent d'eux, qui assure leur liaison. Dans le cas de la synthèse pratique, le premier terme est la volonté impure, le deuxième la pure volonté autonome, et le « troisième » n'est autre que cette même volonté pure en tant qu'elle donne sa Loi à la première. Autant dire qu'il n'y a pas de troisième terme distinct, au sens où dans le schématisme transcendantal l'imagination temporalisante se distingue tout autant de l'intuition que de l'entendement. Il semble qu'il n'y ait même pas de deuxième terme, puisqu'à ma volonté impure s'ajoute seulement « l'Idée de cette même volonté », de sorte que la volonté, véritable Maître-Jacques, joue à la fois le rôle du premier terme, du deuxième et de la médiation des deux. Ce qui s'ajoute ainsi à la volonté du moi empirique n'est pas une autre faculté ni même un autre mode réel de la même faculté, mais seulement une *Idée* : à entendre en son strict sens kantien, comme *ens rationis*, « concept vide sans objet » impossible à présenter dans une intuition. On s'étonne que l'auteur de la *Critique de la raison pure* ait cru possible de faire reposer la déduction d'une synthèse a priori sur une simple Idée. C'était demander à un concept vide dont la réalité reste indémontrable de fonder une possibilité réelle. Encore faut-il remarquer que cette Idée qui s'ajoute à ma volonté n'est que l'Idée de *cette même volonté*, une nouvelle détermination conceptuelle de la même faculté considérée tour à tour sous deux points de vue différents. Ce qui ressemble à s'y méprendre au « cercle vicieux manifeste » dénoncé tout à l'heure : là encore, on se contente de décomposer un concept, tout à l'heure celui d'autonomie (comme libre/soumission à la Loi) et maintenant celui de volonté (pure/impure), de dissocier logiquement ses prédicats pour les réassocier logiquement, sans jamais sortir du concept, le transcender vers un Dehors. On pourrait dire, pour reprendre les termes mêmes de Kant, que ma volonté impure et l'Idée de ma volonté pure sont toutes deux ma volonté, « des représentations en apparence différentes d'un seul et même objet », ce qui devrait interdire de « se servir de l'une pour expliquer l'autre », de faire passer leur identité analytique pour une liaison synthétique.

La crise précédente n'était pas une simple feinte, dramatisation rhétorique destinée à mettre en valeur la véritable issue : lorsqu'il rejetait la « solution » par l'autonomie comme un cercle vicieux, Kant était en fait aux prises avec une réelle et grave difficulté et il n'est pas certain que ses tentatives ultérieures pour sortir du cercle ne l'enfoncent pas plus profondément dans l'aporie. Rien ne prouve que l'Idée d'un monde intelligible suffise à fonder la transcendance pratique, au sens où l'auto-affection temporelle de l'imagination constitue la transcendance de la synthèse théorique. Car ce « monde intelligible » est à la fois trop proche du monde sensible, pas assez transcendant (au sens transcendantal) pour creuser l'écart requis par la synthèse, et trop éloigné, trop hétérogène ontologiquement, trop « transcendant » (au sens métaphysique) pour permettre une médiation synthétique. Trop proche, puisqu'en dépit des apparences Kant n'est pas Platon, que le « monde intelligible » kantien n'est pas un *autre monde* réellement distinct de celui des phénomènes mais un *autre point de vue* sur ce monde¹, de sorte que la volonté pure n'est pas réellement distincte de la volonté empirique, mais ne fait que redoubler ou répliquer son concept « en Idée » sans rien y apporter de vraiment *autre*. Trop lointain, en revanche, en ce sens que ces deux mondes, s'ils sont identiques *en réalité*, s'opposent totalement *selon leur concept*, n'appartiennent pas au même domaine, ne relèvent pas du même usage de nos facultés : ce qui fait défaut ici est bien la troisième condition de la synthèse, l'exigence d'univocité ontologique ou d'immanence, d'une co-appartenance au sein d'un milieu commun. Bref, ce pseudo-concept de « monde intelligible » ne sert ici à rien, ne permet pas d'accomplir la déduction, de prouver la réalité pratique du devoir².

1. P. 330 (D, p. 202).

2. Sur ces questions, cf. l'analyse de H. J. Paton, qui conclut ainsi à « l'échec » de la déduction de la synthèse pratique dans la 3^e section des *Fondements* : « il ne peut certainement pas être question d'une déduction (...) ; encore moins pouvons-nous déduire par inférence la nécessité de supposer la liberté — au sens positif — de la présupposition que nous sommes membres d'un monde intelligible (...). Avons-nous ici une nouvelle proposition synthétique a priori ? Si c'est le cas, notre difficulté est simplement reportée, et nous devons chercher encore un autre « troisième terme » (...). Et même si nous pouvions le trouver (dans l'Idée de notre appartenance au monde intelligible) (...), ne serions-nous pas obligés de chercher encore un autre « troisième terme » qui puisse rattacher l'être raisonnable à l'Idée d'un monde intelligible ? Il semble que ce processus pourrait se poursuivre indéfiniment » (*The Categorical Imperative*, Hutchinson, 1945, p. 244-245).

Ce qui fait défaut à la synthèse transcendantale pratique est cela même qui servait de troisième terme à la synthèse théorique, la temporalité. Nous rencontrons à nouveau la croix de la philosophie pratique kantienne, la source principale de ses apories, son refus d'envisager une temporalité pratique. Faute de s'être engagé dans cette voie, la démarche des *Fondements* aboutit à une impasse. Incapable de sortir du concept, de l'exposer au tout-Autre d'une transcendance ontologique, on doit faire appel à la « transcendance » ontique d'un « autre monde » : à la différence transcendantale requise par la synthèse se substitue alors la différence métaphysique du sensible et de l'intelligible. En s'efforçant de fonder une « métaphysique des mœurs », au sens critique, les *Fondements* seraient retombés dans la métaphysique dogmatique, mais en lui imprimant un autre accent, une nouvelle marque historique. Considérons plus précisément cette notion kantienne de « monde intelligible », non plus selon l'usage des facultés qu'il implique, mais selon son contenu conceptuel. Il est introduit dans la 3^e section à partir de la démarcation critique des phénomènes et des noumènes. Or, au lieu de s'en tenir au concept négatif de noumène comme concept-limite de l'objet (inconnaissable) d'une intuition intellectuelle (impossible), on va, à travers une série de glissements, lui conférer un sens positif. Initialement, par exemple dans la *Dissertation de 1770* et encore dans l'*Analytique*, « intelligible » qualifie l'objet saisi par l'intelligence pure. Mais un glissement se produit et ce terme désignera de plus en plus l'objet saisi comme intelligence : non plus l'objet d'une connaissance in-finie mais le sujet d'une telle connaissance. On retrouve alors la thématique pré-critique de la lettre à Herz : dans les *Fondements*, la distinction des deux mondes oppose l'horizon de la finitude où nos représentations « nous viennent du dehors », où le moi empirique « ne se connaît pas tel qu'il est en soi » parce qu'« il ne se produit pas lui-même », et un monde où il n'y aurait qu'« activité pure », où « nous produisons (nos représentations) de nous-mêmes », « non point par une affection des sens mais immédiatement »¹. Ce « Moi véritable », cette « spontanéité pure » créatrice des objets de ses représentations ne peut être que *volonté* : deuxième glissement, du *Je pense* au *Je veux*, qui marque l'apport décisif des *Fondements*, l'acte de naissance de la

1. FM, p. 321-322 (D, p. 188-189).

nouvelle métaphysique du Sujet pratique. Tournant repérable à même le texte, qui nous fait passer en quelques lignes du *Cogito* — « c'est là seulement (dans le monde intelligible) en tant qu'Intelligence qu'(...) est le Moi véritable »¹ — au *Volo* — « son véritable Moi, c'est-à-dire sa volonté »².

C'est pourtant l'ambiguïté de ce texte que sa « modernité », la position du Sujet comme volonté, ne s'y fait jour qu'en étant supportée par la notion classique de « monde intelligible », en venant s'inscrire dans une configuration traditionnelle, quasi platonicienne, où l'opposition de l'intelligible et du sensible recoupe celle du pur et de l'impur, du bien et du mal. À la définition criticiste de la « pureté », synonyme d'apriorité, d'indépendance par rapport à l'expérience (qui permettait à la première *Critique* de concevoir une *sensibilité pure*) se superpose en effet sa signification traditionnelle de pureté morale. Traversée par le clivage des deux mondes, la volonté du Sujet se divise en une pure volonté intelligible, qui est bonne, et une volonté « affectée de désirs sensibles », impure et par conséquent mauvaise. Avec cette conséquence que, si le mal provient seulement de la sensibilité, s'il n'y a pas de *mal radical* issu d'une décision libre, ma volonté pure est *absolument* bonne, ne peut vouloir que le Bien. Elle qui « constitue la Loi pour (ma) volonté mauvaise », adhère nécessairement à la Loi qu'elle prescrit : « Si donc j'étais membre uniquement du monde intelligible, mes actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure. »³ Tout le mal provient de ce que j'appartiens aussi au monde sensible, de la présence « sous » la volonté bonne d'une autre volonté impure et hétéronome. Considérée « en tant qu'elle appartient entièrement au monde intelligible », en dehors de son rapport à la volonté impure, la volonté bonne est *par essence* toujours parfaitement autonome, elle *est* autonomie. C'est exactement ainsi que se définit la volonté sainte de l'Être infini, l'autonomie absolue du Souverain dans le règne des fins, et cette in-finitude quasiment divine est l'essence même de notre volonté et notre « véritable Moi ». Troisième et dernier glissement où la dérive métaphysique s'achève en apothéose : d'abord carac-

1. P. 330 (D, p. 200).

2. P. 330 (D, p. 201).

3. P. 324 (D, p. 193).

térisé comme objet d'une connaissance in-finie, l'intelligible est devenu Sujet de cette connaissance, Intelligence ; puis Volonté intelligible, c'est-à-dire pure et bonne ; et enfin Volonté in-finie, absolument bonne. Ces déplacements successifs coïncident avec un dépassement de la finitude, une progressive *absolution* du Sujet autonome qui préfigure la parousie dialectique de l'Esprit Absolu.

Malgré tout, cette instance critique de la finitude ne sera pas levée : ce qui retient les *Fondements* de verser dans une métaphysique du Sujet Absolu – ce qui fait que Kant n'est pas encore Hegel – est le maintien de la limite assignée à notre pouvoir de connaître. La construction spéculative du monde intelligible est aussitôt suivie d'un mouvement de recul, où Kant réaffirme que nous ne saurions rien connaître d'un tel monde ; que « la raison franchirait toutes ses limites (...) si elle entreprenait de *s'expliquer comment* une raison pure peut être pratique (...) *comment la liberté est possible* » ; que par conséquent « la réalité objective (de la liberté) est en soi douteuse », « ne vaut que comme une supposition » ; et enfin, dans les dernières lignes du livre, que « nous ne comprenons sans doute pas la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral »¹. C'est là avouer l'échec de son projet : la limitation des deux premières sections n'a pas été surmontée et l'on n'a pas réussi à passer de la possibilité logique de l'impératif à sa possibilité réelle. Sa déduction reposant sur l'Idée d'un monde intelligible, il était impossible d'établir la réalité objective de l'impératif sans affirmer du même coup celle de ce monde, par un coup de force métaphysique violant les principes de la Critique. A cela, Kant n'aura pu se résoudre et le « monde intelligible » restera une Idée, problématique, incompréhensible, impuissante à fonder la synthèse pratique, à montrer « d'où vient que la Loi éthique nous oblige ». Le principal acquis des *Fondements*, la détermination positive de la liberté comme autonomie, paraît également compromis : faute d'une authentique synthèse, les deux éléments du concept, la liberté de l'*autos* et son rapport au *nomos*, continuent de s'opposer sans médiation. Enfin, la menace de l'illusion pratique n'a pas vraiment été écartée. En situant la liberté pratique dans l'expérience, comme un fait psychologique, le *Canon* ne parvenait pas à garantir la pureté de la Loi. En essayant au contraire de la déduire a priori, « indé-

1. P. 337 (D, p. 209).

pendamment de tous les faits donnés », les *Fondements* n'arrivent pas à établir sa *réalité*. Le Malin Génie kantien n'a pas été déjoué : à la différence du *Cogito* cartésien, le *Volo* comme volonté pure du Sujet demeure une hypothèse dépourvue de toute certitude apodictique et l'on ne saurait prouver qu'il ne se réduit pas à une simple illusion. Dans leur tentative pour échapper à l'impasse du *Canon*, les *Fondements* aboutissent ainsi à une autre impasse. Pour lever l'aporie, il faudrait à la fois (contre l'apriorisme dogmatique des *Fondements*) partir d'un fait, et (contre l'empirisme du *Canon*) ne pas quitter le plan de la raison pure. Il faudrait poser la réalité de la liberté ou de la Loi comme un fait, mais qui ne serait plus un fait empirique : comme un fait de la raison pure. Ce qui, en bonne doctrine kantienne, a autant de sens qu'un cercle carré.

Cette « solution » aberrante, ce monstre conceptuel est pourtant la seule issue qui reste, et c'est dans cette voie que s'engagera la *Critique de la raison pratique*. Après avoir suivi le parcours tortueux des *Fondements*, leurs hésitations, leurs dérives et leurs crises, on ne peut manquer d'être surpris par le changement de ton, manifeste dès les premières lignes, par ce cri de victoire où l'on proclame que la raison pure « est réellement pratique » ; qu'elle « démontre sa réalité et celle de ses concepts par le fait (*durch die Tat*) » ; qu'est ainsi « solidement établie la liberté transcendante », « car cette Idée se révèle (*offenbart sich*) par la Loi morale » ; que toutes les Idées en reçoivent « consistance et réalité objective » et qu'ainsi se trouve résolue l'énigme de la Critique. Des *Fondements* à la deuxième *Critique*, l'approche s'est complètement modifiée : au lieu de chercher comment la réalité objective du devoir pourrait nous être donnée, on constate qu'elle nous est réellement donnée. Au lieu d'une déduction « indépendante de tous les faits », on part désormais de la révélation de la liberté par la Loi et de la Loi elle-même par un fait, qui « n'est pas un fait empirique mais le fait unique de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*) »¹. De ce fait, qui

1. CRp, p. 645 (Vrin, p. 45). Sur le recours au *factum rationis* comme « réponse » (problématique) au caractère « contradictoire et inachevé » des tentatives précédentes de déduction du principe pratique, cf. D. Heinrich, « Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft », in Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Kiepenheuer und Witsch, 1973, p. 223-254.

fonde la certitude inconditionnée du *Volo*, on nous déclare qu'il est « indubitable », et le leurre de l'illusion pratique s'évanouit comme un mauvais rêve ; qu'il « s'impose à nous » comme « proposition synthétique *a priori* qui n'est fondée sur aucune intuition », et la synthèse pratique se trouve soudain fondée ; qu'il « sert de principe à la déduction » de la liberté, qu'il « se confond même avec elle »¹, et l'impossibilité d'opérer cette déduction, le difficile problème du rapport de la liberté et de la Loi, tout cela disparaît comme par miracle. Le titre de la dernière section des *Fondements* annonçait le « passage à une critique de la raison pratique pure ». La préface de la *Critique* pose d'emblée qu'une telle critique serait inutile, que l'usage pratique de la raison pure n'est jamais transcendant « comme il arrive à la raison spéculative »² : qu'il ne saurait y avoir d'illusion de la Loi.

Ce qui bouleverse toutes les données, frappe de nullité ces apories, ces « ratiocinations » qui nous « jetaient dans un abîme de scepticisme »³ est l'évidence irrécusable du *factum*. Entre l'écrit de 1785 et celui de 1788, y aurait-il eu effectivement comme une « révélation » ? A moins que la *révélation* primordiale n'ait déjà eu lieu, qu'elle ne coïncide avec la découverte de la « loi cachée » victorieuse du mal : il aura fallu un délai de vingt-cinq ans pour que l'expérience éthique originaire retrouve une place dans la pensée kantienne... Mais est-ce bien un écho de la « loi de Rousseau », de cette « voix de la Conscience » nous affectant dans le sentiment, qui se laisse entendre dans le *factum* de la raison pratique ? Cette évidence du *factum*, cette facticité de la Loi, Kant la décrit ici comme une *donation* qui ne fait qu'un avec sa *révélation*, un décèlement qui se donne, le *don de la Loi* : car « c'est la Loi éthique dont nous avons immédiatement conscience qui s'offre d'abord à nous »⁴. Avant même de comprendre ce qu'ordonne la Loi, nous avons conscience qu'il y a la Loi, qu'elle nous est donnée. Ce que l'on nomme raison pure pratique n'est rien d'autre que cette offrande, ce découvrément qui « donne à l'homme une loi universelle que nous appelons la Loi éthique »⁵, de sorte que le « fait

1. CRp, p. 658 et 665 (Vrin, p. 55 et 61).

2. P. 609 (Vrin, p. 15).

3. Cf. p. 609 et 644 (Vrin, p. 15 et 44-45).

4. 2, p. 642 (Vrin, p. 43).

5. P. 645 (Vrin, p. 45).

unique » de la raison se confond avec le don de la Loi par la raison, où elle se révèle *ursprünglich gesetzgebend*, originairement donatrice-de-Loi. Comment s'opère cette donation-de-Loi ? « Nous pouvons, répond Kant, devenir conscients des lois pratiques pures (...) si nous prenons garde à la nécessité avec laquelle la raison nous les prescrit. »¹ Pour un existant fini, la donation originaire est une révélation qui est aussi *prescription*, se révèle dans une injonction qui oblige, et le nom de « raison pure pratique » ne désigne que la nécessité inconditionnée de cette libre obligation². En ce sens, la donation de la Loi par la raison est en vérité auto-donation et auto-révélation originaire de la Loi par elle-même. Don de la Loi par la Loi qui s'offre d'abord à nous. Si l'autonomie se définit comme le pouvoir de se donner la Loi, il faut alors admettre que l'autonomie originaire n'est pas celle de la volonté se soumettant librement à la Loi, mais l'autonomie du *Nómos* lui-même, l'auto-donation de la Loi.

C'est en cela, en ce qu'elle se donne originairement, que la révélation éthique se présente comme une donnée première qui se rencontre et oblige, comme un *fait*. Ce qui signifie avant tout que la raison humaine n'est pas l'auteur de la Loi, ne la crée pas librement mais la reçoit passivement, en une passivité originaire qui est la marque de notre finitude pratique. En ce sens, le *factum rationis* serait moins le fait de la raison – ce qu'elle « fait » en (se) faisant Loi – qu'un fait pour la raison, qu'elle ne se donne pas mais qui lui est donné, imposé par la Loi comme s'il lui advenait du Dehors³. La paradoxale facticité de la Loi signifie « qu'elle s'impose à nous par elle-même »⁴ et « se maintient solidement par elle-même »⁵, sans se laisser « déduire subtilement de données antérieures », sans se fonder sur une instance plus originaire, sur un pouvoir de la Raison ou du Sujet, sur une Idée du Bien ou la volonté

1. P. 642 (Vrin, p. 43).

2. On se gardera bien d'hypostasier la « raison pratique », d'en faire la source ou le sujet de la Loi : car « la réalité objective (...) d'une raison pure pratique est donnée (*gegeben*) *a priori* dans la Loi morale, en quelque sorte par un fait » (2, p. 674, Vrin, p. 68) et le don de la Loi par le fait de la raison s'identifie à ce don du *factum* par et « dans » la Loi.

3. « Si cette Loi n'était pas donnée en nous-mêmes, nous ne saurions l'inventer par aucune subtilité de la raison, ni par quelque bavardage l'imposer à l'arbitre » (*Religion*, 3, p. 38, note (Vrin, p. 45)).

4. 2, p. 645 (Vrin, p. 45).

5. 2, p. 665 (Vrin, p. 61).

de Dieu, voire même sur la vérité de l'être. Inutile désormais de se demander « d'où vient que la Loi éthique nous oblige », dès lors que son caractère d'obligation est originaire, appartient à son mode de donation, qu'elle ne se donne à un sujet fini qu'en obligeant. Ainsi, la facticité de la Loi implique qu'elle se révèle par elle-même dans une « conscience immédiate » mais également qu'elle s'impose d'elle-même en « déterminant immédiatement la volonté ». Qu'elle se donne à la fois comme vérité et comme obligation, et que ces deux versants du *factum* coïncident dans l'événement unique de sa donation, dans cette compréhension éthique originaire où accueillir la prescription est déjà la comprendre, où la comprendre est déjà s'y soumettre. Les mots manquaient à Kant pour nommer cette révélation sans intuition d'une vérité non théorique, plus initiale que toute distinction entre théorie et pratique. Il est remarquable qu'il ait tenté malgré tout de la soustraire à la clarté de l'évidence représentative, à l'horizon de lumière de l'*eidōs* et de la *théōria*. De la Loi, il écrit que nous la « connaissons », « sans toutefois l'apercevoir »¹, qu'elle « ne donne pas de vue » mais « un fait absolument inexplicable »², impossible à « éclairer » théoriquement par le concept ou l'intuition : aussi sa révélation nous atteint-elle comme une voix (*Stimme*), un appel (*Aufruf*)³. Cette vocation impérative est le *factum*, la révélation première, précédant toute formulation de l'impératif, toute détermination positive du devoir. Avant de nous représenter ce que la voix nous commande, nous entendons d'abord qu'il y a la voix, nous reconnaissons que c'est la voix de la Loi, que son appel nous est adressé. La facticité de la Loi signifie que son appel « s'impose par lui-même », nous saisit, nous transit, qu'il nous est impossible de ne pas l'entendre. La possibilité de la philosophie pratique, écrit encore Kant, serait « totalement anéantie si la voix de la raison n'était pas à l'égard de la volonté si évidente, si impossible à couvrir, si perceptible (*vernehmlich*) même à l'homme le plus commun »⁴. Ainsi, la conscience de la Loi se présente-t-elle (comme chez Rousseau) comme voix de la Cons-

1. 2, p. 610 (Vrin, p. 16).

2. 2, p. 659 (Vrin, p. 56).

3. Sur cette notion de *Stimme der Vernunft*, cf. CRp, 2, p. 650 (Vrin, p. 49) ainsi que CJ, § 26, 2, p. 1022 (Vrin, p. 93) ; cf. aussi le § 28, qui la désigne comme un « appel » (*Aufruf*), p. 1032 (Vrin, p. 100).

4. CRp, 2, p. 650 (Vrin, p. 49).

science qui appelle l'homme, le rappelle à lui-même du plus profond de sa déchéance : car elle est « incorporée (incarnée : *einverleibt*) en son être. Sa Conscience le suit comme son ombre lorsqu'il pense lui échapper. Il peut bien s'étourdir ou s'endormir par des plaisirs ou des distractions, mais il ne saurait éviter de revenir à lui ou de se réveiller de temps en temps dès lors qu'il en perçoit la voix terrible. Il peut arriver à l'homme de tomber dans la plus extrême abjection où il ne soucie plus de cette voix, mais il ne peut pourtant pas éviter de l'entendre »¹.

Mais cet appel qui le traque et l'obsède, comment être certain que c'est bien la voix de la Loi ? Ne faut-il pas distinguer de cette voix grondeuse, du « tribunal intérieur » qui accuse et condamne, le pur appel de la Loi ? Selon quel critère, quelle « loi » opérer cette distinction ? Comment juger de la provenance ou de l'évidence d'une voix ? Quel est le statut de cette évidence non théorique censée attester de la vérité du *factum* et comment s'assurer qu'elle s'est soustraite à l'Apparence, que la conscience de la Loi dans le *factum* n'est pas illusion ? Pour Kant, de telles questions ne se posent même pas. Dans le *finale*, si célèbre et si mal compris, de la *Critique* sur « le ciel étoilé au-dessus de moi et la Loi morale en moi », il déclare que « ce sont là deux choses que je n'ai pas à rechercher ni à conjecturer hors de mon horizon (de mon cercle-de-vision : *Gesichtskreise*) comme si elles étaient voilées de ténèbres ou situées dans une région transcendante ; je les vois devant moi (*ich sehe sie vor mir*) et les rattache immédiatement à la conscience de mon existence »². Il semble ainsi que la Loi se soit toujours déjà donnée à tout homme dans cette claire évidence d'un savoir sans voile : car « ce principe ne demande ni recherche ni découverte ; il est depuis longtemps dans la raison de tous les hommes et incarné (*einverleibt*) dans leur être »³. C'est la vérité de la Loi qu'elle se montre et se donne par elle-même sans que nous ayons à la démontrer ni à la déduire et, pour Kant, il importe peu que sa donation soit désignée parfois comme l'appel d'une voix et parfois comme une incarnation dans la chair de mon être, ou même comme un voir, la simple vision

1. *Doctrine de la vertu*, § 13, 3, p. 727 (Vrin, p. 113).

2. CRp, 2, p. 802 (Vrin, p. 175).

3. CRp, 2, p. 736 (Vrin, p. 117-118).

de ce qui est là-devant-moi, m'environne et s'offre de toute part à ma vue comme le ciel étoilé.

Un glissement s'opère cependant lorsque cette révélation est déterminée comme donnée *immédiate* à une *conscience*, comme une évidence qui ne peut manquer d'être comprise comme une saisie intuitive, et finalement comme une *connaissance* objective. Sous cette notion d'« immédieté », Kant tend en effet à confondre le caractère *originaire* de la donation-de-Loi, c'est-à-dire l'impossibilité de la dériver d'une autre instance, et le caractère *direct*, sans distance et « sans voile » de sa manifestation : il n'envisage même pas que ce qui se montre de soi-même, le paraître de la Loi dans le *factum*, puisse se retirer, se receler dans son apparition, que le don de la Loi puisse être originaire, et d'autant plus dissimulé ; qu'il soit ce qu'il y a de plus proche, la chair de ma chair, et par cela même le plus lointain, le plus difficile d'accès. Pour lui, ce qui se montre originairement *par soi-même* devrait forcément se montrer tel qu'il est *en soi-même*. Car l'impossibilité de connaître la chose-en-soi, la possibilité de l'illusion et de l'errance, la finitude même, est impuissance à connaître ce qu'on n'a pas créé par soi-même : si le moi fini ne peut « se connaître lui-même tel qu'il est en soi », c'est qu'« il ne se produit pas lui-même »¹. Il est significatif que la révélation de la Loi ne soit pas désignée comme une donation, mais bien comme *factum* : ce que la raison pratique a fait, la Loi qu'elle s'est faite, qu'elle a produite par elle-même. En concevant le paraître de la Loi comme un faire, son se-montrer-de-soi comme production de soi, on risque d'en revenir à la thématique de la lettre à Herz, de se représenter l'auto-donation de la Loi comme auto-production se dévoilant immédiatement dans l'évidence d'un Savoir de soi créateur de soi, libéré de la finitude et de l'Apparence.

Sans doute serait-il possible d'échapper à cette dérive en établissant les conditions de possibilité de la donation de la Loi, en essayant de comprendre comment elle peut s'unir synthétiquement à une volonté finie. Mais cette déduction transcendantale fait ici totalement défaut. A l'aporie des *Fondements*, à l'impossibilité d'opérer la déduction de la synthèse pratique, la *Critique* aura coupé court : en déclarant d'emblée qu'« aucune déduction ne peut démontrer la réalité objective de la Loi

1. Cf. le passage déjà cité des *FM*, 2, p. 321 (D, p. 189).

morale, quelque effort que puisse faire la raison théorique ou spéculative ou même la raison qui s'aide de l'expérience », mais qu'elle « se maintient néanmoins solidement par elle-même »¹. Kant tient à ce point à affirmer son caractère originaire, l'impossibilité de la « déduire », de la dériver d'un autre principe, qu'il se refuse à la déduire en un sens transcendantal, à établir ses conditions de possibilité et de légitimité. Il n'est pas certain cependant qu'un principe originaire, impossible à déduire au premier sens, ne requière pas une déduction au second sens, surtout si ce principe se présente dans une synthèse a priori. Ainsi, la question des *Fondements* reste-t-elle ouverte, celle de la possibilité de la synthèse pratique de la Loi et de la volonté, exprimée par la « proposition synthétique » de l'impératif catégorique. Loin d'y apporter une solution, la *Critique* aggrave encore la difficulté en posant que cette synthèse ne peut se fonder sur aucune déduction : du coup, on ne voit plus de quel droit affirmer la possibilité *réelle* (et non plus seulement logique) de l'impératif catégorique, et il semble bien que l'aporie de la 3^e section des *Fondements* n'ait pas été surmontée.

A la différence de la synthèse transcendantale théorique, la synthèse pratique ne doit s'appuyer « sur aucune intuition, soit pure, soit empirique ». Lui fait ainsi défaut la condition première de toute synthèse transcendantale, le dépassement du concept vers le tout-autre de l'intuition, l'altérité radicale de ses éléments constitutifs, et comme la *Critique* refuse d'admettre une temporalité pratique, cette synthèse manque également du troisième terme médiateur qui lui donnerait son unité. On pourrait supposer (faute d'explications, le lecteur en est réduit aux conjectures...) que dans la conscience de la Loi un élément *tienn*e lieu d'intuition pure et permette ainsi de fonder la transcendance pratique. Ce substitut d'une intuition impossible devrait appartenir à l'horizon de la Loi, sans quoi aucune liaison synthétique ne serait possible, et néanmoins s'en démarquer, se différencier suffisamment de la Loi pour ouvrir l'écart d'une transcendance : il serait ce qui dans la donation de la Loi n'est pas la Loi elle-même. On ne voit guère ce qui pourrait assurer cette fonction. Si ce n'est le *factum*, la facticité même de la Loi, qui ne caractérise pas la Loi *comme telle* mais seulement l'un de ses modes de donation, sa manière de se donner à

1. *CRp*, p. 664-665 (Vrin, p. 60-61).

une raison finie ; qui ne s'identifie donc pas absolument à la Loi, tout en restant le fait de la Loi. La possibilité de la synthèse pratique reposerait alors sur le double caractère d'un « fait/de la raison » où s'allie à la pure rationalité de la Loi la facticité d'une quasi-intuition. Est-il possible cependant de fonder une synthèse sur deux « représentations en apparence différentes d'un concept unique » (ici : les deux déterminations du « fait de la raison ») sans tomber dans un « cercle vicieux » tautologique, semblable au diallèle dénoncé dans les *Fondements* ? Et si l'on pose que la facticité de la Loi est distincte de sa rationalité, qu'elle se donne effectivement dans une sorte d'intuition (bien que Kant affirme le contraire...), on ne voit toujours pas quel troisième terme saurait assurer leur synthèse. En l'absence de toute médiation synthétique, la *Critique* se condamne à osciller entre les deux pôles du *factum*, en penchant tantôt vers la facticité et tantôt vers la rationalité¹. La pensée de Kant hésite ainsi entre deux perspectives contradictoires, soit qu'elle résorbe la facticité de la Loi dans la pureté de la raison, en la posant « indépendamment de tous les faits » – et l'on en revient alors à l'aporie des *Fondements* – soit qu'elle la réduise à une factualité empirique, celle d'une « chose de fait » (*res facti*) – et l'on risque de retomber dans l'aporie du *Canon*².

Il est étrange que Kant, alors qu'il prétendait fonder tout le système de la *Critique* sur un « fait unique », ne se soit jamais interrogé sur le statut de ce fait, qu'il n'ait même pas pris la peine de le définir de manière précise. Lorsqu'il l'évoque pour la première fois, il l'assimile d'abord à la *conscience de la Loi* (« on peut appeler la conscience de cette

1. A la question de savoir « comment est possible la conscience de cette Loi morale », Kant répond que « nous pouvons devenir conscients des lois pratiques pures (...) si nous prenons garde à la nécessité avec laquelle la raison nous les prescrit, en faisant nous-mêmes abstraction de toutes les conditions empiriques qu'elle nous indique ». Il s'agit là d'une « connaissance rationnelle par simples concepts », d'une opération purement intellectuelle qui « ne pourrait être confirmée par l'expérience » (p. 664, Vrin, p. 61). Mais il lui arrive de déclarer au contraire que « l'expérience confirme aussi cet ordre des concepts en nous » (p. 643, Vrin, p. 43) et d'étayer son analyse par des exemples, par ces apologues bien connus du dépôt, du gibet, du mauvais intendant. Il suggère même que cet appel à l'expérience ne se réduit pas à une simple « confirmation » illustrative, qu'une « expérimentation (*Experiment*) de la raison pratique » est nécessaire pour fonder le principe de l'éthique (cf. l'étonnant passage de la p. 720, Vrin, p. 106).

2. C'est la pente que suivront les œuvres ultérieures. Cf. *CJ*, § 91, 2, p. 1279 (Vrin, p. 276) sur la liberté comme *res facti*, et surtout l'*Opus Postumum* : « C'est un fait (*res facti*) que cette Loi est en nous et que c'est la Loi suprême » (vers 1796) (XXIII, p. 378).

Loi fondamentale un fait de la raison »), mais il lui arrive aussi de l'identifier à la *Loi elle-même* (« la Loi morale nous est donnée en quelque sorte comme un fait »)¹. On peut juger que cette distinction importe peu, que Kant désigne par là différents aspects de l'unique événement du *factum*. Il y a pourtant une certaine différence entre la révélation de la Loi comme « conscience immédiate » et sa révélation à une conscience, qui laisse place à une certaine distance entre Loi et conscience-de-Loi, à un écart qui rendrait à nouveau possible l'illusion pratique². On pourrait en effet envisager qu'il y ait une *fausse conscience de la Loi*, appel trompeur d'une pseudo-loi impure s'imposant néanmoins « comme un fait », comme la « loi » de Hitler s'impose à Eichmann... Par la brèche ainsi ouverte, par ce hiatus entre le fait et la Loi vont pénétrer les pensées du Soupçon, prêtes à démasquer derrière le fait de la raison pure l'œuvre d'une puissance « impure », volonté de vengeance nihiliste ou « impératif inconscient » du Surmoi. La facticité de la Loi serait purement *factice*, c'est-à-dire *fictive*, simple feinte ou fétiche, illusion de la raison.

L'objection de la « fausse conscience » ne peut être écartée que si l'on admet que la Loi comme telle est le *factum*, que sa donation ne fait qu'un avec sa révélation. Une nouvelle difficulté se présente alors : même si la *conscience* qu'il y a la Loi s'impose comme un fait incontestable, même si ce fait est *vrai*, cela n'implique pas que notre *connaissance* de ce que la Loi prescrit le soit. Nous pourrions avoir conscience que la Loi nous oblige sans comprendre à *quoi* elle nous oblige, ou en le comprenant de manière faussée. En quoi consiste donc le *factum*, et jusqu'où s'étend son évidence ? Nous donne-t-il non seulement conscience de la Loi, mais aussi connaissance de ce qu'elle prescrit ? Ou bien nous révèle-t-il simplement qu'il y a la Loi, sans nous en délivrer la moindre connaissance ? Entre ces deux options, la *Critique* paraît le plus souvent adopter la première, en déclarant que dans le *factum* « les

1. Cf. *CRp*, p. 664 et 674 (Vrin, p. 60 et 68).

2. Si le *factum* n'est pas la Loi mais seulement la conscience de cette Loi, il faudra se demander s'il est possible d'« opérer le passage du fait indiscutable (que nous sommes conscients d'une loi morale) au fait discuté (qu'il y a une Loi qui peut provenir seulement de la raison pure pratique) » (cf. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's « Critique of Practical Reason »*, Cluago University Press, 1960, p. 169).

concepts pratiques a priori (...) deviennent immédiatement des connaissances »¹, et en soutenant que cette connaissance objective de la Loi et du devoir est toujours déjà donnée dans l'« usage pratique le plus commun de la raison », comme si elle accompagnait nécessairement la conscience de la Loi présente en chacun de nous. Kant a toujours adinisé l'existence d'un *sens commun pratique*, d'un « entendement moral commun » foncièrement sain dont il se serait contenté de formuler et d'explicitier le savoir immédiat.

Croyance naïve, à laquelle s'oppose l'exigence, réaffirmée dans la *Critique*, d'une rupture avec l'ensemble de la tradition et des morales communes, entièrement soumises aux principes de l'hétéronomie, impuissantes à dépasser l'antinomie du Souverain Bien, et ces mises en garde réitérées contre le danger de « subreption » dans la détermination du mobile éthique – « illusion que même l'homme le plus expérimenté ne peut éviter entièrement » – qui risque constamment « de rabaisser et de défigurer (*verunstalten*) » la Loi². Ce qui laisse supposer qu'il n'y a pas de sens commun moral, ou qu'il pourrait se fonder sur une illusion pratique, une subreption de la Loi : c'est par une césure violente qu'il faudrait s'arracher à la morale commune pour faire accueil à la Loi. Nous savons d'ailleurs que la révélation de la Loi survient chez Kant comme un événement singulier (une « révolution », une « explosion », disait-il) et qu'il n'est parvenu à la penser qu'au terme d'une longue quête. Cette rupture nécessaire avec la tradition atteste d'une non-vérité initiale de la Loi, d'une distance entre la donation de la Loi et sa manifestation à la conscience, et ce qui vaut pour l'auteur de la *Critique* vaudrait autant pour tous ceux qui ne pensent pas la Loi mais lui font accueil dans leur existence. Même si nous reconnaissons que la donation-de-Loi dans le *factum* est vraie, cela n'est plus suffisant. Il ne suffit plus d'affirmer que la Loi se révèle en vérité dans cette donation : encore faut-il se demander *comment* elle se révèle et *ce* qui s'y révèle. C'est une *critique de la raison pratique pure* qu'il s'agit d'entreprendre, c'est la possibilité de son usage transcendant, d'une illusion pratique de la raison pure, qu'il va falloir envisager à partir de Kant et malgré lui.

Dans la révélation éthique, un appel nous atteint dont nous recon-

naissions qu'il provient de la Loi, qu'il nous est destiné, nous prescrit telle action comme devoir, proscriit telle autre comme mauvaise et cette conscience immédiate de la Loi détermine immédiatement la volonté à agir, à accomplir l'action que la Loi commande. Dès lors que nous admettons la possibilité d'une non-vérité éthique, d'une illusion de la raison pratique pure, il n'est pas une seule de ces affirmations qui ne devienne problématique. Il pourrait se faire que nous prenions une injonction pathologique pour la voix de la Loi, qu'une « fausse conscience » pratique soit possible, une *dis-simulation* de la Loi. Et même si l'appel provient de la Loi, si son origine est authentique, il se pourrait que le sens de l'appel, la compréhension du devoir que la Loi prescrit soit faussée, qu'il y ait *défiguration* de la Loi. Ou encore que l'accomplissement du devoir soit irréalisable, que la Loi commande l'impossible, devenant ainsi « phantasmatique et vaine »¹ – *défaillance* de la Loi. A l'exception de la dernière hypothèse, qui fera l'objet de la *Dialectique de la raison pratique*, ce genre d'interrogations n'ont pas de place dans la pensée kantienne. Kant s'est contenté d'affirmer qu'il y a conscience de la Loi, qu'elle nous est réellement donnée. C'est son *mode* de donation qu'il faut tenter d'élucider : lorsque nous aurons compris « comment est possible la conscience de cette Loi morale », peut-être saurons-nous de quoi nous avons conscience dans le *factum* et si cette conscience peut être illusoire. Il semble bien, en tout cas, que la conscience immédiate de la Loi ne suffise jamais à en donner une *connaissance* déterminée. Si l'on s'en tient au seul plan de la conscience de la Loi, aucune illusion n'est à craindre, le risque d'erreur n'apparaissant que lorsque l'on prétend en tirer une connaissance objective : « une Conscience (au sens éthique : *Gewissen*) qui se trompe est un non-sens » – en revanche, « lorsqu'il s'agit de juger objectivement si quelque chose est ou non un devoir, on peut parfois se tromper »². Ainsi, nous pourrions reconnaître qu'il y a la Loi et qu'elle nous oblige tout en nous méprenant sur le sens de cette obligation, nous soumettre à son impératif tout en le transgressant, et le transgresser en ayant l'illusion de lui obéir... Situation paradoxale qui n'avait pas échappé à Kant : c'est pour en rendre compte qu'il distingue *soumission* à la Loi et *obéissance* à

1. CRp, 2, p. 688 (Vrin, p. 79).

2. CRp, 2, p. 751 (Vrin, p. 131-132).

1. CRp, 2, p. 747 (Vrin, p. 129).

2. Introduction à la *Doctrine de la vertu*, 3, p. 683 (Vrin, p. 72).

son impératif. La conscience-de-Loi comme *factum* est « conscience d'une libre soumission (*Unterwerfung*) de la volonté à la Loi » : sujétion éthique à la Loi, qui s'impose nécessairement à tout être raisonnable. Toutefois, dans le cas d'un être raisonnable fini, dont la volonté n'est pas sainte, une transgression de la Loi est toujours possible : même si la volonté humaine demeure constamment « sous » (*unter*) la Loi, elle n'agit pas forcément « selon » (*nach*) la Loi¹, et sa sujétion à la Loi n'implique pas toujours obéissance, c'est-à-dire compréhension de ce que la Loi commande et décision d'y conformer sa maxime : c'est d'ailleurs pour cela que la Loi se présente à une raison finie sur un mode impératif. Cependant, qu'il y ait ou non connaissance du devoir, que le sujet choisisse d'obéir ou de désobéir, il demeure malgré tout soumis à la Loi, sujet-à-la-Loi². C'est pour Kant une évidence incontestable que l'on peut enfreindre la Loi tout en lui restant soumis, que le pire criminel « reconnaît (*erkennt*) l'autorité (de la Loi) tout en la violent »³.

Mais que signifie cette « reconnaissance » ? Faut-il la considérer comme une connaissance déterminée de la Loi, ou seulement comme conscience-de-Loi, reconnaissance du fait qu'il y a la Loi ? Plusieurs cas peuvent se présenter : 1 / dans le cas le plus simple, le seul retenu par Kant, il y a passage immédiat de la conscience-de-Loi à la connaissance de la Loi et du devoir, de la sujétion à l'obéissance, ou plutôt au choix entre obéissance et désobéissance. Dans ce cas, le criminel sait ce que la Loi prescrit, comprend que son action est mauvaise et décide quand même de l'accomplir. Mais on peut également envisager 2 / que la conscience-de-Loi ne donne aucune connaissance déterminée du devoir, que l'on puisse « reconnaître l'autorité de la Loi » sans pour autant la connaître, avoir conscience de la Loi sans savoir ce qu'elle

1. CJ, § 87, note 2, p. 1255 (Vrin, p. 256).

2. C'est sans doute pour fixer et consolider cette distinction entre sujétion et obéissance que Kant en viendra finalement à les attribuer à deux facultés différentes, à distinguer la volonté pure (*Wille*) qui est toujours volonté-sous-la-Loi et l'arbitre (*Willkür*) comme principe du choix des maximes, capable de se décider pour ou contre la Loi et qui « ne se conforme donc pas toujours de lui-même à la volonté pure, mais au contraire lui résiste souvent » (cf. l'*Introduction à la Métaphysique des mœurs* (1796), 3, p. 467-468 et 473-474). Ce qui fera du *Willkür* – plus exactement : de l'« arbitre intelligible » – le siège d'une liberté originaire, du pouvoir de choisir entre la Loi et le mal radical.

3. FM, 2, p. 326 (D, p. 196).

ordonne. Ou même 3 / qu'elle en donne une « connaissance » fausse. Dans le deuxième cas, le sujet sait qu'il y a la Loi, sans comprendre ce qu'elle prescrit. La sujétion à la Loi n'implique plus forcément obéissance, puisque le sujet ne sait pas s'il transgresse ou non la Loi, s'il ne l'a pas toujours déjà transgressée. Plus énigmatique que l'« énigme de la Critique » est l'*énigme de la Loi*, celle d'un Appel qui commande sans dire ce qu'il commande. L'atteinte de la Loi s'éprouve ainsi dans l'angoisse, dans le sentiment d'une radicale indétermination, qui porte tout autant sur l'origine de la prescription (est-ce bien la Loi qui m'appelle ?) que sur sa destination (est-ce bien moi qu'elle appelle ?) et son sens (que veut dire son appel ? que veut-elle de moi ?). Cette angoisse, inhérente à notre respect pour la Loi, disparaît lorsque le sujet décide d'obéir à l'injonction, quelle qu'elle puisse être. Or, si la Loi ne se donne jamais « sans voile », si la conscience de l'obligation n'entraîne pas forcément une compréhension juste de cette obligation, il peut arriver (troisième cas) que le sujet, en croyant obéir à la Loi, réponde en fait à une injonction pathologique opposée à la Loi, à une défiguration de la Loi. Certain de « faire son devoir », il n'en serait pas moins coupable, d'autant plus coupable qu'il obéit plus strictement à la Loi, à sa « loi » illusoire et mauvaise. Le mal, sous sa forme la plus radicale, ne se ramènerait plus à la violation particulière d'une règle universelle que le sujet (re)connaît tout en la violent : il s'accomplirait sous l'apparence du devoir, *au nom de la Loi*. L'opposition éthique se présenterait paradoxalement comme une démarcation entre deux versions, deux visages de la Loi, sans que l'on voie quel critère de jugement, quel orient saurait, entre la vérité de la Loi et sa défiguration, faire le partage.

De tout cela, Kant n'aura rien voulu savoir. S'il lui arrive de reconnaître qu'une « secrète impulsion » de l'égoïsme est capable de simuler l'impératif du devoir ou qu'une soumission mortifère et craintive aux interdits de la morale repose toujours sur « une haine cachée de la Loi », il refusera toujours d'admettre la possibilité d'une illusion pratique de la raison pure, d'une *donation pathologique de la Loi* : d'une dissimulation originaire où l'Adversaire de la Loi, le principe de l'égoïsme et de l'hétéronomie, s'avancerait sous le mirage du devoir, où la haine de la Loi se ferait passer pour la Loi, divisant la Loi d'avec elle-même, nous obligeant à choisir entre deux modes de donation de la Loi, entre une soumission pathologique et l'authentique sujétion éthique. La cri-

tique de la raison pratique pure n'a pas été écrite. La vérité de la Loi s'est imposée à la pensée de Kant comme un fait. Il a pris cette donation originaire pour une évidence immédiate, préservée de l'Apparence, si certaine et irrésistible qu'il semblait possible de fonder sans déduction sur ce *factum* la légitimité de la synthèse pratique, la réalité objective de la Loi, de la liberté et de toutes les Idées de la raison pure ; et d'inférer directement de cette conscience-de-Loi une connaissance déterminée du devoir, de sorte que le sujet choisirait toujours d'obéir ou de désobéir *en connaissance de cause*. Ce qui autorise sa croyance naïve en un sens commun moral où la Loi serait déjà *comprise*, où l'origine de l'appel, sa destination et son sens ne poseraient jamais problème. Et pourtant, contre toute attente, la question esquivée ne cessera de faire retour tout au long de son œuvre, et nous la retrouverons en chacune des « formules » où Kant s'efforce d'exposer la Loi.

DEUXIÈME PARTIE

Exposition de la Loi

Le paradoxe de l'éthique

Il arrive à Kant de désigner le geste constitutif de son éthique comme un *paradoxe*, comme ce « paradoxe de la méthode dans une critique de la raison pratique » qui qualifie le renversement du rapport entre le Bien et la Loi : « Le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé antérieurement à la Loi morale (...), mais seulement (...) après cette Loi et par elle. »¹ Au renversement « copernicien » du rapport entre la connaissance et l'objet opéré par la première *Critique* succède ainsi une *révolution copernicienne de l'éthique*. Comme le remarque Deleuze, c'est seulement à la suite de ce geste kantien qu'il devient possible de parler de *la Loi*, sans aucune spécification : la « Loi éthique » de Kant est cette pure forme de la Loi dont « l'objet se dérobe essentiellement », que l'on a toujours déjà transgressée sans même savoir ce qu'elle commande, si bien que les deux pôles de l'expérience moderne de la Loi — Sade ou Sacher-Masoch, révolte ironique ou soumission ambiguë — prennent tous les deux appui sur la position kantienne pour la subvertir².

Le renversement effectué dans la deuxième *Critique* est paradoxal en ce qu'il brise avec une évidence première de la doxa, du sens commun moral. Nous avons vu que, dans le *Canon de la raison pure*, les « lois morales » étaient subordonnées à l'impératif de réaliser le Souverain Bien, demeuraient en ce sens des lois *du* Bien, lois « pathologiques » soumises au désir de bonheur et à la crainte. A peu près

1. CRP, 2, p. 684 (Vrin, p. 76).

2. Cf. sa *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967, UGE, 1973, p. 81-90.

contemporaine du *Canon*, la *Leçon sur l'éthique* était encore plus explicite, en posant que « la nécessité morale consiste dans la bonté absolue de l'action », distinguée de la « bonté hypothétique » qu'expriment les impératifs pragmatiques¹. Or, dans cette même *Leçon*, Kant allait se trouver confronté à la définition classique de l'impératif moral proposée par Wolff et Baumgarten : « fais le bien ». A la question de savoir ce qu'est le « bien » à faire, remarque-t-il, cet impératif ne donne aucune réponse déterminée et, puisque le « bien » n'est ici rien d'autre que ce que l'impératif prescrit d'accomplir, « ce principe vague est également un principe tautologique » où s'énonce simplement qu'« il est bien de faire ce qui est bien », que « je dois faire ce que je dois faire »². C'est l'ensemble des principes moraux de la tradition, du juste milieu d'Aristote au principe de perfection de Wolff qui se réduisent selon lui à cette « tautologie de la raison pure », « non philosophique et vide ». Mise en question qui ne peut manquer d'atteindre sa propre conception de l'impératif moral comme impératif de bonté, l'obliger à reconsidérer la relation du Bien et de la Loi. L'inconsistance tautologique des morales traditionnelles ne pourra être surmontée qu'en cessant de faire du Bien le principe et la fin de l'obligation éthique, en reconnaissant que l'impératif catégorique ne prescrit pas d'agir bien, mais d'agir par devoir, c'est-à-dire selon la Loi. De là le paradoxe de la *Critique* : le Bien n'est plus au fondement de la Loi, c'est elle au contraire qui rend possible le Bien, permet de déterminer objectivement les concepts de bien et de mal.

A l'appui de sa thèse, la *Critique* avance une réfutation par l'absurde : s'il en allait autrement, si la Loi se fondait sur un concept préalable du bien, celui-ci, en l'absence de toute intuition intellectuelle d'un Bien supra-sensible, se ramènerait au bien-être sensible, au bonheur : il ne pourrait être « que le concept de quelque chose dont l'existence promet du plaisir » et dans ce cas « c'est à l'expérience seule qu'il appartient de décider ce qui est immédiatement bon ou mauvais »³. L'opposition éthique du bien et du mal se dilue alors dans la différence psychologique, incertaine et fluctuante, du plaisir et du déplai-

1. *Vorlesung über Ethik*, éd. Menzer, 1924, p. 18-22.

2. *Ibid.*, p. 28-32.

3. *CRP*, p. 678 (Vrin, p. 71-72).

sir, privant l'éthique de tout critère objectif de jugement. Ainsi le dogmatisme d'une morale ordonnée au Bien se renverse-t-il nécessairement en empirisme pratique, en nihilisme. On voit que l'argumentation repose entièrement sur cette thèse fondamentale : que le « principe du bonheur » est incapable de donner une loi objective à notre volonté, que la Loi doit se poser au-delà du principe du bonheur. La *Critique* aurait percé à jour « le fondement de tous les errements (*Verirrungen*) des philosophes quant au principe suprême de la morale »¹ : au lieu de partir de la pure forme de la Loi, ils « cherchaient un objet de la volonté pour en faire la matière et le fondement de la Loi », et « qu'ils placent cet objet du plaisir qui était censé fournir le concept suprême du Bien dans le bonheur, dans la perfection, dans le sentiment moral ou dans la volonté de Dieu, leur principe était toujours hétéronome et ils devaient inévitablement buter sur des conditions empiriques pour établir une loi morale ». Le fondement de toutes les doctrines morales « pré-coperniciennes », leur principe inconsistant qui les fait verser dans le nihilisme est donc l'hétéronomie : soumission de la volonté à un « principe pratique matériel de détermination » extérieur à la pure forme du vouloir, et subordination de la Loi elle-même à une instance plus originaire dont elle serait dérivée². A quoi s'oppose le principe éthique de l'autonomie, non seulement comme autonomie de la volonté se soumettant librement à une Loi qu'elle reconnaît comme sa forme et sa Loi, mais aussi, plus radicalement, comme « autonomie du principe de la moralité », auto-donation originaire de la Loi dans le *factum*.

Aussi diverses soient-elles, les morales de la Tradition s'autorisent d'un geste unique, d'une même subordination de la Loi à un Principe « supérieur ». Elles supposent toutes que la donation-de-Loi n'est pas auto-donation ; que ce n'est pas la Loi qui donne aux lois le pouvoir d'être des lois. Peu importe en ce sens que l'instance hétéronome d'où procèdent les lois se présente comme Idée du Bien, Raison de Dieu, Volonté du Sujet humain, voire comme vérité de l'être : seule compte à ce niveau cette décision fondatrice, ce geste violent par lequel le don

1. *Ibid.*, p. 685-686 (Vrin, p. 77).

2. Cf. la « table des principes matériels » (hétéronomes) qui fondent l'ensemble des doctrines morales traditionnelles depuis les Grecs, p. 656 (Vrin, p. 54).

de la Loi est arraché à la Loi, livré à une instance plus « originaire », un Hors-la-Loi qui s'arroge le pouvoir de faire-loi. Et peu importe que ce principe, source ou auteur de la Loi, soit lié à la Loi qu'il édicte, voué à respecter une essence immuable du Bien et de la Loi (définie alors comme « loi éternelle » de Dieu ou de la Nature) ou au contraire qu'aucune détermination d'essence préalable n'entrave sa libre décision créatrice : qu'en posant la Loi, il la dépose et s'en délie. On y verra autant de modes, certes dissemblables, d'un même assujettissement de la Loi. Sous le règne de l'hétéronomie, c'est en effet le sens même de la « loi » qui s'en trouve perverti. Ce que l'on nomme « la Loi » se dit en plusieurs sens, selon les langues, les époques, les configurations de pensée où elle s'énonce. Considérons par exemple la définition classique de la *lex* par Thomas d'Aquin : « Une loi est une règle et une mesure des actes qui prescrit ou interdit d'agir. Le mot loi vient du verbe "lier", et en effet une loi établit une obligation dans l'ordre de l'action. Or, la règle et la mesure des actes humains est la raison (...). Par conséquent, la loi appartient à l'ordre de la raison. »¹ Il précise dans la *quaestio* suivante qu'« une loi n'est rien d'autre que ce que dicte la raison pratique du chef qui gouverne une communauté ». L'univers étant régi par la raison divine, le principe ultime du monde « a donc le caractère d'une loi », laquelle se présente chez les créatures douées de raison comme « loi naturelle » leur permettant de distinguer le bien du mal. La « loi » se définit ainsi à la fois comme *prescription* et comme *lien* : principe d'*obligation*.

De ces deux significations conjointes dans la conception classique de la « loi », la modernité n'en retient qu'une seule, en définissant la « loi naturelle » comme liaison nécessaire, rapport constant entre les phénomènes, et nous avons vu que cette compréhension mutilée de la « loi » pèsera lourdement sur la Critique, alors même que Kant s'efforce de penser la Loi de liberté dans sa différence d'avec les lois naturelles, en tant qu'appel, prescription impérative. Mais le concept classique de loi portait déjà lui-même les marques d'une altération essentielle. En la considérant comme une liaison opérée par la raison, Thomas d'Aquin l'installait dans une certaine constellation de sens : celle du *legein* grec, du Logos. Or, pour une pensée plus initiale, ce nom ne désignait pas

1. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, qu. 91, ad. 1.

encore la raison ni le discours, mais le geste de rassembler et recueillir, la dis-position, l'ordonnance du monde. Pris en ce sens, le Logos est venue en présence, dé-cèlement – *alèthéia* – où ce qui se rassemble vient à paraître, se montre librement dans sa décloison : *phusis*¹. C'est faire violence à la liberté du Logos, à son auto-donation, que de demander *qui* dispose et ordonne, d'attribuer un « sujet » au *legein*. Lorsque l'on identifie la Loi au commandement d'un Souverain de l'univers, son autonomie originaire s'est perdue, la Loi se trouve dépos-sédée du pouvoir de faire-loi, de se donner d'elle-même comme Loi. Et peut-être cette dépossession s'accompagne-t-elle d'une autre violence : en assignant la Loi à l'économie du Logos grec et, par suite, de la *ratio* entendue comme raisonnement et calcul, on oublie que, pour les Grecs, la « loi » n'avait rien à voir avec le *logos*, que le terme grec de *nomos* procède d'une autre constellation de sens : car *nemein* signifie le *partage*, séparation et donation à la fois, le fait de répartir ce que l'on donne, d'assigner à chacun son dû². Ainsi le pâtre est-il *nomeus*, qui attribue à ses bêtes leur pâture, sans pourtant les enfermer dans la limite d'un enclos, en les laissant aller librement, en *nomades*, dans un espace illimité qui n'en est pas moins leur *èthos*, leur domaine ou demeure : de là provient le sens plus tardif de *nomos* comme repaire, habitation, région, contrée. Loin de signifier la liaison, le rassemblement, la mise en ordre, le *nomos* grec évoque au contraire la partition, la dispersion, l'errance, ou encore la mélodie, comme scansion, césure, partage rythmique des tons et des voix et l'on devra se demander si, de ce *nomos* sauvage et nomade, un écho retentit encore dans l'appel de la Loi kantienne. On remarquera pourtant que, assez tôt, le sens de ce terme s'infléchit, qu'il va désigner, déjà chez Pindare, le « sujet » du *nemein*, la puissance qui distribue les parts et veille à la juste répartition, Némésis ou Zeus *némétôr*, et finalement la Puissance comme telle, le fait de dominer, d'être le maître – *panta nêmon Zeus*, dira Eschyle – comme si, là encore, la pensée ne pouvait se représenter le faire-loi de la Loi qu'en

1. Quelles que soient par ailleurs nos réserves sur sa conception de la Loi, nous pouvons sur ce point suivre l'analyse de Heidegger, cf. « Logos », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1978, p. 249-278. Ainsi que son *Introduction à la métaphysique* (1935), Gallimard, 1980, p. 134-143.

2. Pour tout ce qui suit, cf. l'étude d'E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Klincksieck, 1949. Sur la notion d'un « *nomos* nomade », cf. aussi Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 54-55.

l'hypostasiant, en l'attribuant à un principe plus haut que la Loi. Sans doute cette analyse exigerait-elle d'être approfondie, en prenant en compte une autre langue, un troisième nom pour la Loi, qui pense cette fois sa donation comme transmission, enseignement, *Thora*. La subordination de la Loi à Celui qui l'édicte s'y imposerait sans doute en tout cas avec autant de force. En déterminant la Loi à partir du Bien, les morales de l'hétéronomie se plient donc à une décision plus initiale, répétée dans diverses traditions, qui dépouille la Loi de la puissance de donner loi.

C'est à cette *Vernunft*, cet égarement de toujours, que doit mettre fin la révolution copernicienne de l'éthique : en délivrant la Loi de son assujettissement aux diverses figures du Bien, de sa « déduction » ou de sa fondation à partir des principes suprêmes de chaque époque ; en la révélant en son auto-donation originaire, son libre paraître de soi-même sans fondement ni sujet. Le paradoxe de la Critique consiste simplement à affirmer, à l'encontre de la tradition, que *le don de la Loi appartient à la Loi*. Que ce n'est pas à un principe hors-la-Loi, qu'il soit immanent ou transcendant, ontique ou ontologique, mais à la Loi elle-même qu'il revient de donner aux lois le pouvoir d'être des lois, d'assurer la liance, le recueil, l'ordonnance, et tout autant le partage, l'assignation ou la transmission d'un legs qui, dans les langues des hommes, désignent le fait de la Loi. Sous ce nom de « Loi éthique », il ne faut pas se représenter un principe régional ontique, un précepte de moralité distinct des lois religieuses, juridiques, historiques ou psychologiques, mais la « Loi de toutes les lois » qui leur donne force de loi.

Le paradoxe de la Critique correspond ainsi au troisième pas de la pensée, au pas-en-avant où elle se trouve une « position ferme », surmonte la mauvaise posture de l'éthique « en se faisant la gardienne de ses propres lois ». C'est ici que pointe le litige, lorsqu'il s'agit de déterminer la signification de ce « pas », sa *situation* historique. Faut-il, avec Heidegger, comprendre cette « garde » comme fondation métaphysique de la Loi à partir de la subjectivité ? Le paradoxe de l'éthique kantienne, sa rupture avec la tradition se ramènerait à un passage entre deux époques de l'errance, simple *passation* des pouvoirs entre le principe théologique de l'hétéronomie et le principe moderne de l'autonomie du Sujet. Ou bien cette position kantienne de la Loi, où elle se dégage de tout « point d'attache dans le ciel ou sur terre »,

signifie-t-elle qu'elle s'ex-pose, se libère de toute imposition d'un principe métaphysique, qu'elle échappe à son ancienne allégeance au Ciel de la transcendance divine sans se laisser réapproprier « sur la Terre », dans l'immanence du Sujet ? Dans les ambiguïtés, les lignes de fracture de l'œuvre, il faudrait repérer les traces de cette ex-position paradoxale de la Loi, de son retrait, de son excès transcendant les principes fondateurs des époques... On pourrait objecter que, chez Kant, c'est la Loi elle-même qui se pose en principe : que sa « suprématie » (*Obergewalt*) désigne la surpuissance d'un fondement ontique, « universel » et « sacré » comme il sied, en régime d'onto-théologie, aux Seigneurs de l'étant. En posant que ce n'est plus le Bien qui fonde la Loi mais la Loi qui fonde le Bien, le « paradoxe de la méthode » se contenterait d'inverser la préséance traditionnelle des principes sans affecter en rien la structure du rapport inversé, sans renoncer à la recherche d'un Premier Fondement, d'une « position ferme » qui supporte tout étant. A ceci près que Kant n'écrit jamais que la Loi *fonde* le Bien. Ce sont les morales de l'hétéronomie qui recherchent « une matière et un fondement » pour la Loi : toute assignation d'un fondement à la Loi ou à la volonté est hétéronomie, imposition d'un « principe matériel » qui leur est étranger. La difficulté consiste alors à comprendre la relation du « bien » à cette Loi qui n'en est ni le fondement, ni la cause, ni le sujet – à élucider le rapport (non fondatif et non causal : an-archique) de la Loi à la volonté du sujet, qu'elle détermine à l'action par une obligation inconditionnée sans pourtant s'imposer du dehors comme une force étrangère. Plutôt que d'un « retrait » de la Loi (notion trop voisine du « retrait de l'être » heideggérien), on préférera désormais parler de son *ex-position*. A entendre d'abord comme délivrance de la Loi, comme cette césure, ce retournement où elle s'affranchit de la tutelle du Bien, se *pose au-dehors* et au-delà des principes d'époque et des fondements suprêmes. A entendre ensuite comme monstration, révélation, au sens où l'on « expose » une œuvre d'art, ou un révélateur à la lumière : la Loi s'y présente enfin en vérité, dégagée des hypostases qui la défiguraient, en préservant cependant sa part de secret, sans jamais s'offrir à découvert dans l'évidence d'un Savoir Absolu. On dira enfin qu'en ce mouvement même qui la soustrait à toute pré-détermination par les principes et le Bien, elle *s'expose* au danger, au risque de l'arbitraire, de l'indétermination. Situation exposée, mauvaise posture

où se découvre l'insoutenable vacuité de la Loi, sans cesse menacée de retomber sous l'empire d'un principe qui en comblerait le vide et en recouvrerait l'énigme. C'est précisément cette in-détermination de la Loi, conséquence nécessaire de son ex-position, qui interdirait de fonder l'éthique sur des jugements *déterminants* : qui aurait dû amener Kant (s'il en avait saisi toutes les implications) à la concevoir comme une *éthique réfléchissante*.

L'exposition de la Loi ne se distingue donc pas de sa révélation « sentimentale » dans le *factum* du respect, de l'appel qui transit chaque existence et la rappelle à sa liberté. Si ce n'est qu'elle qualifie plus fortement encore un événement singulier, situable et repérable dans l'histoire, et qui ne se limite pas à cette révolution copernicienne de l'éthique où la *Critique* « expose » la conception kantienne de la Loi. L'exposition-révélation de la Loi coïncide avec cette phase inaugurale de notre modernité où se dénoue le lien séculaire du pouvoir, du savoir et de la Loi, où celle-ci se *désincorpore*, se dérobe à son ancrage dans le corps du monarque ou la volonté divine, faisant signe désormais vers un Autre = X, un foyer immaîtrisable et indéterminable, enjeu d'un questionnement sans fin. Avec la menace toujours présente de se laisser assimiler aux « lois » de l'Histoire ou de la Nature, réapproprié à l'ordre de l'Homme ou du Peuple-Sujet, de la Classe ou de la Race¹. Lorsque la Loi en vient ainsi à se réincorporer, c'est alors qu'elle se défigure, au service du mal le plus radical. Le paradoxe d'un Eichmann « kantien » trouverait ici un début de solution : ce qui permet de distinguer la Loi comme telle et la « loi » de Hitler à laquelle Eichmann se soumet n'est autre que l'ex-position de la Loi, qui lui interdit de se laisser réapproprier par la volonté arbitraire d'un Sujet, de s'identifier à la volonté toute-puissante du Guide qui prétend incarner la Classe révolutionnaire ou la Race des Seigneurs. Qui exige, donc, de faire le partage entre la soumission pathologique à un Autre Sujet et la sujétion éthique à l'altérité exposée de la Loi. Et si son ex-position se révèle historiquement, ses modes de défiguration doivent avoir eux aussi une signification historique : il y aurait un mal radical propre à notre modernité, un mode de

1. Sur l'expérience de la démocratie moderne comme « désincorporation » de la Loi et épreuve de l'indétermination, on renverra à l'ensemble de l'œuvre de C. Lefort, tout particulièrement à *L'invention démocratique*, Fayard, 1981, et aux *Essais sur le politique*, Seuil, 1986.

défiguration entièrement différent de ses formes antérieures, rendu possible par la désincorporation moderne de la Loi, porté par la visée réactive de sa réincorporation.

Il y a en tout cas une solidarité profonde entre la destitution de l'Apparence effectuée dans la *Dialectique transcendantale* et la révolution éthique de la deuxième *Critique*. Car l'hétéronomie est le règne de l'Apparence, l'usurpation des principes qui prétendent faire loi à la place de la Loi : il fallait que soient défaites la consistance illusoire de « Dieu » et celle du Sujet pour que la Loi s'expose en vérité. Aussi son ex-position paradoxale poursuit-elle l'œuvre de la *Dialectique*, en permettant de déterminer « Dieu » comme simple objet de croyance, « postulat de la raison pratique » et, plus radicalement, de le penser comme *hypostase de la Loi*, comme étant « la Loi elle-même personnifiée »¹. Renversement de la morale théologique : si la Loi n'est plus la loi de Dieu, c'est Dieu qu'il faut considérer comme le « dieu » de la Loi (au sens où l'on parle des dieux du feu, de la guerre, de la mort...), *der Grenzgott der Moral*². Telle est la bonne nouvelle kantienne : *qu'il n'y a pas d'auteur de la Loi*, que « celui qui commande au moyen de la Loi » — le « législateur » (*Gesetzgeber* : celui qui donne la Loi) — « n'est pas pour autant son auteur (*Urheber*), car alors la Loi serait contingente et arbitraire »³. Pas d'auteur, de principe, de fondement, *pas de Sujet de la Loi* : on peut entendre cette thèse en un sens restreint, répéter à la suite de Kant que la morale théologique est hétéronomie, que Dieu n'est pas le « sujet » créateur de la Loi. Il est aussi possible de l'interpréter en un sens plus radical, en la tournant contre Kant lui-même, contre un aspect de sa pensée, contre cette morale humaniste du Sujet autonome qui déclare que « l'Homme est le sujet de la Loi morale »⁴. Il se peut que d'être sujet à la Loi lui interdise de se poser en Sujet de la Loi ; que la liberté de la Loi, son auto-donation originaire, la délivre de tout Sujet, sur la terre comme au ciel. Nous savons que Kant demande que la philosophie pratique ne soit « mélangée ni d'anthropologie ni de

1. « ... gleichsam das personifizierte Gesetz selbst » (*Leçons sur la philosophie de la religion* (1783-1784), XXVIII, p. 1076 et 1090).

2. Expression que l'on trouve dans le *Projet de paix perpétuelle*, 3, p. 365.

3. *Doctrine du droit*, Introduction, IV, 3, p. 475 ; cf. aussi *Traité de pédagogie*, 3, p. 1199. Nous aurons à revenir sur cette thèse capitale.

4. CRp, 2, p. 714 (Vrin, p. 145).

théologie »¹, refuse que l'on « dérive la réalité (de la Loi) de la *constitution particulière de la nature humaine* »² ; qu'il distingue de la « disposition à l'humanité » la disposition à la *personnalité* comme aptitude au respect pour la Loi³. Si la Loi peut être définie comme « Loi de la raison pure pratique », cela ne veut surtout pas dire que la raison pratique soit une faculté de l'homme et qu'elle « nous donne » la Loi, la produise ou la constitue, s'en fasse le Sujet. C'est bien plutôt la raison pratique elle-même qui nous est révélée par le fait de la Loi. Raison inhumaine, plus qu'humaine, qui n'est rien d'autre que notre disposition à accueillir la Loi. Une Loi qui n'est ni celle de Dieu, ni celle du Sujet ou de l'Homme, qui n'est pas la loi de la raison ou de la volonté humaine, et encore moins la loi du Bien, l'impératif d'accomplir une valeur posée au préalable comme le Bien.

La Loi ne prescrit pas de « faire le bien » : il est bien de faire ce que la Loi prescrit. Par ce terme de « bien » il faut entendre désormais l'« objet nécessaire de la faculté de désirer », ce que la Loi commande au désir avec une nécessité objective. Ainsi, nous ne savons plus ce qui est Bien : car tout bien n'est bien que d'après la Loi, et celle-ci ne prescrit aucune norme, aucune valeur, aucun idéal de vertu préexistant dont la détermination précéderait la prescription impérative, lui imposerait d'avance un « contenu », soumettant à nouveau la Loi à l'autorité hétéronome de ce « bien ». Si toute morale implique la préassignation d'un bien et d'un mal, de devoirs concrets et d'interdits, de vertus et de vices, il faut admettre que la philosophie pratique kantienne ne se définit pas comme une doctrine morale⁴ : que la *Sittengesetz* n'est pas une « loi morale », ne se confond pas avec l'impératif d'une « conscience morale », la voix accusatrice du tribunal intérieur. Est-ce à dire qu'il n'y aurait plus ni bien ni mal, plus de tort envers la Loi ? que la *Critique* aurait, avant Nietzsche, délivré le vouloir de toute dette, « rendu son innocence au devenir » ? C'est au contraire l'unique *objet* de la Loi que de marquer la différence du bien et du mal, de la déterminer objective-

1. *FM*, 2, p. 271 (D, p. 110).

2. *FM*, p. 290 (D, p. 144). En ce sens, la pensée kantienne n'est pas un « humanisme » (du moins si l'on entend, par ce terme, une anthropologie centrée sur l'*homo phaenomenon*).

3. Cf. *Religion*, 3, p. 37-39.

4. Même si l'on peut en dériver une morale en l'appliquant au donné anthropologique de la nature humaine, ce qui fera l'objet de la *Doctrine de la vertu*.

ment comme l'opposition entre l'objet nécessaire du désir et l'objet d'une nécessaire « aversion »¹. Et c'est précisément *parce qu'elle* rend possible leur opposition qu'elle ne lui appartient pas : qu'elle la « précède », non d'une antériorité temporelle mais d'une précession transcendante ; qu'elle s'expose *en deçà du bien et du mal*, non comme une instance in-différente qui surplomberait l'opposition éthique (la neutralité de la Loi exclut toute « indifférence » au bien et au mal) mais comme la *condition* de cette opposition, comme l'Orient du désir, le point = X qui permet au vouloir de se repérer, de s'orienter vers le bien et le mal, de se décider pour ou contre la Loi. La Loi n'est ni « bonne » ni « mauvaise », ne s'inscrit pas *dans* la différence du bien et du mal parce qu'elle *est* cette différence même et diffère donc des termes de la différence qu'elle constitue. L'ex-position de la Loi culmine en ce *paradoxe de l'instauration* où l'excès de la Loi sur le Bien, son absence de bonté, est requis afin de marquer ce qui est bien et le démarquer du mal.

Nous avons vu que Kant qualifie la voix de la Loi de « terrible » (*schrecklich*) et le respect pour la Loi est également présenté comme un sentiment « terrifiant » (*abschreckend*), source de « doulenr » en tant qu'il nous « humilie », « anéantit notre arrogance »². On peut se demander s'il ne confond pas là deux modalités très différentes du rapport à la Loi, la voix accusatrice de la conscience-morale dont l'injonction pourrait être *pathologique* et le pur appel de la Loi. Kant lui-même met en garde contre le « moralisme despotique »³, contre cette « vertu phantasmatique » (*phantastisch*) qui « jonche tous ses pas de devoirs comme autant de chausse-trappes »⁴. De ces « formes grimaçantes de la vertu » qui règnent par la crainte et « l'esclavage de l'âme », il va jusqu'à écrire qu'elles supposent toujours « une *haine* cachée de la Loi »⁵. Mais il ne nous donne guère de critère permettant de discerner *au sein* même du respect l'assujettissement pathologique et l'authentique sujétion éthique, de déceler le vrai visage de la Loi sous la grimace haineuse qui la

1. *CRp*, p. 678 (Vrin, p. 71).

2. *CRp*, 2, p. 697-698 (Vrin, p. 90).

3. Formule qui qualifie, dans le *Projet de paix perpétuelle*, la position des Jacobins (cf. 3, p. 368).

4. *Doctrine de la vertu*, Introduction, XVII, 3, p. 694 (Vrin, p. 81).

5. Cf. *Anthropologie*, § 88, 3, p. 1097 (Vrin, p. 131), et *Religion*, 3, p. 35, note (Vrin, p. 43).

défigure. Et qui n'est qu'une autre face de la Loi, un autre ton de son appel, un autre mode de sa donation : ce qui, dans le don de la Loi, n'est pas la Loi elle-même. Mais peut-être l'appel, qu'il soit ou non pathologique, est-il toujours « terrible », fait-il toujours violence à celui qu'il atteint. La terreur de la Vertu et du Bien ne serait pas la pire : plus inquiétante que la tyrannie de la morale, l'imposition despotique de tabous et de normes, est le vide de la Loi, son absence de fondement et de sens. Avoir conscience qu'il y a la Loi, qu'elle oblige de manière inconditionnée, sans savoir à quoi elle oblige, c'est là, disions-nous, l'éprouver comme énigme, c'est-à-dire dans l'angoisse. Ce hiatus entre conscience-de-loi et connaissance de la Loi, entre sujétion et obéissance, procède donc du paradoxe fondateur de l'éthique, de la précession de la Loi sur le Bien qui la prive de tout contenu déterminé, rend son appel proprement *insensé*.

C'est le même paradoxe que Kierkegaard nous fait découvrir dans le récit de la *Genèse*. Impossible à Adam de comprendre l'ordre divin, l'interdiction de goûter aux fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, puisque la « connaissance » qu'il implique, la compréhension de la faute, n'est possible qu'après sa transgression. Pour savoir ce qu'est le bien, il faut être dans le mal : pour pouvoir respecter la Loi, il faut l'avoir déjà transgressée. Lorsque Adam reçoit le commandement sans comprendre ce qu'il commande, s'éveille en lui la possibilité de la liberté, la liberté comme vertige du néant, pouvoir de choisir entre deux possibles vides, également privés de sens¹. Cette « possibilité infinie de pouvoir » le livre à l'angoisse, qui est le vertige de la liberté exposée au néant de ses possibles. Avant toute faute, l'innocence s'est déjà perdue, car l'angoisse de l'innocence en appelle à la faute possible, à la transgression qui donnerait sens à l'Interdit. Ainsi l'angoisse est-elle la condition du péché, sans s'identifier au péché : elle conduit la liberté jusqu'au bord du néant où celle-ci, « plongeant dans son propre possible », s'effondre et se relève coupable. « C'est entre ces deux instants qu'est le saut qu'aucune science n'a expliqué ni ne peut expliquer. »² Kierkegaard s'accorde en effet avec Kant pour reconnaître dans le choix du mal un acte de liberté qui advient à nouveau en chaque exis-

1. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse* (1844), Gallimard, 1976, p. 46-49.

2. *Ibid.*, p. 66.

tence par un « saut », une décision absolument singulière, irréductible à ses conditions, incompréhensible. Il distingue cependant plus rigoureusement que Kant les deux modes d'angoisse que partage le saut : l'angoisse primordiale d'avant la faute, où la liberté s'angoisse de rien, de sa pure puissance de commencer, et l'angoisse morale, le sentiment de culpabilité qui n'est plus la condition du péché mais sa conséquence. Avec la faute, une angoisse nouvelle est entrée dans le monde, dont l'objet « est maintenant une chose déterminée (...) puisque la différence entre le bien et le mal est posée *in concreto*, ce qui ôte à l'angoisse son ambiguïté »¹. Lorsque Kant évoque l'angoisse indissociable du respect pour la Loi, « mélancolie », « terreur » ou « sombre exaltation de l'angoisse », il ne parvient pas à distinguer ses deux visages, l'angoisse du Bien et l'angoisse du Rien, l'angoisse psychologique et morale devant la faute – réellement commise ou « imaginaire » – et l'angoisse originaire qui précède toute faute, angoisse éthique pure devant la Loi. Que la Loi comme telle puisse être source d'angoisse, non parce qu'elle accuse et condamne mais parce qu'elle « ne veut rien », Kant ne peut l'envisager : l'évidence immédiate de la révélation vient recouvrir son énigme, l'empêche de saisir, derrière l'angoisse de la faute, l'angoisse originaire de la Loi.

Ce qui le rend sourd et aveugle à cette autre angoisse, cet autre paradoxe que Kierkegaard découvre dans l'histoire d'Abraham². « Paradoxe inaccessible à la pensée », qui redouble et aggrave le paradoxe d'Adam : c'est encore d'un appel insensé que surgit l'angoisse. Non du vide de sens, de l'*Unsinn*, mais cette fois du *Wider-sinn*, de l'absurde : d'un commandement du Bien (de Dieu) qui ordonne le mal, « paradoxe inouï de la foi, capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu ». Ce n'est pas seulement le meurtre de son fils que Dieu exige d'Abraham, car Isaac est « l'enfant de la Promesse », l'unique garant de l'Alliance et du don de la Loi. En ordonnant l'holocauste, en reniant l'Élection qui l'érigait en Dieu – « tu seras mon peuple, et Je serai ton Dieu » – le Dieu d'Abraham renie cette Promesse *qu'il est*, se renie lui-même comme Dieu. Le paradoxe d'Abraham présente donc la même structure formelle que le paradoxe

1. *Ibid.*, p. 115.

2. Kierkegaard, *Crainte et tremblement* (1843), Aubier, 1984, p. 82-83.

d'Adam, énonce la même contradiction performative, la même *folie de la Loi* : à chaque fois, la Loi prescrit de transgresser la Loi, ne parvient à faire loi qu'en s'auto-détruisant comme Loi. Cette folie, pour Kierkegaard, ne saurait être le fait de la Loi éthique mais seulement de la Foi. Il considère en effet la sphère de l'éthique – englobant la « morale kantienne » comme la *Sittlichkeit* hégélienne – comme le règne du *général*, d'une loi universelle, « applicable à chacun », « à chaque instant », qui condamne comme mauvaise toute revendication par l'individu de son individualité : de ce point de vue, Abraham n'est qu'un vulgaire criminel et quiconque tenterait d'universaliser la maxime de son action ou simplement d'imiter son exemple ne serait lui-même qu'un meurtrier ou un fou. Mais Abraham est aussi Abraham, le chevalier de la Foi, et « c'est en cette contradiction que réside l'angoisse (...) sans laquelle Abraham n'est pas l'homme qu'il est »¹. L'acceptation du paradoxe demande donc de passer dans une autre sphère, où l'Individu est « placé au-dessus du général » : de faire « dans l'épouvante » le saut de l'éthique au religieux.

Le paradoxe de la Foi naît d'un appel singulier, exigeant d'un individu singulier un acte contraire à toutes les lois, impossible à ériger en loi universelle. C'est la même affirmation de la singularité, d'une ouverture « qui t'était destinée à toi seul », avec la même menace d'une folie possible de l'Appel, que nous avons repérées dans l'apologue de Kafka. « Johannes de Silentio » et l'auteur du *Procès* ont en commun de s'opposer à Kant, à une certaine doxa kantienne définissant la Loi comme loi d'universalité, au nom d'un *impératif singulier*. A la différence de Kafka, le penseur religieux se refuse pourtant à désigner cet impératif comme celui de la Loi : ce qui, pour Abraham, fait loi et le livre à l'angoisse lui proviendrait d'une obligation au-delà de toute loi. Au moment où il tente de dépasser sa sphère, Kierkegaard entérine ainsi le principal préjugé de la « morale kantienne », l'assimilation de la Loi à la forme d'une législation universelle, la certitude que l'impératif de la Loi ne prescrit que d'universaliser les maximes, ne peut prescrire que des actions universalisables et universellement communicables ; que la Loi ne saurait donc se diviser ou s'opposer à elle-même, exiger une action contraire à « la Loi », commander le mal. Le nom d'Abraham indique

1. *Ibid.*, p. 37.

ce point-limite de l'Impossible, cet excès de l'Appel sur la loi d'universalité, voire cet excès de la Loi sur elle-même. *Medusenkopf*, « tête de Méduse » – c'est le cri qu'arrache au jeune Hegel cette figure emblématique de l'« abjection » juive. Effroi partagé par Kant, qui revient à trois reprises sur le cas d'Abraham pour le désavouer comme un exemple d'extrême *Schwärmerei*. Là où Hegel croira saisir ce qu'est la Loi, la vérité de la Loi en son arbitraire et sa folle cruauté, Kant croit repérer ce qu'elle *n'est pas*, ce qu'elle ne doit pas être. Car il doit y avoir un critère, un « signe négatif » permettant de distinguer l'authentique Appel de ses simulacres, sans quoi la raison serait « comme paralysée »¹. L'Idée de « Dieu » n'étant qu'une personnification de la Loi, un commandement divin qui ne serait pas universalisable ne saurait provenir de « Dieu », c'est-à-dire de la Loi, et « si ce qui lui est proposé (à l'homme) par l'intermédiaire de cette voix est contraire à la Loi morale, le phénomène peut bien lui sembler aussi majestueux que possible (...) : il lui faut pourtant la tenir pour une illusion »². De là ce curieux dialogue avec Dieu imaginé par Kant, comme s'il fallait à tout prix recouvrir le silence d'Abraham et l'angoisse : « A cette prétendue voix divine, Abraham aurait dû répondre : "Que je ne doive pas tuer mon bon fils, c'est parfaitement sûr ; mais que toi qui m'apparais tu sois Dieu, je n'en suis pas sûr (...) quand bien même cette voix tomberait, retentissante, du ciel (visible)"... »³ Plus évidente que l'évidence « sensible » de l'appel est la certitude rationnelle de l'universalité de la Loi.

Soumission de l'Appel, de « Dieu », de la Loi elle-même à la forme logique de l'universalité. Telle est la parade de Kant, sa défense affolée contre une possible folie de la Loi, contre la « contradiction absolue » qui constitue le paradoxe de la Foi. De ce paradoxe, il s'angoisse, se scandalise : l'éthique kantienne, l'ensemble de la sphère éthique est ce cri de scandale, ce recul angoissé devant l'ouverture d'un rapport au tout-Autre, à un « différent absolu et sans nul indice distinctif »⁴, sans aucun Signe qui saurait faire la différence « entre le dieu et le pire des

1. *Religion*, 3, p. 108 (Vrin, p. 117) ; cf. aussi p. 225.

2. *Le conflit des facultés*, 3, p. 871-872.

3. *Ibid.*, p. 872, note.

4. Kierkegaard, *Riens philosophiques* (1844), Gallimard, 1969, p. 105-108.

imposteurs », entre l'appel d'Abraham et le délire d'un fou. Cette « différence qui ne se laisse pas fixer », que la raison ne peut que méconnaître, il nous faudrait la penser, au-delà du paradoxe d'Abraham, comme un retrait infini du dieu *dans* sa donation, une *kénose* où l'amant se dépouille de sa gloire, s'abaisse au point de « ne plus rien laisser soupçonner » de sa divinité, ce qui est le « paradoxe absolu », l'insondable de l'amour¹. La sphère de l'éthique trouve là sa limite, en cet appel insensé qui lui arrive du Dehors et de l'Autre, qui l'investit dans l'Instant sans qu'elle puisse le comprendre : « Le scandale reste donc en dehors du paradoxe » – « tout ce qu'il dit du paradoxe, c'est de ce dernier qu'il le tient, quoique, profitant d'une illusion acoustique, il prétende l'avoir découvert lui-même » – « car, comme la vérité, le paradoxe aussi est *index sui et falsi* et le scandale, hors d'état de se comprendre lui-même, est compris du paradoxe. »² Compris : enveloppé, circonscrit comme « sphère de passage » dont l'exigence négative infinie fait faillite, mais aussi mis à nu, démasqué comme « illusion acoustique », simple déni, résistance de la raison à l'excès du tout-Autre – et ainsi *destitué*. « Suspension » de la Loi qu'il ne faut surtout pas confondre avec une *Aufhebung* dialectique : autant que celle de Kant, l'éthique de Hegel participe d'un même aveuglement, appartient elle aussi aux « trois classes de sophistes » de la modernité qui esquivent le saut, méconnaissent et altèrent le paradoxe du religieux³. Sous ce terme d'« éthique », c'est la modernité tout entière, c'est toute la philosophie occidentale depuis Socrate qui se voit ici révoquée. La délimitation des trois sphères d'existence jouerait le même rôle dans la pensée de Kierkegaard que la doctrine des trois ordres chez Pascal : d'ouvrir l'horizon où la métaphysique pourrait être laissée à elle-même, traversée et désertée sans destruction, « comprise » comme résistance aveugle à Celui qui la « comprend » et l'excède⁴.

1. *Ibid.*, p. 70-85.

2. *Ibid.*, p. 105-108.

3. *Étapes sur le chemin de la vie* (1845), Gallimard, 1948, p. 393-394.

4. Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, p. 293-378 – notamment p. 377 sur la distinction entre la « destitution de la métaphysique » opérée par Pascal et la « déconstruction » heideggerienne-derridienne. Si l'analogie peut être soutenue, il faudrait dire que la référence à Kant et Hegel assure la même fonction chez Kierkegaard que la référence à Descartes chez Pascal : d'offrir une figure éminente de l'onto-théologie à sa destitution par la Charité ou la Foi.

Tel est l'enjeu du paradoxe d'Abraham : conduire l'« éthique », comme sphère d'existence et site de la pensée, jusqu'au saut où elle va à sa perte. Pourtant, loin de s'y perdre sans retour, elle trouve dans sa destitution la chance d'une reprise, d'une répétition. Nous verrons que Kierkegaard envisage la possibilité d'une « seconde éthique », d'une phase éthico-religieuse de l'éthique, où celle-ci échapperait à la domination de l'Universel, du Sujet autonome, pour accueillir le paradoxe absolu. De cette « autre éthique », Kant se serait-il déjà approché ? Même s'il est de nature très différente, s'il n'a rien à voir avec une révélation religieuse, c'est malgré tout d'un paradoxe que s'initie l'exposition kantienne de la Loi. En cet impératif qui commande une soumission inconditionnée à la Loi sans nous dire ce que la Loi commande, nous reconnaissons le paradoxe d'Adam décrit par le Vigile de Copenhague. Et si la Loi n'est plus la loi du Bien, si elle s'ex-pose en deçà du bien et du mal, il peut se faire qu'une telle Loi se présente, à l'encontre des valeurs et des normes du sens commun moral, en se dérochant à la prise du sujet qui croyait la « comprendre », qu'elle lui apparaisse ainsi « hétéronome », « immorale », radicalement mauvaise, comme l'injonction folle d'une Loi hors-la-loi. Cela même qui nous saisit d'angoisse devant le paradoxe d'Abraham. A ce scandale, cette paralysie de la raison, Kant s'efforçait de trouver un remède : le « signe négatif » de l'universalisation, écartant comme illusoire et mauvaise toute prescription impossible à universaliser sans contradiction. Ce qui le condamne à recouvrer la singularité de l'appel sous l'universalité de la Règle, à réduire la Loi éthique à une fonction logique de l'entendement. Or, rien ne prouve qu'une Loi pratique *pure*, qui ne se fonde sur aucun concept théorique, aucune règle logique, aucun principe onto-logique, puisse être encore conçue comme loi d'universalité ou loi d'autonomie du Sujet : que ces déterminations – « kantienne », certes – ne fassent pas violence à l'essentielle indétermination de la Loi, à son ex-position paradoxale qui la laisse sans point d'appui, suspendue dans le vide. Si rien ne détermine plus la Loi, ne la retient plus au bord de son néant, tout repère vacille et, comme le pensait Hegel, la cruelle folie d'Abraham serait la vérité même de la Loi. C'est de son propre paradoxe que Kant s'angoisse et se scandalise : ce sont les ultimes conséquences de sa pensée de la Loi qu'il récuse comme *Schwärmerei* et illusion religieuse. En marquant la limite des morales de l'Universel et

de l'Autonomie, la destitution kierkegaardienne n'atteindrait pas le foyer central de l'éthique kantienne, ne « suspendrait » pas la Loi éthique comme telle : elle permettrait au contraire, en révoquant ses représentations morales, de découvrir sa face la plus secrète, le « noyau » de la Loi.

Cette injonction singulière, insensée, Kierkegaard refuse – comme s'il était victime lui aussi d'une sorte d'« illusion acoustique » – de la reconnaître comme celle de la Loi : non seulement parce qu'il accepte la détermination « kantienne » de la Loi par la forme logique de l'universalité, mais aussi parce qu'il se plie au tout-puissant préjugé qui dénie à la Loi le pouvoir de faire-loi, d'être la source originaire de l'archi-prescription, pour la subordonner à une instance plus haute, au-delà de toute loi. Dès lors, poussé à sa pointe extrême, le paradoxe se dénoue : pour le penseur religieux, le commandement absurde qui transit d'angoisse Abraham n'est plus l'impératif de la Loi mais l'appel d'un Dieu de bonté et d'amour qui ne saurait vouloir le mal, qui se devait de restituer à Abraham ce fils dont il exigeait le sacrifice. « Double mouvement » d'une reprise où Abraham « s'est infiniment résigné à tout, pour tout ressaisir en vertu de l'absurde »¹. Cela, Abraham ne le savait pas, tandis qu'il gravissait la montagne de Moria et s'apprêtait à l'holocauste, sinon sa résignation infinie et sa foi n'auraient été que calcul, ruse dialectique. Mais nous le savons, nous sommes au fait de l'heureux dénouement. « Johannes de Silentio » lui-même, qui met en scène le paradoxe, ne s'identifie pas au Chevalier de la Foi, n'éprouve pas sa détresse, il réfléchit sur son cas à distance, depuis la certitude de la reprise et du salut. Car le penseur religieux est un penseur chrétien, pour qui le sacrifice d'Isaac préfigure la kénose du Christ et la gloire de la Résurrection². N'est-ce pas, là encore, esquiver ou relever – d'une « relève » non dialectique... – l'insoutenable radicalité du paradoxe d'Abraham ? Ce qui lève le paradoxe de la Loi, d'une Loi qui apparaît impliquée dans le mal, est le paradoxe de l'Amour : du don

1. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, p. 47, 57, etc. C'est là, comme l'on sait, le motif central de *La répétition*.

2. « Voilà le rapport entre judaïsme et christianisme. Pour le christianisme, Isaac est réellement sacrifié – mais ensuite c'est l'éternité ; dans le judaïsme, c'était seulement une épreuve ; Abraham garde Isaac ; mais alors tout demeure malgré tout essentiellement dans le cadre de cette vie » (*Journal*, Gallimard, t. IV, p. 429).

surabondant et de la grâce, par où la faute est rachetée et la Loi abolie. Aussi authentique soit-elle, aussi dénuée de calcul, la foi se présente ici à son tour comme une défense contre l'angoisse et le vertige du vide, incapable de supporter l'indétermination de l'Appel sans lui réassigner aussitôt une origine transcendante et une destination.

C'est cette certitude consolante qui fait défaut à une éthique radicale, exposée à soutenir jusqu'au bout l'énigme de la Loi – d'une Loi qui n'est plus celle d'un Dieu de bonté – sans aucun critère, aucun signe d'élection qui saurait authentifier l'origine de l'Appel (est-ce vraiment de la Loi qu'il provient ?), sa destination (est-ce bien à moi qu'il est adressé ?) ou son sens (ai-je compris ce qu'il m'ordonne ?). Impossible, donc, d'esquiver la rigueur de la question par le saut dans la foi, où tout désespoir a disparu¹. Aucun saut n'est possible, aucun dépassement de la Loi vers une instance plus originaire ou un principe plus haut – ni par relève dialectique, ni par déconstruction, ni par destitution – s'il n'est rien qui donne loi au-delà de la Loi. Rien d'autre que la Loi, même lorsqu'elle semble appeler à transgresser toute loi, à s'anéantir elle-même comme Loi. Rien que la Loi, qui n'est plus la loi d'un Autre, ni celle de Dieu, ni celle du Sujet, voire même de l'être, qui n'est loi de rien d'autre qu'elle-même – *Lex index sui* –, qui est Loi de Rien, Loi de la Loi. Kant avait beau jeu d'ironiser sur les « principes vagues » des morales du Bien, qui se réduiraient à cette tautologie qu'« il est bien de faire ce qui est bien ». En renversant le rapport du Bien et de la Loi, son éthique paradoxale n'aboutit elle aussi qu'à une pure tautologie : c'est la Loi de faire ce qu'ordonne la Loi. Plus « vague » encore, puisqu'elle supprime le dernier critère (le bonheur sensible) que préservait les morales traditionnelles : plus démunie, plus dépourvue de repères que l'empirisme pratique, plus « nihiliste » que ce nihilisme éthique qu'elle devait surmonter... De ce que la Loi n'est rien, rien de déterminé ni rien d'étant, de ce qu'elle n'« est » peut-être *en rien*, le nihilisme conclut qu'il n'y a pas de Loi. Comment lui donner tort ? Que subsiste-t-il ici de la Loi, sinon un simple mot, un « titre vide sans concept », le néant absolu d'un *nihil negativum* : si ex-posée qu'elle se dé-pose et se perd dans le néant ?

1. Sur la foi comme « état d'un moi où le désespoir est entièrement absent », cf. la conclusion de *La maladie mortelle (Traité du désespoir)* (1849), Gallimard, 1973, p. 248.

Le paradoxe de la Critique inaugure ainsi une *éthique négative* (au sens où l'on parle de « théologie négative »), privée de la consolation que dispensaient l'assurance du Bien et la promesse de la Foi. Que reste-t-il de la Loi au terme de son ex-position qui puisse sauver du désespoir ? Rien sinon la Loi elle-même, le don de la Loi. Car la Loi se donne, se révèle à travers son ex-position : celle-ci ne se réduit pas à une totale dé-position, à cet évidemment, cet anéantissement de toute détermination dans la nuit du nihilisme qui n'est que le « deuxième pas » de l'éthique, son moment sceptique, nécessaire pour dissiper les illusions du Bien, pour rabattre la prétention des principes à faire loi à la place de la Loi. A l'extrême limite de la désolation, un retournement doit être possible, l'amorce d'un passage où la Loi se pose, se détermine *dans* son ex-position indéterminée, où le Rien de la Loi se déploie en affirmation. Toute la difficulté consiste alors à situer la limite ou le point de non-retour, la césure de la révolution éthique. A repérer *jusqu'à quel point* il faut poursuivre l'épreuve du néant : trop radicale, l'ex-position de la Loi la dé-poserait, la ferait sombrer sans retour dans l'abîme du non-sens ; insuffisamment radicale, elle resterait un nihilisme « incomplet », prisonnier des déterminations dogmatiques qu'il devait anéantir, et la Loi retomberait sous l'emprise d'un principe du Bien. La révolution copernicienne de l'éthique suppose ainsi une double opération, de réduction ou de suspension de toute pré-assignation de la Loi aux principes, d'in-détermination de ses déterminations onto-logiques et morales, mais aussi de détermination *de* cette indétermination, de réassignation d'une prescription impérative à partir de la Loi.

Double geste de déconstruction-reconstruction, analogue à ce que Kierkegaard pointait dans le paradoxe d'Abraham comme un « double mouvement », comme dessaisie infinie suivie d'une reprise où « tout est ressaisi en vertu de l'absurde ». La révélation de la Loi nous commande elle aussi de traverser un point d'angoisse ou d'horreur où vacille la certitude du Bien, où l'impératif de la Loi se présente comme Appel insensé, étranger aux normes et aux « lois », pour découvrir sous la folie de l'Appel la vérité et le don de la Loi, la promesse d'une césure, d'un retournement qui délivre : de ce « choix nouveau du caractère intelligible » qui serait « comme une nouvelle naissance ». Si Kant se scandalise du paradoxe d'Abraham, s'il n'y reconnaît pas une suite ou un

« type » de son propre paradoxe éthique, c'est qu'il tend ici à scinder le double mouvement, à isoler sa phase nihiliste de destitution, de dessaisissement, de la phase de reprise qu'elle annonce : qu'il ne parvienne pas, en l'occurrence, à ressaisir l'injonction mauvaise et folle *dans* la donation de la Loi ; à penser à travers leur obstance la co-appartenance du mal et de la Loi. C'est l'ambiguïté de ce double geste paradoxal qui explique que la position kantienne soit aux prises avec deux sortes d'objections contradictoires : soit que l'on accuse Kant (comme le fera Hegel, et à sa suite les innombrables détracteurs du « formalisme » kantien) d'être allé *trop* loin dans l'indétermination, de réduire la Loi à une forme vide dont l'abstraction rend impossible tout jugement, toute décision concrète ; soit qu'on lui reproche au contraire (comme le fera Heidegger) de ne pas être allé *assez* loin, de recouvrir l'indétermination de l'Appel sous des déterminations métaphysiques, avec pour conséquence, là encore, d'empêcher toute décision authentique. Mais peut-être, exprimée en ces termes, la question est-elle mal formulée : il ne s'agirait pas tant de savoir *jusqu'où* s'avancer dans l'ex-position de la Loi, de fixer en quelque sorte son degré d'indétermination, la profondeur ou l'étiage de son néant, que de comprendre *comment* se détermine l'indéterminable : comment la Loi se donne, se pose en son ex-position, sous quel mode il est possible de soutenir, d'affirmer le Rien de la Loi. Ce sont donc ses différents modes de donation qu'il convient d'examiner, en essayant de discerner ce qui, dans la détermination kantienne de la Loi, relève seulement d'un recul devant l'abîme et ce qui fait signe vers le Passage.

Forma dat esse rei (équivoque de la forme)

Que reste-t-il de la Loi en son ex-position ? Comment peut-elle donner sa détermination au vouloir sans rien céder sur son essentielle indétermination ? Comment accéder, à travers le Rien de la Loi, à la vérité de sa donation ? Nous savons que, dès sa première apparition dans l'œuvre de Kant, la Loi se présentait déjà *sous l'apparence du Rien*, d'un Rien qui est l'effet = zéro du heurt des Opposés qui s'annulent, c'est-à-dire d'un Rien *qui existe*, qui n'est pas le signe de l'impossible ou de l'idéal indéfiniment différé, ne se réduit pas à l'absolument-rien du *nihil negativum* ni à l'idéalité sans objet de l'*ens rationis*. Le Rien de la Loi est *nihil privativum*, « concept du manque d'un objet » retenu dans le néant par une force adverse, mais dont la présentation demeure possible, en attente de sa manifestation. Avec la révélation de la Loi sous son voile de néant, l'« objection de Manès » était réfutée et la menace du nihilisme éthique écartée. Nous découvrons maintenant que le fait qu'il y a la Loi ne suffit plus pour surmonter le nihilisme, si l'on ne détermine pas aussi *ce que* la Loi prescrit. Mais comment opérer cette détermination, comment donner un « contenu » à la Loi sans compromettre son ex-position, sans la réassigner à un principe transcendant, une norme du Bien ? Ce qui détermine le don de la Loi sans l'asservir à une détermination hétéronome ne peut être *que ce don lui-même*, sa manière de se donner, son mode de donation. A un existant fini, la Loi se donne sur un mode impératif, comme prescription, obligation. Si l'impératif de la Loi est l'appel du Rien, rien ne reste de la Loi, sauf la forme pure de l'Appel, son injonction obligeante. Il est tentant d'y voir l'unique détermination possible de la Loi, la seule qu'elle puisse rece-

voir sans retomber dans l'hétéronomie et d'interpréter dans cette perspective la philosophie pratique kantienne : à partir d'une pragmatique de la phrase prescriptive¹, d'une ontologie de l'« être-obligé » ou de l'« être-enjoint »², ou encore d'une phénoménologie de l'appel³.

Aussi séduisante soit-elle, cette démarche s'engage dans une impasse. A s'en tenir à la pure forme impérative de l'obligation, on laisse dans une totale indétermination la question de sa provenance (à qui ou quoi doit-on obéir ?) et celle du mode de sujétion (comment faut-il obéir ?). Avec le risque d'assimiler la sujétion éthique à la Loi à une obéissance aveugle à *n'importe quel* ordre, par exemple sous la forme de l'impératif nietzschéen : « Tu obéiras, peu importe à qui, et longtemps, sinon (...) tu perdras jusqu'au dernier vestige de l'estime de toi-même. »⁴ En cette nuit où tous les appels se valent, où toutes les obligations se confondent, rien ne permet plus de dégager une orientation affirmative, un critère de décision, du néant vide de la Loi : rien ne nous autoriserait plus à affirmer que la « loi » de Hitler à laquelle se soumet un Eichmann n'est qu'une défiguration de la Loi. En second lieu, cette détermination trop lâche et flottante est en même temps trop restreinte, ne qualifie qu'un *certain mode* de donation de la Loi et ne convient donc pas à la Loi *comme telle*, dans la totalité de ses modes de donation. C'est une thèse essentielle de la *Critique* que la Loi vaut « pour tous les êtres raisonnables », qu'elle ne s'applique pas seulement aux hommes et à l'ensemble des « êtres raisonnables finis » mais « comprend même l'Être infini »⁵. Toutefois, c'est uniquement « dans le premier cas (que) la Loi a la forme d'un impératif » : dans le cas d'une volonté finie, pathologiquement affectée de désirs sensibles, qui *peut* s'opposer à la Loi et la reçoit par conséquent sous la forme d'une obligation, dans un impératif catégorique. Une volonté sainte serait aussi sujette-à-la-Loi mais, précisément parce qu'elle ne saurait s'y opposer,

1. Cf. J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, 1983.

2. Cf. J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Aubier-Flammarion, 1982.

3. Par exemple une phénoménologie qui s'inspirerait de la problématique esquissée – sans rapport avec Kant – par J.-L. Marion dans *Réduction et donation*, PUF, 1989 (et maintenant développée dans *Étant donné*, PUF, 1997).

4. *Par-delà le bien et le mal*, § 188. C'est ainsi que Nietzsche formule le soi-disant « impératif moral de la nature ». Il tend à interpréter l'impératif catégorique kantien dans une perspective analogue, comme exigence d'obéissance aveugle.

5. *CRp*, 2, p. 646 (Vrin, p. 45-46) ; cf. *FM*, 2, p. 274-276 et 319 (D, p. 122-124 et 185).

elle ne serait pas *contrainte* de lui obéir : « voilà pourquoi il n'y a pas d'impératif valable pour la volonté divine » qui se situe « non pas au-dessus de toutes les lois pratiques, mais du moins au-dessus de toutes les lois pratiquement restrictives (*praktisch-einschränkenden*), au-dessus de l'obligation et du devoir »¹.

La notion-limite d'une volonté sainte creuse ainsi l'écart entre la Loi comme telle et l'impératif catégorique². Elle nous amène à distinguer deux visages de la Loi, deux modes de sa donation : son mode prescriptif-restrictif par lequel elle s'impose aux existants finis et cet autre mode, inconcevable, où elle s'accorderait souverainement à la volonté de Dieu. De cette face cachée de la Loi, nous ne pouvons rien savoir, sinon qu'elle exprime une « nécessité pratique », conformément au concept d'une « loi en général »³, mais sous une forme non impérative. Les commentateurs et Kant lui-même sont donc victimes d'une méprise lorsqu'ils identifient la Loi à son impératif catégorique, qui n'en est qu'une des formulations possibles⁴, la forme sous laquelle elle s'offre dans la finitude. Lorsque la deuxième *Critique* définit la « Loi fondamentale de la raison pure pratique » par la formule même de l'impératif catégorique⁵, il faut reconnaître que cette définition, la seule que la *Critique* nous propose, est *fausse*. Ainsi, de la Loi, aucune formulation authentique, aucun énoncé *intégral* ne nous sont jamais donnés. En tant qu'elle concerne l'Idée d'une volonté sainte, l'Autre Loi, la *méta-Loi* de l'infini, n'est elle-même qu'une Idée : concept problématique, simple hypothèse de la raison, mais lourde de conséquences pour la pensée de la Loi dont elle rend l'exposition plus radicale et l'énigme plus opaque. Car le concept intégral de « Loi éthique » devrait comprendre à la fois la Loi de la finitude et celle de l'infini, la Loi d'obligation, énoncée dans l'impératif catégorique, et l'inconcevable Idée d'une méta-Loi. Sous l'apparence du néant, nous reconnaissons le

1. CRp, 2, p. 646 (Vrin, p. 46).

2. Sur la nécessité de distinguer entre Loi et impératif, cf. aussi l'*Introduction à la Métaphysique des mœurs*, 3, p. 468-470.

3. *Op. cit.*, p. 469.

4. « Les impératifs sont seulement des formules qui expriment le rapport des lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple de la volonté humaine » (FM, 2, p. 276 (D, p. 124)).

5. « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une donation-de-Loi universelle » (CRp, p. 645 (Vrin, p. 44)).

Rien de la Loi comme *nihil privativum*, effet-Zéro d'une opposition réelle. S'ouvre désormais sous ce Rien-qui-existe la béance d'un autre néant, celui de la méta-Loi comme Idée vide, *ens rationis*, *Gedanken-ding* : d'un *nihil* que rien ne saurait plus convertir en affirmation, auquel nulle détermination positive ne pourrait plus convenir.

Considérée dans la totalité de ses modes, « la Loi » se dérobe à la pensée plus radicalement que nous ne l'avions cru : de « la Loi » *comme telle*, il n'y aurait rien à dire. Impossible en tout cas de suivre les interprétations centrées sur la phrase prescriptive ou l'être-obligé : en identifiant « la Loi » à son seul mode fini, elles tendent à occulter la démarcation du fini et de l'infini, l'écart constitutif de la *finitude pratique*, avec le clivage de la Loi qu'il implique. Tenir compte de cette démarcation demanderait au contraire de trouver une détermination de la Loi qui convienne à l'ensemble de ses modes, sans se réduire pour autant à un « titre vide », à la notion inconsistante d'une « loi en général » ; qui ne qualifierait donc pas un *certain mode* de donation mais *cette donation* même, la manière toujours identique qu'aurait la Loi de se donner en chacun de ses modes... Nous butons toujours sur le même dilemme : comment déterminer le don de la Loi, tout en respectant son essentielle indétermination ? Comment dépasser la simple position d'une existence, le fait qu'il y a la Loi, et définir ce qu'elle prescrit sans verser aussitôt dans l'hétéronomie, dans la préassignation d'un « objet de la volonté » dont on ferait « la matière et le fondement de la Loi » ? Que reste-t-il de la Loi si l'on exclut de son principe de détermination tout contenu, tout objet et toute fin, c'est-à-dire toute *matière* ? Les termes mêmes de la question laissent entrevoir une réponse. Pour une pensée marquée par la tradition, ce qui n'est en rien matière ne peut être que *forme*. Si l'on écarte tout principe hétéronome, c'est-à-dire « matériel », seul demeure un principe « formel » et telle est bien, pour Kant, la détermination essentielle de la Loi : « Seule une Loi formelle, c'est-à-dire qui ne prescrit rien d'autre à la raison que la forme de sa donation-de-Loi universelle, peut être a priori un principe déterminant de la raison pratique. »¹ Ce que prescrit la Loi n'est rien d'autre que la Loi elle-même comme forme, la forme pure de sa donation-de-Loi ou, ainsi

1. CRp, p. 686 (Vrin, p. 77). Rappelons que, au lieu de la traduction ordinaire (« législation ») nous traduisons *Gesetzgebung* de manière plus littérale par « donation-de-Loi ».

que l'écrit souvent Kant, sa *forme donatrice-de-Loi* : « En dehors de la matière de la Loi, il n'y a rien de plus en elle que la forme donatrice-de-Loi (*die gesetzgebende Form*). »¹

Que la Loi se donne comme forme ne veut pas dire que cette formalité soit l'un des modes possibles de sa donation (comme l'était son mode impératif), qu'elle puisse se domier autrement, sous l'aspect par exemple d'une loi « matérielle » ou « finale ». Cette notion capitale de *gesetzgebende Form* signifie que seule la forme-de-Loi peut donner la Loi, que sa forme ne fait qu'un avec sa donation. La forme est le don de la Loi et cela vaut pour tous ses modes, dans la finitude comme pour l'infini : à Dieu lui-même, s'il existe, la Loi s'offre encore comme loi formelle. Ainsi le don de la Loi est-il l'offrande d'une forme et c'est en ce sens que la Loi éthique est Loi *du monde*, en ce que « cette Loi doit donner au monde sensible (...) la forme d'un monde intelligible »². C'est aussi en ce sens qu'elle fait Loi pour notre volonté, qu'elle lui donne sa forme immanente en la délivrant de son aliénation à des « objets ». En se laissant déterminer par cette Loi purement formelle, la volonté n'obéit qu'à elle-même, à une forme-de-Loi qui est sa *propre* forme immanente. Voilà pourquoi « une volonté à laquelle seule la pure forme donatrice-de-Loi de la maxime peut servir de Loi est une volonté libre »³. Si la matière aliène le désir, la forme le libère et seule une loi formelle sera loi de liberté, loi d'autonomie.

Ce qui devrait nous permettre enfin de clarifier le problème de la *synthèse pratique*, de l'unité synthétique de la maxime de l'action et de la Loi, prescrite par l'impératif catégorique. Celle-ci ne consiste pas, comme le croyait Hegel, en une synthèse de la *forme* universelle (de la Loi) et de la *matière* particulière (des maximes)⁴ mais en une synthèse *purement formelle* entre la détermination d'une maxime selon la forme d'une loi et cette forme-de-loi elle-même, qui est la forme même de la Loi. On ne soulignera jamais assez que la forme donatrice-de-Loi ne s'impose pas du dehors aux maximes comme une norme étrangère, qu'elle ne peut les déterminer librement qu'« en tant qu'elle est

contenue dans la maxime »¹. Car « c'est leur simple forme (des maximes) qui, *en les faisant convenir (schicken) à une donation-de-Loi universelle*, en fait par elle seule des lois pratiques »². Toute la difficulté de la synthèse pratique se concentre dans l'énigme de ce *schicken*, de cette *convenance* de la maxime à la forme-de-Loi, de son *aptitude* à s'accorder à elle. Ordeal de la forme, qui décide du destin de la maxime et du sujet qui l'a choisie : il s'agit à chaque fois de savoir si une maxime est en mesure de « soutenir l'épreuve de la forme d'une loi » ; si elle n'y parvient pas, cette maxime est « impossible d'un point de vue éthique »³. Ainsi nous est donné le critère de jugement qui nous faisait défaut : la décision éthique est décision pour la forme de la Loi et *selon* cette forme, commande à la volonté de choisir « comme à la croisée de deux chemins entre son principe a priori qui est formel et son principe a posteriori qui est matériel »⁴. Nous comprenons maintenant comment déterminer l'indéterminable de la Loi : à l'épreuve de sa forme, qui nous offre beaucoup plus qu'une simple position d'existence et moins (ou autre chose) qu'une détermination d'essence, une *forme de donation* – ni un *Daß* ni un *Was*, mais un *Wie*. Si nous ne pouvons savoir *ce* que la Loi ordonne, au moins saurons-nous *comment* lui obéir, sous quelle forme notre volonté peut s'accorder librement à son impératif et cette *forme du « comment »* est l'unique détermination possible de la Loi. Les critiques du « formalisme » kantien reposent toujours sur une même méprise : on assimile le « formel » au vide de l'« abstraction », au néant du nihilisme sans comprendre que, si la forme n'est rien, elle ne retombe pas pour autant dans la nullité de l'*Unding* ni dans le vide du *Gedankending*, mais procède d'un autre mode de *nihil*, d'un néant qui existe, qui est même la condition de toute détermination.

Encore faudrait-il préciser en quoi consiste la forme de donation de la Loi, quelle pré-compréhension de la forme se trouve à l'œuvre ici. Différents concepts de « forme » peuvent être envisagés et ce pourrait être un enjeu essentiel et une véritable difficulté que de chercher « quelle forme dans la maxime convient (*schicke*) à une donation-

1. CRp, 2, p. 638-639 (Vrin, p. 40).

2. CRp, p. 659 (Vrin, p. 56-57).

3. P. 641 (Vrin, p. 42).

4. Sur cette méprise de Hegel qui commande toute sa critique du « formalisme » kantien, cf. B. Bourgeois, *Le Droit naturel de Hegel. Commentaire*, Vrin, 1986, p. 188-190.

1. CRp, p. 2, p. 641 (Vrin, p. 42).

2. 2, p. 638-639 (Vrin, p. 40).

3. 2, p. 692-693 (Vrin, p. 83).

4. FM, p. 259 (D, p. 99).

de-Loi universelle, et quelle forme n'y convient pas¹, mais Kant écarte ce genre d'interrogation. Il en ira de la « forme » comme du *factum* de la Loi : là encore, tout l'édifice de la raison pratique repose sur un concept décisif, sans que l'on se donne la peine de le thématiser, ni même de le définir rigoureusement. A première vue, le concept de forme mis en jeu dans la deuxième *Critique* semble purement négatif : on désigne ainsi ce qui reste dans la Loi ou dans la maxime après que l'on a fait abstraction de toute « matière », de tout objet de plaisir, de toute fin extérieure. Le prétendu « formalisme » dont on fait grief à Kant coïncide donc avec l'exposition transcendante de la loi, et cette accusation de nihilisme ne trahit pas seulement une méprise sur le Rien de la Loi : c'est aussi sa *vérité* qu'elle appréhende, son indétermination exposée, son absence de fondement. Par là même, les adversaires de l'éthique kantienne dévoilent ce qui sous-tend leurs critiques, avouent leur nostalgie d'un « sol » stable et d'un Premier Fondement, d'une plénitude de valeur et d'étant. Ce que l'on pourrait reprocher à la position kantienne de la Loi serait plutôt de ne pas être assez « formelle » et vide, de ne pas avoir suffisamment dégagé son concept de forme de toute préassignation logico-métaphysique, de laisser subsister à côté du principe formel des déterminations matérielles insuffisamment critiquées. Car la détermination de la Loi comme forme n'est pas une simple définition conceptuelle mais le mouvement même de sa donation, de sa *dé-fondation*, qui correspond dans l'histoire de la raison à la révolution copernicienne de la deuxième *Critique* et coïncide dans l'histoire singulière d'une existence avec une décision éthique qui fait l'épreuve de la Loi, à la croisée des chemins, dans une démarcation violente du principe matériel et du principe formel où le désir se libère de tout objet extérieur. C'est parce qu'il manifeste l'opposition des principes, leur bifurcation, la césure de l'existence, que le concept de forme se présente dans la philosophie pratique comme essentiellement *négatif*, « formel » se disant ici de ce qui *n'est plus* matière ou objet de la volonté, de ce qui s'oppose au principe matériel de l'hétéronomie et lui impose une *limite*. La donation de la Loi comme forme serait donc

1. CRp, p. 639 (Vrin, p. 40).

ce qui « limite » ou « restreint » la matière du désir¹. En effet, pour Kant, toute forme « consiste dans la limitation (*Begrenzung*) »². Il s'agirait donc de penser la « forme » de la Loi comme une *opération* formelle, un acte transcendantal d'in-formation : comme le tracement d'une limite qui, loin de nier le désir ou de l'« humilier », le délivre en lui *donnant sa forme*.

Ce serait du moins le cas si Kant concevait le rapport de la forme de la Loi à sa matière comme une authentique *Begrenzung*, une limitation au sens positif qui ne restreint pas négativement ce qu'elle limite. Or, ce n'est pas comme une limite (*Grenze*), ouverte au Dehors qu'elle délimite, mais comme une simple borne (*Schranke*), une restriction (*Einschränkung*) que la *Critique* caractérise le plus souvent la forme de la Loi. Elle se la représente ainsi comme une bordure *extérieure* dont le contour n'affecte en rien la matière, la laisse subsister en la circonscrivant du dehors. A l'opposition de deux principes comme enjeu de la décision éthique fait place désormais la *juxtaposition* d'une forme et d'une matière séparées extérieurement mais néanmoins « *rattachées* » l'une à l'autre³ et en fin de compte indissociables. Comment dissocier en effet la matière de la volonté et la forme de la Loi, qui n'est autre que la forme *de* cette volonté, de cette matière qu'elle in-forme en la limitant ? Si, d'un point de vue conceptuel, la forme se distingue de la matière, en réalité elle reste la forme de *sa* matière, inséparable d'elle, au point d'en appeler à cette matière comme à son complément nécessaire, de la rappeler à ses côtés pour s'unir à elle⁴. En ce sens, il faudrait dire que l'éthique kantienne n'est pas assez « formaliste », que son concept de forme n'est pas assez « formel » pour s'affranchir de tout rapport à une matière ou un contenu empirique, pour atteindre au Rien d'une forme pure. La philosophie pratique tout entière repose cependant sur ce concept. Aussi l'équivoque de la forme va-t-elle

1. C'est « la simple forme de loi (*gesetzliche Form*) par laquelle je limitais (*einschränkte*) ma maxime fondée sur l'inclination » qui peut lui « donner l'universalité d'une loi » (CRp, 2, p. 649 (Vrin, p. 48)).

2. CJ, § 23, 2, p. 1010 (Vrin, p. 84).

3. « La matière du vouloir ne peut être que l'objet d'un désir attaché (*verbunden*) à la Loi » (2, p. 647 (Vrin, p. 47)).

4. Car « la simple forme d'une Loi qui restreint la matière doit être en même temps une raison pour adjoindre cette matière à la volonté » (2, p. 649 (Vrin, p. 48)).

affecter l'orientation fondamentale de l'éthique kantienne, condamnée (nous le verrons) à osciller entre une position extrême, « rigoriste », où la forme-de-Loi s'oppose à la matière – au plaisir sensible – et la rejette dans le pathologique, et une position « eudémoniste » où elle accepte de coexister avec sa matière : où elle réhabilite le désir de bonheur et le réintègre dans l'« objet » ultime de la Loi.

Cette ambiguïté du concept de forme s'aggrave encore en raison du caractère lui-même équivoque du concept pratique de *matière*. Celui-ci désigne en effet l'*objet* de la volonté, ce qu'elle vise, sa fin, et de ce point de vue la matière du vouloir est loin de se réduire à la matérialité sensible : la fin éthique elle-même – la personne comme fin en soi et « membre du monde intelligible » – est encore caractérisée comme « la matière de toute bonne volonté »¹. Il n'en va plus de même dans la deuxième *Critique*, où toute référence à une *matière pure* disparaît complètement, où le terme de « matière » qualifie désormais l'élément sensible et « impur » (au sens moral) du vouloir, c'est-à-dire le désir du bonheur. Assimiler la matière à l'élément sensible revient forcément à identifier la forme à l'élément rationnel : à ramener la démarcation éthique des deux principes au conflit classique de la *raison* et de la *sensibilité*. La philosophie pratique s'enferme ainsi dans un dualisme qui l'entrave, qu'elle va tenter désespérément de briser en donnant à la Loi un mobile *sensible* (le respect) et à l'Opposant de la Loi un fondement *supra-sensible* (le choix libre du mal radical) – mais sans jamais y parvenir vraiment. Cet effort pour dépasser le dualisme aurait pu s'appuyer sur l'une des principales novations de la *Critique de la raison pure*, sur la découverte d'une sensibilité pure, de *formes a priori* de la *sensibilité*, qui devrait interdire désormais d'identifier dogmatiquement le formel au rationnel et le matériel au sensible. Mais, sur ce point capital, la philosophie pratique retombe très en deçà des avancées de la première *Critique*. C'est alors qu'un « immense abîme » se creuse entre le sensible et le supra-sensible, interdisant toute schématisation de la forme-de-Loi dans la matière du désir, rendant impossible le Passage qui saurait « donner au monde sensible la forme d'un monde intelligible ». Si la forme de la Loi se distingue de la matière du désir comme le « rationnel » du « sensible », elle doit posséder les caractères essentiels de

1. FM, p. 304 (D, p. 164).

l'objectivité rationnelle – toujours conçue chez Kant sur le mode de l'objectivité *théorique* – et avant tout l'*universalité*. Ce qui la différencie du principe matériel du bonheur qui « ne peut jamais donner une loi » parce qu'il dépend d'un sentiment *particulier*, contingent. On en conclura que « toutes les maximes » (et plus seulement celles qui seraient conformes à la Loi) ont « une forme qui consiste dans l'universalité »¹ ; bref, que la forme *comme telle* est universalité, qu'elle soit la forme de la Loi, celle d'une maxime ou celle d'un concept en général : « En tout concept, déclare Kant dans la *Logique*, il faut distinguer *matière* et *forme*. La matière des concepts est l'*objet*, leur forme l'*universalité*. » Comprise initialement comme conflit entre principes et enjeu d'une décision, l'opposition de la forme et de la matière se ramène finalement à la contradiction logique de l'universel et du particulier.

Or cette réduction de la forme à l'universalité n'allait pas de soi : il arrive à Kant, on s'en souvient, de se demander « quelle forme dans la maxime convient à la donation-de-loi universelle et quelle forme n'y convient pas », ce qui laisse entrevoir la possibilité de formes de maximes « inconvenantes », non universalisables. Mais il coupe court à toute discussion en affirmant aussitôt que « l'entendement le plus vulgaire » est « capable de le discerner sans instructions particulières »². Le principe de la décision éthique ainsi livré au jugement de l'entendement commun, du sens commun logique, on ne s'étonnera guère de le voir ramené à cette « évidence » triviale qu'une « loi universelle » doit valoir... universellement (c'est-à-dire sans exception particulière) et se nierait elle-même en abandonnant son universalité. Assimiler le caractère formel de la Loi à l'*universalité* logique revient finalement à la soumettre au principe logique de non-contradiction. Nous savons cependant que ce critère formel n'est jamais qu'une « pierre de touche négative », incapable d'« établir la vérité matérielle (objective) de la connaissance » ; qu'un « usage matériel des simples principes formels de l'entendement pur », un usage « organique » de la Logique générale, n'est que « jonglerie » métaphysique³. C'est sur ce paralogisme que repose la tentative kantienne de constituer l'objectivité pratique à partir

1. FM, p. 303-304 (D, p. 163-164).

2. CRP, p. 639 (Vrin, p. 40).

3. Cf. les textes déjà commentés de CRP, p. 819-821 et 893-895 (TP, p. 81-83 et 158-159).

de l'universalité logique et du principe d'identité. Le formalisme interdit ainsi de comprendre authentiquement le don de la Loi.

Faut-il, devant les équivoques du formalisme, se résoudre à abandonner toute référence à la forme ? A moins que cette équivocité ne s'attache qu'à un certain concept de forme, encore captif de déterminations logico-métaphysiques, que Kant lui-même aurait tenté de dépasser. Nous aurons souvent l'occasion de le constater : qu'il réintroduise dans l'impératif catégorique une *matière* et une *fin* (la « personne ») ; qu'il réinsère dans la détermination de la Loi la visée d'un *objet* (le « Souverain Bien ») ; ou qu'il assigne à cette Loi de la raison pure un mobile *sensible* (le « respect »), à chaque fois Kant ne cesse de transgresser son propre formalisme. Ce qui l'amène à écarter l'opposition traditionnelle de la matière et de la forme en déterminant la Loi comme un principe à la fois « formel » et « matériel »¹ : le devenir-matière d'une forme pure. L'éthique kantienne de la Loi en appelle ainsi à un autre concept de forme qui ne s'opposerait plus extérieurement à sa matière, à une compréhension non formaliste de la forme-de-Loi, qui ne la réduise plus à la forme logique de l'universalité. Mais en quel sens ? Renoncer à la Logique, à l'Universalité rationnelle, n'est-ce pas anéantir toute objectivité pratique, livrer la Loi à l'arbitraire subjectif, au nihilisme ? Nous savons pourtant que Kant distingue de la Logique générale, purement formelle (totalement « indifférente aux objets ») et régie par le principe de non-contradiction, une *autre logique*, logique *transcendantale* qui se rapporte à la possibilité *a priori* d'une connaissance objective. Logique de la vérité matérielle, de la matérialité pure des formes, dont la *Critique* nous apprend qu'elle possède ses propres concepts ou *catégories*, distincts des fonctions logiques du jugement, mais aussi qu'elle permet de réinterpréter certains concepts de la tradition, d'en dégager la vérité transcendantale. Kant évoque ainsi le cas des trois prédicats suprêmes de l'ontologie classique, l'Un, le Vrai, le Bien, qu'il propose de relire ou, dirions-nous, de *reconstruire* d'un point de vue

1. Comme le montre ce texte essentiel de la CRP, p. 699-700 (Vrin, p. 88) : « De même que la Loi morale est un principe de détermination *formel* de l'action par la raison pure pratique, de même qu'elle est aussi, il est vrai, un principe de détermination *matériel*, mais seulement *objectif*, des objets de l'action sous le nom de bien et de mal, elle est aussi un principe de détermination *subjectif*, c'est-à-dire un mobile pour cette action, parce qu'elle exerce une influence sur la sensibilité du sujet » (nous soulignons).

transcendantal à partir des catégories d'unité, de pluralité et de totalité, en les prenant donc « dans un sens proprement matériel, comme conditions de la possibilité des choses elles-mêmes » et non plus seulement « au sens formel, comme condition logique nécessaire pour toute connaissance »¹. L'Un, par exemple, ne se réduirait plus à l'unité quantitative (fonction logico-formelle du jugement) mais pourrait être compris en un sens transcendantal, en tant qu'*unité qualitative*, liaison d'une diversité, « à peu près comme l'unité de thème dans un drame, dans un discours, dans une fable ». On peut se demander si le même geste de relecture, de reconstruction transcendantale pourrait s'appliquer au concept de forme pour le dissocier de l'universalité logique et peut-être au concept même d'universalité pour le délivrer de sa signification simplement logique. Si c'était le cas, la pensée kantienne elle-même nous indiquerait le chemin pour surmonter son propre formalisme. Ce seraient alors les critiques du formalisme kantien – de Jacobi et Hegel à Scheler – qui apparaîtraient « formalistes », impuissants à se défaire de ce concept logico-métaphysique de forme qu'ils dénoncent, sourds et aveugles devant le travail de l'œuvre kantienne, devant cet autre visage de la Forme qu'elle nous présente.

Si l'on désire retracer cet autre chemin de l'éthique kantienne, reconstruire la forme de la Loi au-delà du formalisme, c'est le concept formaliste de forme qu'il faut d'abord analyser. En lui se conjuguent deux déterminations apparemment contradictoires : celle d'être *universelle* et celle d'être une limitation négative qui restreint sa matière ou son objet, qui les *particularise* donc, les différencie en les retranchant du tout et de l'universel. Si puissante est cette connexion, cette connivence entre les deux caractères de la forme, qu'on la retrouve non seulement quand il s'agit d'une forme rationnelle universelle (d'une loi de la raison pratique) ou de formes *a priori* (de l'intuition pure), mais aussi dans le cas des formes particulières des phénomènes. Ainsi, lorsque la *Critique de la faculté de juger* examine le sentiment de plaisir résultant d'une « réflexion sur la forme de l'objet », lorsqu'elle recherche ce qui pourrait expliquer la communicabilité universelle d'un tel sentiment, c'est encore et toujours dans la forme qu'elle découvre « la seule chose qui puisse être communiquée universellement avec certitude dans ces

1. CRP (B), p. 839-841 (TP, p. 98-99).

représentations »¹ et permette de constituer un sens commun esthétique. Cette « universalité subjective » des jugements esthétiques « trouve son fondement (...) dans la figure (*Gestalt*) » de l'objet², c'est-à-dire dans sa forme *pure*, épurée de tout rapport à une matière, à un « attrait » empirique, purifiée de tout rapport à la couleur ou au son, qui « ne paraissent avoir pour principe que la matière des représentations », débarrassée enfin de ces ornements superflus (*parerga*), cadres des tableaux ou vêtements des statues, qui ne sont qu'« addition extérieure » à la forme de l'objet³. Dans les arts plastiques, la beauté de la forme relève donc du dessin et, dans le dessin lui-même, du trait – un trait dépourvu de tout attrait... – dont le tracé délimite la forme et la définit comme figure. Conception *figurale* de la forme qui se maintient lorsque l'on considère la « libre beauté » des formes naturelles : car celle-ci procède encore d'une « technique formelle » ou « figurale » (*figürliche*) de la nature, laquelle « fournit à la faculté de juger des figures (*Gestalten*) finales, c'est-à-dire la forme (*Form*) » représentée grâce au libre accord de l'entendement et de l'imagination⁴. Il n'en va plus de même, en revanche, lorsqu'on passe au sublime, puisque ce sentiment s'éveille devant le spectacle du chaos et de la dévastation de la nature – du sans-figure, de l'informe, de l'illimitation (*Unbegrenztheit*). Ce n'est pas seulement la conception figurale de la forme, celle qui domine dans l'*Analytique du beau*, qui se trouve ici transgressée, mais la formalité de toute forme, pour autant que la forme « consiste dans la limitation ». La Loi se donnant comme forme, rien ne devrait lui être plus étranger que le sentiment du sublime. Or, très paradoxalement, c'est ce sentiment qui apparaît le plus proche du respect pour la Loi et révèle le « fondement éthique » du jugement esthétique⁵. C'est cette « présentation négative de l'infini », où l'imagination « se sent illimitée par la disparition de ses bornes (*Schranken*) » qui serait la plus appropriée à une quasi-présentation de la Loi⁶. A suivre l'*Analytique du sublime*, faudrait-il cesser de déterminer la Loi à partir de la forme ? Ou bien, par-delà

1. *CJ*, § 14, 3, p. 984 (Vrin, p. 66).

2. *CJ*, § 30, p. 1054 (Vrin, p. 115).

3. Sur tout ceci, cf. *CJ*, § 13-14, p. 982-987 (Vrin, p. 65-68).

4. *Première Introduction à la CJ*, 2, p. 888-890.

5. Cf. *CJ*, § 27 et § 39, 3, p. 1026 et 1070 (Vrin, p. 96 et 126).

6. *CJ*, 3, p. 1047-1048 (Vrin, p. 110-111).

l'impasse, la régression formaliste de la deuxième *Critique*, nous mènerait-elle vers une autre pensée de la forme et de la Loi comme forme, celle d'une *Urform* non figurale, forme liante originaire du monde, qui ne pourrait se présenter, se schématiser qu'à travers la défiguration, la dé-limitation des figures sensibles ?

Avec cette démarcation entre l'Analytique du sublime et celle du beau, redoublée dans cette dernière par le partage entre beauté « libre » et beauté « adhérente », on n'a pas seulement affaire à un conflit entre différents styles artistiques, entre une esthétique classique de la beauté formelle et une esthétique pré-romantique (ou « post-moderne ») de la sublimité. Réduction de la belle forme à la figure comme découpe d'un tracé : on n'y verra pas l'apologie d'un art « figuratif » mais une interprétation figurale de la forme, où se découvre la matrice ontologique du formalisme kantien. Dans la perspective de la troisième *Critique*, la *Gestaltung* du phénomène, le geste plastique de sa figuration, décrit en effet le tracement d'un contour, d'une épure qui cerne l'objet figuré et le borde ou le borne en le retranchant de ses attraits sensibles, de ses *parerga* – et cette délimitation restrictive correspond très exactement à l'*Einschränkung* de la matière du désir par la forme de la Loi. Entre le formalisme esthétique de la *Critique du jugement* et le formalisme de la philosophie pratique, il y a plus qu'une simple analogie : la restriction figurale de la forme de l'objet, la réduction de sa matière, est précisément ce qui élève la beauté de sa forme à l'universel, rend universellement communicable le plaisir pur qu'elle suscite. Nous rencontrons à nouveau dans la figuration sensible du phénomène l'ambiguïté fondamentale de la forme, l'étrange connivence de son universalité et de sa délimitation. De ce concept logico-métaphysique de forme, l'*Analytique du beau* nous dévoile la matrice figurale : en le resituant au cœur du visible, dans le mode de donation du phénomène, elle éclaire d'un jour nouveau sa provenance, permet d'y repérer la trace d'une expérience plus initiale – de la compréhension grecque de la forme à partir de l'*eidōs*. Nous savons en effet que le couple conceptuel forme-matière n'est pas originaire, qu'il ne s'impose en philosophie qu'avec Aristote, à la suite de l'interprétation platonicienne de l'être comme *idea*. Lorsque la vérité de l'être est ressaisie dans la brillance lumineuse de l'Idée, le paraître de ce qui est dépend désormais de son aspect visible, de ce qui lui permet de se montrer dans la lumière de l'Idée, de

cette évidence que Platon nomme *eidos* et qui est sa *figure*, le visage « à chaque fois unique » que présente chaque étant, mais aussi les traits de ce visage, ses arêtes saillantes, le contour stable qui le délimite constamment et le fait apparaître tel qu'il est. C'est à partir de cette figuration limitative, sur le rebord externe et interne de son tracé, que se différencient la matière (*hylè*) et la forme (*morphè*).

Peu importe alors que, dans ce couple, la primauté soit conférée à la forme, qui pour Aristote donne son nom au composé et constitue son essence, ou au contraire à la matière. Car la distinction de la matière et de la forme se fonde dans tous les cas sur une détermination figurale de la forme, qui lui fait violence en la dé-formant. Il se pourrait en effet que cette interprétation « éidétique » barre l'accès à une compréhension plus authentique de la formalité des formes, où l'évidence de l'*eidos* serait fondée sur la « frappe » initiale de la *morphè* et non l'inverse. Selon Heidegger, ce renversement du rapport de fondation, cette subjugation de la forme par l'*eidos*, provient de ce que l'ontologie grecque n'aborde pas l'étant dans la perspective de la perception mais dans celle de la *poièsis*, de la production¹. De là découleraient les traits fondamentaux de la conception figurale-éidétique de la forme. Toute production supposant une pré-vision, la vue préalable de l'objet à produire sur laquelle elle se règle, la Forme sera conçue comme archétype, paradigme présent depuis toujours dans le Logos ou la Raison. La constance propre de l'*eidos*, du contour stable qui s'offre à la vue, se trouve alors projetée dans un lieu intelligible, comme permanence intemporelle des Idées et des Formes. Conçue comme un modèle à réaliser, l'*eidos* devra valoir pour toute la série des produits qu'elle permet de fabriquer. Elle ne désignera plus le visage singulier de chaque étant mais ce qui rapporte ce trait à chaque fois unique à un aspect commun, le met en rapport avec une Idée universelle. Faisant charnière entre la frappe singulière du phénomène (sa *morphè*) et l'universalité de l'Idée, l'*eidos* opère à la fois comme un principe de différenciation, d'individuation, et comme un principe de généralisation, désigne désormais l'espèce, la différence spécifique où l'élément différenciant se subordonne à la généralité du concept. Ainsi s'explique enfin l'équivoque de la forme, son double

caractère d'universalité logique et de limitation figurale : loin de contredire ou de restreindre son universalité, sa figuralité en est au contraire la condition nécessaire. Nous comprenons pourquoi le passage à la philosophie pratique s'accompagne d'une régression formaliste : dans la mesure où, malgré son effort pour distinguer l'impératif catégorique des impératifs « techniques », la conception kantienne de la praxis éthique n'est pas suffisamment dégagée de l'horizon de la *poièsis*. Le caractère « pratique » de la raison ou de la volonté, nous l'avons constaté, reste en effet conçu comme « faculté de créer des objets » conformément à leur représentation préalable, comme causalité productrice dont la Loi éthique serait la règle de causalité.

Dépasser le formalisme pratique demande donc d'élaborer un concept non-figural, non-éidétique de forme, en le dégageant des déterminations héritées de la Tradition, de son intemporalité, son instrumentalité, son inertie de contenant, son universalité logique. Paradoxalement, c'est là où l'interprétation éidétique de la forme paraît s'imposer avec le plus de force qu'elle se voit remise en cause : au moment où l'*Analytique du beau* définit la beauté des formes par la pureté figurale du trait, Kant précise que « toute forme (*Form*) des objets des sens (...) est ou bien *figure* (*Gestalt*) ou bien *jeu* (*Spiel*) ; et dans ce dernier cas ou bien jeu des figures (dans l'espace : la mimique et la danse) ou bien simple jeu de sensations (dans le temps) »¹. Il n'est donc pas question de rejeter totalement la figuralité de la forme mais d'en limiter la portée, de l'assigner à un type d'art déterminé, à certains modes de beauté formelle. Ceci revient cependant à dissocier la forme de la figure, à esquisser un *concept pré-figural de forme*, capable de comprendre aussi bien la figure que le jeu. La définition classique de la forme s'avère donc insuffisante et, dès le paragraphe suivant, elle cède la place à une toute autre perspective où « l'élément formel dans la représentation d'une chose » se voit défini comme « unification du divers » suivant une unité indéterminée². De la détermination restrictive et dérivée de la forme comme *Gestalt*, on passe ici à une autre détermination — comme *liance*, liaison unifiante du divers — plus originaire, plus compréhensive puisqu'elle peut s'appliquer

1. CJ, § 14, 2, p. 986 (Vrin, p. 68).

2. *Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle)...* (CJ, § 15, 2, p. 988 (Vrin, p. 69)).

1. Cf. entre autres *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), Gallimard, 1985, p. 135-139.

tout autant à la *Gestaltung* qu'au *Spiel*. A vrai dire, cette détermination plus radicale de la forme transparaissait déjà sous son interprétation figurale-formaliste. Alors même qu'il tentait de réduire la pureté formelle à la découpe d'un tracé, en éliminant la matière des couleurs et des sons, Kant en venait à évoquer l'hypothèse d'Euler, définissant couleurs et sons comme des « vibrations régulières » dont « l'esprit perçoit par la réflexion le jeu régulier des impressions, par suite la forme dans la liaison de représentations différentes ». Selon cette hypothèse, « couleurs et sons ne seraient pas de pures sensations, mais déjà une détermination formelle de l'unité d'un divers de sensations et elles pourraient être comptées parmi les belles choses »¹. C'est alors toute l'esthétique figurale du dessin et du trait qui vacille, lorsque cette matérialité virtuelle ou sonore qu'elle s'efforçait de border et d'exclure lui revient *comme forme*. Si l'interprétation éidétique de la forme est bien la matrice ontologique du formalisme, sa compréhension plus authentique comme liance ébranle l'opposition de la matière et de la forme, révèle le caractère originairement « formel » de la matière de l'intuition et la matérialité originaire des formes. Elle nous donne ainsi accès, en deçà de l'opposition logico-métaphysique, au concept d'une *Urform* transcendante qui n'a plus d'opposé, parce qu'elle *est* originairement sa matière. Or, ce concept transcendantal de forme comme liaison synthétique est déjà présent chez Kant, esquissé dès la *Dissertation* de 1770, repris dans l'*Esthétique transcendante*, et restera toujours actif jusque dans l'*Opus Postumum* : de ce point de vue, le formalisme de la philosophie pratique représente effectivement une *régression*, un blocage provisoire dans le travail de l'œuvre, qu'il est possible de lever sans forcer la pensée kantienne, en jouant Kant contre Kant...

Dans la *Dissertation*, Kant distinguait « la matière (au sens transcendantal), c'est-à-dire les parties » et « la forme qui consiste dans leur *coordination* », dans leur liaison réciproque au sein d'un tout². Au sens transcendantal, la forme est donc lien (*nexus*), principe formel de liaison d'un monde, et ceci vaut aussi bien pour le monde sensible, dont l'espace et le temps sont les formes essentielles, que pour le monde intelligible. Dans le cas du monde sensible, la totalité n'est pas com-

posée selon une « notion abstraite d'entendement », par recollection et sommation de parties préexistantes. C'est au contraire le tout, le monde en tant que « totalité absolue de ses co-parties (*compartium*) » qui précède celles-ci, les comprend comme autant de limites internes, et c'est en ce sens que les principes formels de ce monde peuvent être dits *infinis* : « Selon le modèle de l'intuition sensible, l'infini contient la raison de la partie (...) ou plutôt de la limite. »¹ La partie, c'est-à-dire la matière, n'étant jamais qu'une « co-partie » (littéralement : un *com-parse*), « impensable en elle-même » et qui ne peut être assignée que « par limitation », par *auto-limitation* de l'espace et du temps. Autant dire que la forme ne vient pas coordonner du dehors une matière informe, relier après coup une diversité sensible déjà donnée dans l'intuition, mais qu'elle *se* donne elle-même sa *diversitas* interne ; qu'elle *forme* elle-même sa matière sans la produire ni en être la cause, en faisant paraître en elle ses « parties » comme autant d'éclats, de lignes de partage, d'éléments de sa partition. En tant qu'elle assure à la fois la liance et le partage, la répartition qui assigne chaque part, l'*Urform* procède tout autant du *legein* que du *nemein*, elle est *lex* et *nomos* – et, de fait, Kant la désigne comme une *loi* : loi formelle du sensible qui rend possible toute manifestation d'un phénomène². Dès 1770, il avait donc atteint à une compréhension très radicale de la « loi » comme forme immanente, principe de liaison originaire d'un monde. Ce qui explique qu'en élaborant, une quinzaine d'années plus tard, la philosophie pratique, il ait pu désigner la Loi éthique comme don d'une forme, principe formel de la synthèse pratique. Mais tout se passe comme si la radicalité initiale du concept s'était entre-temps perdue, et c'est ainsi que la philosophie pratique s'égare dans les apories du formalisme.

En ce concept de forme thématizedans la *Dissertation*, nous ne retrouvons aucun des traits qui caractérisent depuis Platon la conception éidétique de la forme. Sans doute la forme-loi du monde sensible consiste-t-elle en une limitation mais, ni figurale ni restrictive, elle fait

1. Cf. § 14, p. 984 (Vrin, p. 67).

2. *Dissertation* de 1770, I, p. 632-633 (Vrin, p. 27-28).

1. *Ibid.*, p. 657 (Vrin, p. 73). Sur cette exposition kantienne du sensible sous les notions de forme, de continuité et d'infini, comme pensée de la « primitivité du paraître », de la phénoménalité de l'être, cf. G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, 1972, p. 67-96.

2. Cf. *Dissertation*, p. 638, 650 et 658 (Vrin, p. 37, 61 et 75).

advenir *en elle* sa matière sans la borner par la découpe d'un contour. Elle n'est pas intemporelle, supra-sensible, puisqu'il s'agit justement des formes de la sensibilité, de l'espace et du temps. Encore moins serait-elle forme universelle, principe logique de généralisation, parce qu'elle ne relève pas de l'universalité logique (*universalitas*, *Allgemeinheit*) mais de la totalité (*universitas*, *Allheit*) dont les co-parties sont « posées conjointement », dont la diversité interne est saisie sans concept « dans une intuition singulière ». Et ces lois-formes qui rendent possible toute manifestation d'une singularité sont elles-mêmes *singulières*¹, s'offrent dans une intuition pure qui « n'est pas un concept universel, c'est-à-dire logique (...) mais un concept singulier (*conceptus singularis*) »². Lequel n'est donc pas un « concept » au sens strict mais littéralement une *co-saisie* intuitive, une co-donation synthétique originaire des co-parties dans le tout et du tout dans sa forme. Si l'on veut bien considérer que cette « totalité absolue » est dite *infinie*, que l'espace et le temps, ainsi que le réaffirmera l'*Esthétique transcendante*, sont des « grandeurs infinies données », on en conclura que l'*Urform* transcendante doit être pensée comme une forme elle-même infinie, une forme parfaitement in-forme : la forme d'une singularité infinie, d'un infini singulier. Paradoxale singularité de la forme-de-Loi qui pourrait s'accorder désormais avec la possibilité d'une éthique réfléchissante, où le caractère toujours singulier et in-déterminé de la donation-de-Loi ne s'opposerait plus à son objectivité. Tout ceci devrait interdire de se la représenter comme un cadre inerte rempli par une matière étrangère ou un instrument manœuvré par un principe supérieur. En tant qu'elle forme le lien du monde, sa « liance », qu'elle se donne sa matière en s'auto-limitant, l'*Urform* comme *lex* et *nexus* est un acte, un geste transcendantal de liaison, de partage, d'auto-donation. Il est remarquable que cette activité des formes ne soit pas causale, pas même au sens d'une *causa formalis*. La *Dissertation* distingue en effet expressément la forme, coordination « de ce qui est réciproquement complémentaire pour former un tout », et la causalité en tant que principe de subordi-

1. *Ibid.*, p. 647 et 652 (Vrin, p. 55 et 65).

2. *Ibid.*, p. 645 (Vrin, p. 51). Sur la distinction entre les « concepts universels » et les « concepts singuliers » (qui sont des « intuitions pures »), cf. la *Réfl.* n° 3955 (vers 1769), XVII, p. 364. La même notion réapparaît trente ans plus tard dans l'*Opus Postumum*.

nation¹. Nous avons repéré dans la détermination de la liberté comme un mode de causalité et celle de la Loi comme règle de cette causalité « supra-sensible » l'une des principales limites de la philosophie pratique kantienne, qui la condamne à un usage équivoque de la catégorie de causalité et lui interdit de comprendre à partir d'elles-mêmes la liberté pratique et la Loi de liberté. La catégorie de causalité appartient essentiellement à l'ontologie de la *poiësis* : en parvenant ici à un concept de forme affranchi de toute représentation poïétique, Kant s'avance sur le chemin d'une interprétation non causale de l'*actus* formel et de la loi comme acte de liaison, qui aurait pu lui éviter les impasses du formalisme.

En un certain sens, cette avancée de la *Dissertation* ne sera jamais entièrement oubliée. Pourtant, si l'*Esthétique transcendante* maintient la plupart des déterminations de la forme découvertes en 1770, la distinction qu'elle établit entre forme et matière du phénomène exclut désormais la possibilité d'une auto-donation de la matière par la forme, de la forme comme « matière ». La seule activité transcendante capable de donner des lois à la nature étant celle de l'entendement, la *Critique* tend à déposséder les formes de la sensibilité (qui ne sont plus désignées comme des « actes » ni comme des « lois ») du pouvoir de donner-loi, pour le transférer au Sujet transcendantal, ce qui nous ramène à une conception instrumentale et passive de la forme. Le passage à la philosophie pratique restera sous l'emprise de ce formalisme, même lorsqu'elle détermine le don de la Loi comme auto-donation d'une forme pure dans le *factum* de la raison, donation qui se trouve alors faussée, défigurée, par une interprétation logico-éidétique de la forme dont la *Dissertation* s'était depuis longtemps démarquée. A vrai dire, elle l'avait surmontée sur le seul plan des formes de la sensibilité : quand il s'agissait du « principe formel du monde intelligible », la *Dissertation* s'en tenait aux représentations traditionnelles en le concevant comme une Cause productrice, un Créateur de l'univers. Ce qui convient aux formes du monde sensible ne vaut plus pour une forme supra-sensible... Réserve métaphysique maintenue par la deuxième *Critique* : c'est bien le fatal dualisme du sensible et de l'intelligible qui empêche d'accorder à la forme de la Loi éthique le concept non restrictif, non

1. *Ibid.*, p. 633-634 (Vrin, p. 29).

éidétique, non causal de l'*Urform* transcendante. La Critique aura beau s'efforcer de « jeter un pont » sur l'« immense abîme » — qu'elle a elle-même creusé... —, l'écart subsiste, insurmontable, entre les formes de la sensibilité et la forme de la Loi, leur relation restant de simple analogie, objet d'une « typique » (la forme d'une loi naturelle, « type » de la Loi éthique) ou d'une présentation symbolique (le beau, symbole du Bien). Jamais Kant n'arrivera, sauf peut-être dans l'*Analytique du sublime*, à penser leur rapport comme une identité originaire, une présentation schématique et non plus seulement symbolique, où l'impératif de donner au désir la forme pure de la Loi reviendrait à la lui révéler comme sa propre forme immanente.

Demeure cependant, au-delà de toute interprétation instrumentale ou causale, au-delà de la défiguration formaliste, cette découverte de la deuxième Critique, la révélation de la Loi comme don. A ceux qui, du vivant de Kant, critiquaient l'importance qu'il accordait à la dimension formelle, ironisaient sur sa « fabrique de formes » (*Formgebungsmanufaktur*), celui-ci répondait que « dans les deux champs (le théorique et le pratique), il ne s'agit pas d'une arbitraire production de formes organisée selon un plan ou sur le mode d'une quelconque fabrication (...) manipulant l'objet donné ». Qu'il s'agisse des formes de l'intuition pure, de celles de l'entendement ou de la Loi éthique, dans tous les cas « ce qu'il y a de formel » constitue « l'affaire capitale de la philosophie » : en effet « c'est dans la forme que consiste l'essence de la chose (*forma dat esse rei*, disait-on chez les Scolastiques) »¹. Formule d'origine imprécise, probablement trouvée dans l'*Ontologia* de Wolff² et qui n'apparaît qu'une seule fois dans les écrits publiés par Kant. Cependant, si l'on se reporte aux écrits inédits, on découvre que cet énoncé où la forme se définit littéralement comme *don de l'être* accompagne toute son œuvre tel un fil conducteur clandestin. Bien que sa signification, le sens de l'être (et du don) qu'elle implique, ne reste pas identique : si, dans plusieurs *Réflexions* pré-critiques, elle exprime encore la conception logico-

métaphysique traditionnelle¹, il n'en va plus de même lorsqu'elle réapparaît dans l'*Opus Postumum* qui semble parfois renouer, trente ans plus tard, avec les plus audacieuses avancées de la *Dissertation*. Les formes a priori de la sensibilité y sont à nouveau définies comme des « actes » ou des « positions » synthétiques « infinies »². C'est alors que la sentence *forma dat esse rei* resurgit dans des contextes différents, soit pour désigner l'action des formes infinies de la sensibilité³, soit pour qualifier la démarche même de la raison, qui « avance en projetant ses formes »⁴. Soit enfin en l'appliquant à la Loi éthique elle-même et à la déduction de l'Idée de Dieu qu'elle rend possible : « *Forma dat esse rei* : le côté formel de la Loi constitue ici l'essence de la chose même et l'impératif catégorique est un commandement de Dieu. »⁵ Ultime tentative de Kant, à la fin de sa vie, pour constituer un « système de la philosophie transcendante » (définie désormais comme « science des formes ») débarrassé de tout formalisme logico-métaphysique, où la forme de la Loi éthique pourrait s'ajouter aux formes infinies de la sensibilité à partir d'une compréhension radicale de la forme, pensée comme ce qui donne à chaque étant son être. La forme, don de l'être : comment l'entendre ? Est-ce à dire que, au-delà de l'étant, elle nommerait le don de l'être, l'être même en sa donation ? Ou bien que ce don n'appartient plus à l'horizon de l'être, précisément parce qu'il le donne à être et ainsi l'excède ? Et que, si « la pensée de la forme a pouvoir de s'étendre au-delà de la pensée de l'être »⁶, le don de la Loi excéderait la vérité de l'être ? A ces questions ultimes, nous ne pouvons encore risquer de réponse.

1. « *Forma dat esse rei*. En effet, nous connaissons la forme seulement par l'entendement. La matière contient les données sensibles (...) ; l'être déterminé de chaque chose dépend de la forme. La forme est la différence spécifique » (*Réfl.* n° 3852, XVII p. 312 (1764-1769)) ; cf. aussi la *Réfl.* n° 3850 qui cite la même formule en ajoutant que « la forme est l'essence (*Wesen*) de la chose, connue par la raison ».

2. « Positions (*Setzungen*) infinies » d'un « tout infiniment infini » (cf. XXII, p. 11, 97, 442...).

3. « L'espace, le temps et l'unité du divers de l'espace et du temps : tous trois sont des formes — *Forma dat esse rei* — et sont infinies. Les deux premières donnent l'objet, le troisième (donne) le sujet » (XXII, p. 446).

4. XXI, p. 15, *Opus Postumum* PUF, p. 201 ; cf. aussi p. 91-92, PUF, p. 230-231.

5. XXII, p. 128, PUF, p. 180.

6. Derrida, « La forme et le vouloir-dire », in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 206-207.

1. Sur un ton grand-seigneur adopté récemment en philosophie (1796), 3, p. 413-414.

2. Elle apparaît en effet dans sa *Philosophia prima sive ontologia*, § 945 (1736), attribuée là aussi aux « Scolastiques », sans autre indication. Sur l'origine et la signification de cette formule chez saint Thomas d'Aquin et sa reprise par Wolff, cf. H. Graubner, « Form und Wesen », *Kantstudien*, 1971, p. 37-92.

L'équivoque de l'impératif catégorique (de la possibilité du schématisme pratique)

La déconstruction du formalisme que nous venons d'esquisser ne conduit donc pas à abandonner le concept de forme, mais à le reconstruire d'un point de vue transcendantal en le libérant des déterminations léguées par la Tradition, de sa figuralité éidétique, de son instrumentalité, de son universalité. Une reconstruction de la philosophie pratique deviendrait possible, où la forme donatrice de la Loi ne se ramènerait plus à la forme logique de l'universalité. L'impératif catégorique ne prescrivant rien d'autre que d'universaliser les maximes, c'est l'essence même de l'obligation éthique, en tant qu'elle suppose des jugements pratiques déterminants, qui se trouve alors remise en cause. Une fois rejetée la forme de l'universalité, on voit mal en effet ce qui distingue encore la Loi du caprice contingent du sujet, ou ce qui différencie le jugement pratique — conçu désormais comme purement réfléchissant — d'un jugement simplement subjectif. Une éthique « réfléchissante » n'admettant aucune règle universelle déjà donnée, appelant à juger sans règle, au coup par coup, à partir de « cas » toujours singuliers¹ — serait-elle encore une éthique ? Il existe certes (la troisième *Critique* nous l'a montré) des jugements réfléchissants, toujours subjectifs,

1. Comme nous y invite Lyotard : pour lui, la « phrase critique » kantienne se distingue de la « phrase doctrinale ou systématique » en ce qu'elle est réfléchissante et non déterminante, qu'elle « juge sans avoir la règle du jugement » et pour trouver cette règle (cf. *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, 1986, p. 11 et 16-17). Il faudrait dire alors que l'éthique de Kant doit être réfléchissante, alors que sa morale (celle qu'expose la *Doctrina de la vertu*) ne peut être que déterminante puisqu'elle ne fait qu'appliquer au donné anthropologique les principes découverts par la *Critique*.

qui n'en soutiennent pas moins une certaine « prétention à l'universalité ». Mais ce qui vaut pour le jugement esthétique peut-il aussi s'appliquer au jugement pratique ? Comment la « libre légalité sans loi » qui sous-tend les jugements esthétiques pourrait-elle s'accorder avec la sujétion éthique à la Loi ? La « norme indéterminée » du *sensus communis* esthétique, avec la discussion sans concepts ni fin qu'elle suppose, ne tendrait-elle pas à interdire toute *décision* éthique ? C'est pour sauver l'objectivité du jugement pratique — condition de possibilité d'une décision *juste* — que Kant refuse de dissoudre l'obligation éthique dans le « libre jeu » des jugements réfléchissants¹, qu'il en appelle à la forme d'universalité de la Loi. En dénonçant cette universalité comme « abstraite », en demandant avec Nietzsche « que chacun s'invente sa vertu, son impératif catégorique », on risque en effet d'anéantir toute objectivité pratique, de justifier n'importe quel commandement (« tu obéiras, peu importe à qui ») au nom des préférences arbitraires de chacun. Il semble que rien ne retienne la Loi au bord du néant, sinon la forme de son universalité : qu'il faille donc, pour échapper au nihilisme éthique, soumettre la Loi à sa détermination logico-métaphysique.

A moins qu'il ne soit possible de réitérer sur le concept d'universalité le même geste de déconstruction-reconstruction : de dégager de sa gangue logique l'essence transcendante de l'universalité, qui pourrait alors « convenir » à la forme transcendante de la Loi, à sa donation « formelle » mais toujours *singulière*. Si bien que la singularité radicale de l'obligation éthique — et le caractère réfléchissant des jugements qu'elle requiert — ne ferait plus obstacle à son objectivité... Suivant la première *Critique*, l'universalité relève de l'« usage logique de l'entendement en général », où il est fait abstraction de tout contenu de connaissance, de tout rapport à l'intuition. Il s'agit d'une simple « fonction logique de l'entendement dans les jugements », de la classe des

1. « Un objet qu'une loi de la raison nous impose de désirer ne nous (laisse) aucune liberté d'en faire pour nous un objet de plaisir (...). Comme principe déterminant de l'assentiment (l'intérêt de la raison) ne laisse plus le jugement sur l'objet être libre (...). C'est que, quand la Loi morale parle, il n'y a plus objectivement de libre choix concernant ce que l'on doit faire (...); en effet, celle-ci implique un commandement et produit un besoin, alors que le goût en matière de mœurs ne fait que jouer avec les objets de la satisfaction, sans s'attacher à l'un d'eux » (*CJ*, § 5, 2, p. 966 (Vrin, p. 55)).

jugements de quantité¹. Pris en ce sens, celui de la Logique générale, « universel » se dit de ce qui vaut dans tous les cas, d'une notion dont l'extension comprend tous les prédicats possibles sans exception. Cette fonction logique du jugement, « indifférente à tout objet », se distingue d'un concept pur, d'une *catégorie*, capable de s'appliquer à des objets par la médiation de la synthèse temporelle de l'imagination et qui relève par conséquent de la logique transcendante. Toutefois, « la même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un *jugement* donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une *intuition* », c'est-à-dire à la catégorie². Aux trois jugements quantitatifs (universalité, particularité, singularité) correspondent ainsi les trois catégories de quantité (unité, pluralité et totalité) et il semble bien que celle de totalité soit le correspondant ou la traduction transcendante de l'universalité : en effet, « la *déterminabilité* de tout *concept* est soumise à l'UNIVERSALITÉ (*Allgemeinheit, universalitas*) (...) mais la détermination d'une *chose* est soumise à la TOTALITÉ (*Allheit, universitas*) ou à l'ensemble (*Inbegriff*) de tous les prédicats possibles »³. On reconnaît là la démarcation fondamentale, établie dans la *Dissertation* de 1770 et qui parcourt toute l'œuvre, entre l'*universitas* (ou « universel-synthétique ») qui désigne la communauté concrète, la « totalité absolue des co-parties » données dans une intuition singulière, et l'*universalitas* logique (« universel-analytique »), simple « notion abstraite d'entendement » subsumant des prédicats particuliers⁴. La forme, réinterprétée en un sens transcendantal, se donne comme *lex* et *nexus*, loi de liaison synthétique de la totalité. Il devient donc possible de l'accorder à l'universalité, elle-même réinterprétée transcendentale comme *universitas*. Le don de la Loi serait alors la forme liante du Tout, liance du monde, loi de communauté.

Mais en quel sens ? Comment une Loi éthique, fût-elle pensée transcendentale, pourrait-elle donner sa forme au monde des phénomènes ? La relecture transcendante de l'universalité comme *universitas* est sans doute insuffisante, ne permet pas de comprendre en quoi

1. Cf. la « table des jugements » de la *CRP*, I, p. 827 (TP, p. 88).

2. *CRP*, p. 834 (TP, p. 93).

3. *CRP*, I, p. 1196 (note) (TP, p. 415).

4. Cf. les textes déjà cités de la *Dissertation*. Sur la distinction entre « universel-analytique » et « universel-synthétique », cf. *CJ*, § 77, 2, p. 1205-1206 (Vrin, p. 221).

consiste cette « totalité » dont la Loi serait la forme et sur quel mode s'opère sa « liaison ». L'essence transcendante de l'universalité (de ce qui vaut dans tous les cas) peut s'interpréter de manière différente : soit comme communauté de destination (ce qui vaut *pour tous*) ; soit comme « communauté » de la synthèse temporelle (ce qui vaut *pour tout le temps*) ; soit enfin comme prédominance dans l'opposition réelle (ce qui l'emporte *sur tout autre* principe). Que la Loi soit dite « universelle » ne signifie pas nécessairement qu'elle soit la loi de l'Universel, que sa forme se réduise à l'universalité logique, mais plutôt qu'elle se destine à tous, qu'elle vaut « pour tous les êtres raisonnables ». L'universalité entendue comme *universitas* ouvre ainsi l'horizon d'une *communauté* universelle d'êtres raisonnables, liés à la Loi et par elle. Cette communauté de destination des sujets-à-la-Loi est ce que les *Fondements* nomment le *règne des fins* : « la liaison systématique de différents êtres raisonnables par des lois de communauté », un « tout de toutes les fins (...) en connexion systématique »¹. Cela même que la troisième *Critique* désignera comme la fin ultime de l'existence d'un monde, le Souverain Bien. Perspective qui s'accorde avec l'interprétation avancée par Hermann Cohen. Celui-ci souhaitait en effet réfuter les accusations de formalisme, montrer que chez Kant « la forme n'est pas l'habillage d'un contenu particulier du phénomène, distinct de sa chair », mais « la manière et le mode selon lesquels toutes les représentations de ce phénomène doivent être d'abord données fondamentalement »². Désireux de dépasser l'interprétation individualiste de la subjectivité transcendante ou pratique, Cohen identifie la forme même de la Loi au règne des fins : « Alors l'ultime apparence d'un simple formalisme de la Loi éthique disparaîtra. » En effet, « la forme d'une donation-de-Loi universelle (...) est la *communauté des êtres autonomes*, conformément à la signification universelle de la forme comme loi : l'*autonomie des fins* (...). En cette communauté, réside le contenu de l'a priori, le contenu de la réalité éthique (...). Comme l'éthique ne s'enracine pas dans le sentiment du sujet mais doit être fondée sur une Loi objective, cela montre à présent que cette Loi repose en fait sur la pensée de la communauté, dans laquelle elle trouve tout son sens. Cette communauté des lois

1. *FM*, 2, p. 300 (D, p. 157).

2. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877), B. Cassirer, 1910, p. 189.

devient une communauté de la donation-de-Loi (...). Et ceci nous conduit à une communauté des *finis absolues*. La communauté des fins autonomes est donc le contenu de la Loi éthique formelle »¹.

Toutefois, cette interprétation de la Loi comme forme-de-communauté, principe formel du règne des fins, reste tributaire chez Cohen de sa conception restrictive de la liberté et de la Loi de liberté, considérées comme de simples Idées sans réalité objective. Il ne parvient pas à penser la Loi de communauté comme la forme de liaison *du monde*, son mode de donation *originnaire* – la Forme, « don de l'être » – mais y voit seulement une Idée régulatrice, le terme idéal d'une progression indéfinie. En assimilant le Rien de la Loi à un mode indigent du *nihil*, au vide sans objet de l'Idée, son interprétation se ramène finalement à une variante, « progressiste » et « morale », du nihilisme éthique. A suivre la *Table du Rien*, il apparaît au contraire que le Rien de la Forme n'est pas le vide du noumène ou de l'Idée (*ens rationis*) mais un rien « qui est quelque chose », celui des formes de l'intuition (*ens imaginarium*). On doit alors se demander s'il est possible d'ajouter ces formes a priori de la sensibilité à la « forme d'un monde intelligible », à l'universalité de la forme-de-Loi conçue comme *universitas* ou totalité. Selon la *Critique*, la totalité est « pluralité considérée comme unité ». Or, cette liaison d'une multiplicité, cette unité synthétique « conçue comme commune à ce qui diffère (*als verschiedenen gemein*) »² est précisément ce qui constitue la *forme du concept*, son caractère d'universalité ou plus exactement de communauté transcendantale. Ainsi Heidegger désigne-t-il l'essence du concept comme « l'unité abritant en elle de la communauté (*die Gemeinheit in sich bergende Einheit*) »³. Il faudrait dire plutôt de la *communauté*, afin de distinguer cette pure *Gemeinheit* transcendantale d'une communauté plus déterminée, et notamment de la *Gemeinschaft* éthique du règne des fins. Cela dit, cette forme-de-communauté ne suffit pas à déterminer l'essence *transcendantale* du concept : pour être rapportée à l'intuition, il lui faut s'articuler aux formes de l'espace et du temps grâce à la synthèse transcendantale de

1. *Ibid.*, p. 226-227.

2. CRP (B), 1, p. 854 (note) (TP, p. 111).

3. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure* (1927-1928), § 18, Gallimard, 1982, p. 210-214 ; cf. aussi p. 219, 222, etc.

l'imagination, et c'est dans ce néant de l'*ens imaginarium* que la forme vide de l'*universitas* trouvera sa matière pure et son sens. Ce qui nous incite à comprendre transcendentale, c'est-à-dire temporellement, le « rapport entre la *forme du concept*, l'unité d'une communauté, et l'essence *transcendantale du concept* » : à identifier l'unité formelle de la communauté, sa « loi », à la pré-saisie d'une anticipation pure sous l'horizon de l'avenir¹. On sait que Heidegger interprète le troisième mode de la synthèse transcendantale (« synthèse de la reconnaissance dans le concept ») comme synthèse de *pré-cognition*, c'est-à-dire d'anticipation, ouvrant l'horizon de l'avenir. De fait, un concept théorique ou une Loi pratique se sauraient prétendre à l'« universalité » s'ils ne valaient pas a priori pour *tout le temps* : s'ils n'engageaient pas, dès l'instant de leur donation, tout le passé et tout l'avenir. Ce n'est donc pas, ainsi que l'enseignait la tradition, l'intemporalité de la Forme qui garantit son universalité – c'est au contraire son universalité (sa forme-de-communauté, son *universitas*) qui se fonde dans sa temporalité. Et ceci vaudrait tout autant pour la forme d'universalité de la Loi éthique, qui se révélerait ainsi originellement temporelle. A partir de l'analyse heideggérienne, et bien que Heidegger ne l'ait jamais envisagé, il serait possible d'interpréter la forme-de-donation de la Loi comme *Urform* liante et temporalisante de l'existence (en termes kantien, comme « choix du caractère intelligible ») : sur le mode, là aussi, d'une anticipation pure, d'une promesse qui dans la décision éthique – une décision à chaque fois singulière, où il y va de ma possibilité la plus propre, la plus « personnelle » – ressaisit à l'Instant tout mon passé pour constituer l'« unité temporelle absolue » de mon existence². Or, cette « révolution éthique », ce nouveau choix du caractère intelligible, est pour Kant l'enjeu d'un combat, d'une césure violente entre les deux versants temporels du caractère intelligible, entre l'être que j'étais et ce que j'ai à être. La décision éthique suppose ainsi une opposition réelle entre le mal radical et la Loi. Le *nihil originarium* de la forme pure du temps ne suffit donc pas à donner son être à la Loi et l'interprétation temporelle de l'universalité doit être amendée, complétée en tenant compte de cet

1. *Ibid.*, p. 302-322.

2. *Religion*, 3, p. 88 (note) (Vrin, p. 97). Nous reviendrons sur cette question cruciale.

autre mode du Rien, le *nihil privativum* ou effet = Zéro de l'Opposition qui, depuis l'*Essai* de 1763, qualifie toujours chez Kant le don de la Loi. Suivant cette hypothèse, qui reste encore à explorer, l'universalité de la forme-de-Loi ne signifierait plus seulement la *validité* logique (de ce qui vaut pour tout prédicat), ni même la *validation* transcendantale aux deux premiers sens (ce qui vaut pour tous en tant que règne des fins, et ce qui vaut pour tout le temps de l'existence), mais la *valeur* même, la *vaillance* dans l'« épreuve de la forme », celle d'une maxime qui se plie à la forme de la Loi pour y éprouver son *schicken*, sa convenance et son destin – et, plus encore, la *prévalence* de la Loi qui (nous le verrons) ne s'impose comme Loi universelle qu'en prouvant qu'elle l'emporte sur tout autre principe. Et ce « choix de la maxime suprême », cette décision éthique qui engage toute mon existence, est à chaque fois singulier, se décide sans aucune règle ou norme préexistante du bien et du mal, sans se soumettre à l'autorité d'un jugement déterminant : enjeu d'une *éthique réfléchissante*, dont la Loi se révèle à partir d'un événement, d'une rencontre, d'une donne singulière, tout en maintenant son objectivité, son universalité transcendantale...

Tout porte à croire d'ailleurs que ces trois hypothèses, ces trois relectures transcendantales de l'universalité ne s'excluent pas : qu'il est possible d'articuler, de conjointre ces trois dimensions de la forme-de-Loi, la communauté des sujets-à-la-Loi, l'unité temporelle de l'existence à travers sa césure, la souveraineté de la Loi dans l'épreuve. Ceci dessine l'horizon ultime de notre recherche que nous n'arriverons à approcher qu'à partir d'une analyse du mal radical, en faisant appel à la « seconde phase » de l'éthique kantienne. Si l'on s'en tient aux thèses classiques de sa « première phase », celles des *Fondements* et de la deuxième *Critique*, on constate en effet que la signification logique de l'universalité n'y est jamais remise en question, qu'elle demeure l'unique détermination fondamentale de la forme de Loi, le « principe suprême » de la philosophie pratique. Il se pourrait cependant que cet assujettissement de la Loi pratique aux lois de l'objectivité théorique et de la Logique engage l'éthique kantienne dans de nouvelles apories, qu'elle rende équivoque l'ensemble de ses concepts, qu'il s'agisse de l'impératif catégorique ou de son « type », du principe d'autonomie ou de celui de la fin en soi. Ce qui rendrait d'autant plus nécessaire une reconstruction transcendantale de la forme d'universalité de la Loi, une

reconstruction de l'impératif catégorique qui prescrit de s'y conformer et de toutes les formulations « bien connues » de cet impératif.

Innombrables sont les impératifs hypothétiques, aussi nombreux que les fins particulières qu'ils visent. Il n'y a en revanche qu'un seul impératif qui ne concerne pas la matière de la volonté ni son but, mais seulement son principe formel, dont la règle ne soit pas un précepte subjectif mais la Loi elle-même : il n'y a qu'un impératif catégorique. Ce qu'il énonce est simplement la nécessité pour la maxime de l'action d'être conforme à la Loi, c'est-à-dire – en raison de la réduction de la Loi à la forme logique de l'universalité – la nécessité de se conformer à « l'universalité d'une loi en général ». De là cette formule bien connue : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Cet énoncé étant présenté comme la « formule universelle de l'impératif catégorique »¹, on ne devrait pas s'attendre à en rencontrer d'autres. Or, tout se passe comme si l'énonciation de l'impératif ne parvenait pas à s'arrêter sur un énoncé définitif, en appelait à une série de formulations supplémentaires. A la formule initiale, celle de la loi universelle, s'ajoutent ainsi celles de la loi de nature, de la fin en soi, de l'autonomie et du règne des fins. Il semble d'ailleurs que deux d'entre elles n'accèdent pas à la dignité d'une formulation *directe* de l'impératif, celle de la loi de nature (définie dans la *Critique* comme le « type » de la première formule) et peut-être celle du règne des fins². Il n'y a donc que « trois concepts » ou « trois manières de représenter le principe de l'éthique » – sur le mode d'une loi universelle (I), de la fin en soi (II) et de l'autonomie (III) – et ce ne sont « qu'autant de formules d'une seule et même Loi, dont chacune contient par elle-même les deux autres ».

Notre perplexité s'accroît encore lorsque nous considérons les formules du point de vue de leur préséance, de leur primauté hiérarchique. La question ne devrait pas se poser, puisque la première se présente comme la « loi suprême » et la « condition unique » du devoir. Mais il arrive aussi à Kant de désigner la formule de la fin en soi comme

1. *FM*, 2, p. 304 (D, p. 164).

2. Le statut du « règne des fins » est plus ambigu, puisqu'il apparaît parfois comme un simple développement des principes d'autonomie, un « concept très fécond s'y rattachant » (cf. p. 300 (D, p. 157)), mais qu'il lui arrive aussi d'être présenté comme la « détermination complète » de l'impératif catégorique.

le « principe pratique suprême » dont dépend le « pas en avant » destiné à sauver l'éthique de sa mauvaise posture¹. Et la formule de l'autonomie sera elle aussi érigée en « principe suprême », voire en « unique principe de la moralité »². Elle représenterait même la « détermination complète » de l'impératif catégorique, où s'unissent synthétiquement la forme de la loi universelle et la matière de la fin en soi³. Ainsi, chacune des trois formules se voit tour à tour accorder la première place... Il se confirme en tout cas que la seule forme de l'universalité ne suffit pas à déterminer intégralement la Loi : si elle a besoin d'autres énoncés censés la « compléter », c'est bien la preuve que la règle d'universalisation des maximes n'est qu'un critère négatif, incapable de définir positivement notre devoir, un critère logico-formel, impuissant à opérer une synthèse pratique transcendante, à ouvrir l'horizon de la transcendance pratique.

C'est d'ailleurs dans cette perspective, celle de la déduction de la synthèse pratique – de la recherche d'un « accès » possible de la Loi à la volonté –, que les *fondements* justifient l'existence de trois formules successives : elles auraient « pour but de rapprocher (selon une certaine analogie) une Idée de la raison de l'intuition et du sentiment » – « Si l'on veut en même temps donner à la Loi éthique un accès à la volonté, il est très utile de faire passer la même action par les trois concepts indiqués et de les rapprocher par là autant que possible de l'intuition. »⁴ Comment interpréter ce texte allusif ? Il faut, nous l'avons vu, concevoir la synthèse pratique par analogie avec la synthèse transcendante théorique, dans leur identité de structure mais aussi dans leur différence irréductible. Alors que la synthèse théorique opère la liaison entre les catégories de l'entendement et l'intuition au moyen du schématisme transcendantal de l'imagination, la synthèse pratique est censée accomplir la liaison entre la Loi de la raison pratique et la volonté ; mais nous savons que la déduction de cette synthèse est particulièrement difficile, qu'elle risque d'échouer faute d'un troisième terme médiateur. En effet, la Loi éthique est « quelque chose de supra-sensible, pour qui on

1. FM, p. 293-294 (D, p. 148-149).

2. *Ibid.*, p. 308-309 (D, p. 169-170).

3. P, 303-304 (D, p. 163).

4. 2, p. 303-304 (D, p. 163-164).

ne peut donc rien trouver de correspondant dans aucune intuition sensible »¹, aucun équivalent des schèmes de l'imagination faisant « correspondre » concepts purs et intuition. Dans le texte des *Fondements* que l'on vient de citer, il semble que ce soient les trois énoncés de l'impératif qui opèrent comme des *quasi-schèmes*, « rapprochent » la Loi de l'intuition pour lui « donner accès » à la volonté et assurent ainsi leur liaison synthétique. Ils esquisseraient ainsi par avance, dans le cadre d'une simple exposition logique, la déduction de la synthèse pratique et l'on pourrait les considérer comme autant de versions possibles, de pré-esquisses de cette synthèse que la troisième section est censée fonder. Dans la deuxième *Critique*, le même problème recevra une réponse différente : ce ne sera plus aux trois formules fondamentales mais à une formulation auxiliaire, celle de la loi de nature, qu'il reviendra de « schématiser » la Loi et de fonder la possibilité du jugement pratique, ce qui laissera désormais dans une indétermination totale la question du statut des trois formules...

Ce sont les « difficultés particulières » propres à la « faculté de juger selon les lois de la raison pure pratique », c'est-à-dire l'impossibilité d'appliquer directement la Loi à l'expérience à l'aide d'un schématisme, qui justifient le recours à la « loi de nature ». Il s'agit en effet de trouver un substitut au schématisme impossible, un *Medium*, un élément intermédiaire qui convienne aussi bien à la Loi de liberté qu'au monde sensible soumis aux lois naturelles. Il n'y a qu'un seul caractère commun à ces deux sortes de lois : le fait même d'être des « lois », de se conformer à la *Gesetzmässigkeit*, à la forme-de-légalité d'une « loi en général », et c'est en cela que se trouverait la médiation requise. Lorsque « l'entendement (non l'imagination) » soumet « comme loi pour la faculté de juger non un schème de la sensibilité mais une loi, qui soit telle cependant qu'elle puisse être présentée *in concreto* dans les objets des sens, par conséquent une loi naturelle mais seulement selon sa forme, nous pouvons donc l'appeler le *type* de la Loi éthique » – « il ne s'agit pas ici du schème d'un cas produit selon des lois mais du schème (si ce terme convient ici) d'une loi elle-même »². La « typique » du jugement pratique consistera donc, lorsqu'il s'agit d'évaluer la

1. CRp, p. 691 (Vrin, p. 81).

2. CRp, p. 691-692 (Vrin, p. 82).

maxime d'une action, à se demander si cette action est possible « si elle devait arriver selon une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie ». Avant de commettre son crime, le voleur ou le meurtrier se demandera s'il accepterait de vivre dans un monde où le vol ou le meurtre seraient érigés en « lois naturelles », et surtout si un tel monde pourrait perdurer, subsister de manière stable. Or, il semble évident, du moins pour Kant, qu'un monde dont le vol ou le meurtre seraient la « loi » se détruirait inévitablement, sombrerait dans le chaos. Cette « épreuve de la forme d'une loi naturelle » devrait suffire pour rejeter de telles maximes comme mauvaises, « impossibles d'un point de vue éthique ».

Ce qui pose la question du statut du type, de ce quasi-schéme qui assure pour la faculté de juger pratique la même fonction que le schématisation transcendantal pour le jugement théorique, sans être pourtant un schème en sens strict — une détermination temporelle de l'imagination transcendantale — puisqu'il s'agit d'une détermination conceptuelle de l'entendement¹. Kant précise que la typique « préserve du mysticisme de la raison pratique, qui fait un schème de ce qui ne peut servir que de *symbole* »². La différence entre le schème transcendantal et le type pratique renvoie ainsi à celle du schème et du symbole, à la distinction développée ultérieurement par la troisième *Critique* entre la présentation schématique directe d'un concept et sa présentation symbolique indirecte « par la médiation d'une analogie »³. Nous l'avions constaté : pour frayer un passage entre le domaine de la nature et celui de la liberté, « il ne nous reste que l'analogie », le transfert de concepts théoriques — ici, celui de « loi naturelle » — dans le champ pratique. Ce transfert demeure légitime tant qu'il respecte la différence, l'écart des deux domaines, tant qu'il se présente ouvertement comme analogie, identité formelle de rapports et non identité réelle d'essence. En revanche, il y a amphibolie lorsque cet écart est recouvert par l'illusion

1. Sur le statut problématique du type comme tentative de « médiation entre la raison pure pratique et le sujet sensible », dont l'élucidation exigera le passage à une critique de la faculté de juger, cf. W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, V. Klostermann, 1972, p. 54-78.

2. *CRp*, p. 694 (Vrin, p. 84).

3. *CJ*, § 59, 2, p. 1142-1143 (Vrin, p. 173-175) ; cf. aussi *Les progrès de la métaphysique...*, 3, p. 1233-1234.

d'une continuité, lorsque le passage « par-delà l'abîme » dissimule l'abîme et se dissimule lui-même en se faisant passer pour une identité essentielle. On verse dans l'Apparence transcendantale, dans le « mysticisme » pratique, quand on prend pour un schème ce qui n'est qu'un symbole, et peut-être cette illusion menace-t-elle l'ensemble des formulations de l'impératif catégorique, qui seraient seulement des représentations d'une Loi supra-sensible, impossible à présenter dans l'expérience, sinon de manière analogique par des types ou des symboles. Jamais Kant n'essayera de clarifier leur statut, ce qui maintient la problématique dans une ambiguïté persistante, que l'on désignera comme l'*équivoque de l'impératif catégorique* (et sur laquelle viendront se greffer, en chacune des trois formules, une série d'équivoques supplémentaires). Il est en effet difficile de savoir si les énoncés fondamentaux de l'impératif sont des présentations directes (« schématiques » donc) ou seulement des types, des présentations symboliques de l'imprésentable. Équivoque lourde de conséquences : si l'on suppose par exemple que le troisième principe est aussi un type symbolique, ce serait alors une illusion que de prendre une quasi-autonomie *fictive* (celle d'un sujet devant agir *comme s'il* se donnait la Loi) pour l'autonomie *réelle* d'un Sujet se donnant véritablement sa loi.

Et s'il s'avère que les principes de la fin en soi ou de l'autonomie ne sont que symboles, il faudra chercher ailleurs la possibilité d'une schématisation de la Loi et de son impératif. Car la typique n'est jamais qu'un procédé auxiliaire, substitut indigent d'une schématisation impossible¹ qui nous détourne de l'essentiel, de la requête d'un authentique schématisation pratique, seul capable d'accomplir la synthèse, de présenter directement la forme de la Loi dans le monde des phénomènes, fût-ce au prix d'une déformation de ce monde, de sa dévastation sublime... La possibilité de la synthèse pratique implique en effet que la Loi puisse s'unir effectivement à la volonté, se trouver un accès au monde des phénomènes, et cette présentation ou cette donation de la Loi devra être directe (schématique et non symbolique) : donation « immédiate » (c'est-à-dire univoque, sans analogie) où la Loi constitue le désir du sujet, le fait advenir en lui donnant forme. Dans la *Critique de la raison pure*, la théorie du schématisation s'insère dans le cadre d'une

1. Cf. en ce sens l'analyse de R. Daval, *La métaphysique de Kant*, PUF, 1951, p. 97-99.

« doctrine du jugement », paraît répondre simplement au problème de l'application des catégories à l'expérience, de la subsumption des cas empiriques sous leur concept. Ce qui occulte la signification ontologique du schématisme, celle d'une présentation sensible et pure de l'horizon d'objectivation qui met en jeu la possibilité de la synthèse transcendantale¹. A une lecture superficielle, il n'apparaît guère que, loin d'être un simple médiateur reliant extérieurement des catégories préexistant dans l'entendement à des phénomènes déjà donnés dans l'intuition, le schème constitue en fait leur unité originaire, leur « racine cachée » où les catégories se forment comme catégories en se temporalisant. Une situation analogue se retrouve dans la *Critique de la raison pratique* : là aussi la typique est présentée comme un simple critère de jugement servant à appliquer l'impératif catégorique aux cas empiriques. Jamais Kant ne l'envisagera comme une schématisation transcendantale de la Loi qui ouvrirait l'horizon de la transcendance pratique, fonderait la possibilité objective des concepts pratiques et la possibilité de la Loi elle-même, d'une Loi qui sans ses schèmes ne serait rien, simple concept vide sans objet. Et jamais il ne dépassera la conception instrumentale qui fait du type une règle technique mise à la disposition du sujet pour guider ses choix empiriques – au lieu d'y reconnaître le don de la Loi, sa schématisation originaire donnant sa forme à l'existence, constituant l'existant en sujet-à-la-Loi.

Peut-être la difficulté était-elle insurmontable : car il s'agit de penser la Loi en son exposition – en évitant de la réduire à une loi du Sujet – et en son immanence, sans en faire un principe hétéronome s'imposant du dehors à la volonté. C'est la « difficulté particulière » du schématisme pratique que la Loi doit être à la fois plus transcendante et plus immanente (plus transcendante dans l'immanence), plus éloignée et plus proche de la volonté que le concept ne l'est de l'intuition dans le schématisme transcendantal. Plus « éloignée » puisque le concept se fonde immédiatement dans son schème et lui est univoque ou « homogène » (*gleichartig*), que le schème est le concept même, mis en image et temporalisé, alors que la Loi n'est en aucun cas « homogène » aux formulations de cet impératif qui la présente seulement dans la finitude,

1. C'est là, comme on sait, l'interprétation développée par Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*.

qu'elle excède son inscription dans la volonté du sujet. Tout en étant plus « proche » du désir, plus « homogène » ou plus immanente à lui que le concept théorique ne l'est de l'intuition dans son schème. En effet, les concepts pratiques purs « n'ont pas à attendre des intuitions pour acquérir une signification, pour ce motif très remarquable qu'ils produisent spontanément la réalité de ce à quoi ils se rapportent (l'intention de la volonté), ce qui n'est pas du tout le cas des concepts théoriques »¹. Double réquisit contradictoire où nous reconnaissons la mauvaise posture de la Loi : car elle ne peut se donner ni comme schème (au sens d'un schème conceptuel, homogène à ce qu'il schématise) ni comme symbole (totalement hétérogène à ce qu'il symbolise). Ni sur la Terre, comme une loi de nature applicable schématiquement à une intuition empirique, ni au Ciel d'une « transcendance » métaphysique figurable seulement par analogie. Une schématisation de la Loi est-elle possible, qui ne se réduise ni au « schématisme de la détermination de l'objet » ni au « schématisme de l'analogie », qui échappe à l'alternative du schème conceptuel et du symbole ?

S'il y a une issue à cette aporie, ce n'est certes pas celle que propose la *Critique*. Il est clair que la « typique du jugement pratique » ne satisfait pas au second réquisit (d'immanence ou d'univocité), qu'elle se contente d'un symbole au lieu de s'enquérir d'une authentique schématisation de la Loi. Mais elle satisfait encore moins au premier réquisit (d'ex-position ou d'altérité), pour peu que l'on considère le contenu du symbole, du concept choisi comme type de la Loi, à savoir celui de « loi naturelle ». Rien ne nous autorise en effet à identifier le concept pratique et le concept théorique de « loi » : c'est la notion amphibologique de « loi en général » qui permet de les identifier en occultant la différence des deux domaines, en faisant passer une simple analogie entre ces deux concepts pour une identité d'essence, en imposant dogmatiquement à la Loi de liberté les déterminations des lois de nature. Est-ce à dire qu'il faille renoncer à constituer une typique, à tenter une présentation symbolique de la Loi ? Ou seulement renoncer à ce type, ce symbole indigent de la Loi mis en avant dans la deuxième *Critique*, sans écarter d'autres symboles possibles, par exemple celui (si c'en est un...) de la personne comme fin en soi ou celui du règne des fins ? Il ne

1. *CRp*, p. 688 (Viin, p. 79).

s'agirait d'ailleurs pas de révoquer totalement le type de la loi de nature, plutôt de le reconstruire, d'en dégager la signification transcendante, comme nous l'avons tenté pour les concepts de forme et d'universalité. La typique présuppose une certaine « ressemblance de rapports » entre loi de nature et Loi de liberté : dans le type, c'est encore la Loi qui se figure. Une réinterprétation de la typique devrait nous permettre de repérer ce qui, dans la donation de la Loi, autorise l'analogie avec la légalité d'une nature sensible : de mieux comprendre comment se donne la Loi, et comment sa donation s'altère et se défigure. Dans les *Fondements*, la formule de la loi de nature est introduite juste après l'énoncé initial de l'impératif afin de « montrer ce que ce concept veut dire ». C'est là reconnaître que la « formule suprême » ne veut rien dire par elle-même : de fait, il est parfaitement possible d'élever à la forme logique de l'universalité la maxime du mensonge ou du meurtre, sous la forme d'une « loi » prescrivant de toujours mentir ou tuer, sans qu'aucune contradiction interne, aucune impossibilité *logique* n'apparaisse dans l'énoncé de cette « loi ». On se propose donc de projeter l'esquisse d'une « nature » possible régie par une telle « loi ». Selon Kant, cela devrait suffire pour voir aussitôt quelle maxime ne pourrait valoir comme loi dans cette « nature » fictive. Non pas (comme le croyait à tort Schopenhauer) à cause des *conséquences* empiriques qui s'ensuivraient pour le sujet en exposant le menteur ou le meurtrier à être lui-même trompé ou tué¹, mais en raison de la *contradiction interne* de la maxime érigée en Loi. Celui qui fait une promesse avec l'intention de ne pas la tenir pose le respect des promesses en loi universelle, tout en demandant qu'elle ne soit pas universelle. Il abroge l'universalité de la Loi au moment même où il la reconnaît et ce sophisme apparaît avec évidence dès que l'on se représente cette maxime comme une loi de nature : car « je vois aussitôt qu'elle ne pourrait jamais (...) s'accorder avec elle-même, mais devrait nécessairement se contredire »².

Or, à cette thématique *logique* qui fait du principe de non-contradiction le critère ultime des jugements pratiques s'ajoute une autre thématique, *transcendante* ou si l'on veut *ontologique*, où apparaît

1. Cf. Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (1841), Aubier, 1978, p. 56-60.

2. *FM*, 2, p. 286 (D, p. 139).

une signification plus radicale du type. Ce ne serait plus seulement la maxime mauvaise érigée en loi mais également la nature ordonnée à cette loi qui « se contredirait elle-même et ainsi ne pourrait pas subsister comme nature » — comme si la contradiction *logique* de la maxime entraînait une auto-destruction *réelle* de la nature esquissée à partir de cette maxime. Le meurtre serait un mal non seulement parce que l'assassin se contredit en l'érigeant en loi, mais aussi parce qu'un monde dont le meurtre serait la loi s'anéantirait, sombrerait dans le néant. L'existence d'un monde, sa possibilité réelle, est donc l'enjeu ultime de l'impératif, le critère ou l'épreuve suprême permettant d'évaluer les maximes. Vouloir la Loi revient à vouloir qu'il y ait le monde et non pas rien. Ce n'est plus à une simple représentation symbolique que nous avons affaire ou à l'application d'une règle de jugement à des cas empiriques, mais à une *décision* en faveur du monde, contre le néant toujours possible qui le cerne et l'assaille. Décision *ontologique* qui s'impose comme une obligation *éthique*, l'impératif inconditionné qu'il faille vouloir le monde, car la volonté *peut* toujours se décider pour le néant, « préférer vouloir le Rien plutôt que ne rien vouloir »¹. Et peut-être faut-il y voir l'impératif fondamental de l'éthique, son archiprescription où la donation de la Loi se révèle comme don du monde. Motif encore implicite dans les *Fondements*, que développera la préface de la *Religion* : « Supposons un homme, qui respecte la Loi morale, à l'esprit duquel se présenterait l'Idée (...) du monde que, bien guidé par sa raison pratique, il *pourrait créer*, s'il en avait le pouvoir, monde auquel il se rattacherait comme membre. Non seulement sans hésitations il le choisirait, s'il en avait le choix, comme il est impliqué par cette Idée morale du Souverain Bien, mais il voudrait encore et de plus qu'il existe un monde en général, parce que la Loi morale veut que par nous existe le Bien le plus grand possible. »² A suivre ce texte, il se confirme que la pure existence d'un monde est requise par la Loi, comme si la Loi était Loi du monde, commandait avant tout qu'il y ait le monde, parce que la seule existence d'un « monde en général », quel qu'il puisse être, contribue déjà au « plus grand Bien possible ».

1. Ce qui, pour Nietzsche, définit l'essence même du nihilisme, cf. la *Généalogie de la morale*, III-28.

2. *Religion*, 3, p. 18.

A cet impératif primordial – *qu'il y ait le monde et non pas rien* – se superpose toutefois un autre impératif, commandant que ce monde soit ordonné à l'« Idée morale du Souverain Bien », qu'il soit donc le *meilleur* possible. De la pure existence indéterminée du monde, on passe à la considération de son essence, de son degré de perfection, ce qui engage une tout autre orientation onto-logique. La même ambiguïté, la même hésitation apparaissait déjà dans les différents exemples d'application de l'impératif proposés par les *Fondements*. Dans le cas du suicide, *il y va du monde*, de la possibilité de l'existence d'un monde comme monde de la vie : « Une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même (...) serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature. »¹ Il en va de même de la fausse promesse : érigée en Loi, elle anéantirait le monde, envisagé cette fois comme communauté soutenue par le respect de la parole donnée. En revanche, quand il s'agit des deux derniers exemples, il est clair qu'un monde régi par la maxime de la jouissance oisive ou celle de la non-assistance à autrui pourrait continuer à exister. En ce sens, l'universalisation de telles maximes « peut être conçue sans contradiction ». Pourtant, souligne Kant, l'homme « ne peut absolument pas vouloir que cela devienne une loi universelle de la nature », car « il veut nécessairement que toutes les facultés soient développées en lui ». Les natures esquissées ici sous la « loi » de la stagnation ou de l'égoïsme ne contreviennent donc pas à l'existence même du monde mais à une conception *déterminée* du monde, à l'exigence qu'il soit le plus parfait possible, avec le développement le plus complet de ses virtualités. Conception qui est celle de Leibniz, ou plus exactement qui installe la volonté du Sujet humain – « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée *par ta volonté* en loi universelle de la nature » – à la place du Dieu de Leibniz, du grand Calculateur des possibles, censé toujours choisir le meilleur.

La signification essentielle de la décision éthique, comme décision en faveur du monde, se voit à nouveau occultée lorsque la problématique retombe sous l'emprise de l'ontodécée leibnizienne. La coïncidence ou plutôt la confusion amphibolique entre la possibilité *logique* (caractère non-contradictoire de la maxime universalisée) et la possibi-

1. FM, p. 286 (D, p. 138).

lité *réelle* (persistance de la nature possible esquissée par cette maxime), l'affirmation qu'une nature « imparfaite » soumise à une « loi » contradictoire se détruirait forcément – ou du moins *devrait* se détruire, ne mériterait pas d'exister... – présupposent en effet le principe de perfection leibnizien, que « seul existe le plus parfait ». Avec son corollaire inévitable, la thèse capitale de l'ontodécée – que le mal est néant. D'où l'on conclut qu'un monde mauvais ne peut exister, s'effondre dans son propre néant¹. Ce qui veut dire, *a contrario*, que l'existence de ce monde-ci, sa capacité à persévérer dans son être suffiraient pour le désigner comme le plus parfait possible. Développée en ses conséquences ultimes, la typique conduit ainsi à cette thèse classique et profondément étrangère à la pensée kantienne : que l'être et le Bien sont le même, ou encore que le réel est rationnel et le rationnel, réel. C'est le lieu de rappeler, avec Lacan, que la maxime sadienne de jouissance justifiant comme autant de devoirs la calomnie, l'inceste ou le meurtre, peut servir sans contradiction de loi à une « République »². De fait, si un monde dont la « loi » d'Eichmann serait la loi universelle réussissait à persister, il n'y a rien dans l'énoncé initial de l'impératif catégorique ni dans sa reformulation selon la loi de nature qui nous autoriserait à le condamner comme mauvais. Il faudrait pour cela faire intervenir d'autres critères de jugement, d'autres énoncés de l'impératif, par exemple la dignité de la personne comme fin en soi, ce qui revient à reconnaître l'indigence de la « formule suprême » et l'impuissance de la typique à y remédier. Cela nous amène à examiner les autres formules, à nous tourner vers la fin en soi et l'autonomie dans l'espoir d'y trouver une issue à l'équivoque de l'impératif catégorique et à l'aporie du schématisme pratique.

1. Il ne s'agit évidemment chez Kant que d'une *tendance*, d'une conséquence extrême de sa problématique – et qui ne vaut plus, d'ailleurs, pour les deux derniers des quatre exemples.

2. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse. Séminaire, VII* (1959-60), Seuil, 1987, p. 95-96 ; cf. aussi son *Kant avec Sade* (sur lequel nous reviendrons).

Le visage de personne (équivoque de la fin en soi)

« *Persona* signifie aussi masque. *Eripitur persona, manet res.* »

Kant, *Opus Postumum*.

« Ici, nous voyons la philosophie placée en mauvaise posture : il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni au ciel ni sur la terre, de point d'attache ou de point d'appui. Ici il faut que la philosophie manifeste sa pureté en se faisant la gardienne de ses propres lois... »¹ Comment comprendre cet « ici » réitéré ? On peut certes l'interpréter en un sens historique : il marquerait la situation ambiguë de l'éthique kantienne, placée « entre Ciel et Terre », entre la subordination classique de la Loi à la Raison divine et sa relève moderne dans la volonté du Sujet. « Ici » s'inscrirait la visée du « troisième pas » critique, d'une ex-position de la Loi échappant aux deux modes (« mystique » et « empiriste ») du nihilisme éthique. Peut-être devons-nous aussi l'entendre en un sens plus littéral, reconnaître qu'« ici », en ce point précis du texte, la démarche des *Fondements* rencontre une aporie qu'il lui faut lever. On notera que ce passage se situe juste après l'exposé de la première formule de l'impératif catégorique et sa reformulation selon le type d'une loi de nature. Or, Kant conclut cet exposé en soulignant les limites de ces formulations : si elles réussissent « au moins à montrer que le devoir est un concept qui doit (*soll*) avoir une signification (*Bedeutung*) », elles échouent cependant à « démontrer a priori qu'un tel impératif existe réellement et qu'il y ait une Loi pratique »². Échec qui est celui de la deuxième section des *Fondements* — et peut-être de toute l'œuvre — incapable, on l'a vu, de passer de

l'exposition de la possibilité logique de la synthèse pratique à la déduction de sa possibilité réelle et ainsi de « prouver que la moralité n'est pas une chimère ».

Puisqu'il s'agit de montrer qu'il y a la Loi, que son impératif nous oblige réellement, la tentation est grande de s'appuyer sur le fait, c'est-à-dire, dans la perspective des *Fondements* où fait encore défaut le concept d'un *factum* de la raison pure, de partir d'un fait *empirique* : de rechercher en nous, dans une « disposition naturelle de l'humanité », les preuves de l'existence d'un impératif éthique. Mais cela reviendrait à détruire l'objectivité pratique du devoir et sa nécessité incouditionnée, à régresser au point de vue du *Canon de la raison pure* et finalement à retomber dans le nihilisme éthique. De là cette mise en garde solennelle contre toute tentative de « dériver la réalité de ce principe de la constitution particulière de la nature humaine », car une Loi éthique « doit valoir pour tous les êtres raisonnables » et « c'est seulement à ce titre qu'(elle) est aussi une Loi pour toute volonté humaine »¹. Distinction entre l'homme et l'« être raisonnable » qui apparaît ici pour la première fois dans la philosophie pratique : elle a vocation de défendre l'acquis essentiel des *Fondements*, la découverte du caractère pur, a priori, de l'impératif catégorique en le préservant de toute dérivation anthropologique ou psychologique. Or, c'est justement cette exigence de pureté qui met l'éthique en mauvaise posture, car elle lui interdit de remplacer son ancien point d'attache dans le Ciel par un nouvel ancrage dans la nature humaine. Du coup, la déduction de la synthèse pratique devient encore plus difficile, puisqu'elle ne concerne plus seulement la liaison synthétique de la Loi et de la volonté *humaine*, que la Loi doit être « nécessaire pour tous les êtres raisonnables (...) liée (tout à fait a priori) au concept de la volonté d'un être raisonnable en général ».

C'est à ce moment et afin de « découvrir cette connexion » que Kant appelle « à faire un pas en avant ». Resitué dans le mouvement d'ensemble des *Fondements*, ce *Schritt* se présente comme un *pas au-delà du formalisme*, une tentative pour dépasser la détermination purement formelle de la Loi, sa réduction à la fonction logique d'universalité, qui ne parvient pas à amorcer la déduction de la synthèse pratique, à permettre une authentique schématisation de la Loi. Vers où le pas nous

1. *FM*, 2, p. 290 (D, p. 145).

1. *FM*, 2, p. 289 (D, p. 143-144).

1. *Ibid.*, p. 291 (D, p. 146).

mène-t-il ? La détermination complète d'une maxime comprend « une *forme* qui consiste dans l'universalité » et « une *matière*, c'est-à-dire une fin ». De fait, la volonté se définit comme faculté d'agir suivant la représentation de *règles*, mais également comme faculté d'agir selon des *fins*. De même que l'on peut distinguer des règles subjectives exprimées par les impératifs hypothétiques, une règle objective énoncée dans un impératif catégorique, de même, des fins subjectives « qu'un être raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son action », l'on devrait pouvoir distinguer une *fin objective*, c'est-à-dire quelque chose « dont l'existence est une fin en soi-même », fin absolue qui vaudrait pour tous les êtres raisonnables. Si une telle fin existe, la liaison synthétique de cette fin et de la volonté qui se la donne pour fin ne peut faire l'objet que d'un impératif catégorique, et la réalité de cet impératif, la possibilité réelle de la synthèse pratique, serait déjà prouvée par la seule existence de cette fin. C'est pourquoi l'existence d'une fin en soi doit être considérée, Kant l'affirme expressément, comme le principe suprême de l'éthique, la condition de possibilité de l'impératif catégorique, voire de la Loi elle-même : « A supposer qu'il y ait quelque chose dont l'existence en soi-même ait une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait être un principe de lois déterminées, c'est alors en cela, et en cela seulement, que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une Loi pratique » – « Sans cela, en effet, on ne pourrait trouver jamais rien qui eût une *valeur absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle et par suite contingente, il serait complètement impossible de trouver pour la raison un principe pratique suprême. »¹

Avec l'existence de la fin en soi, il y va de la possibilité de la Loi. De cette fin absolue, que savons-nous au juste ?

a / Avant tout, elle doit *exister réellement*, et non en Idée ou selon un postulat.

b / Ensuite, elle doit être *fin en soi*, se poser comme fin par elle-même : « Il faut que la fin soit conçue non comme une fin à réaliser (à

1. *Ibid.*, p. 293-294 (D, p. 148-149). Kant va jusqu'à dire que l'existence de la fin en soi « est donc en même temps un principe *objectif* dont doivent pouvoir être déduites, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté » – ce qui revient quasiment à dériver ou même à subordonner la Loi éthique au principe de la fin en soi... (cf. p. 295, D, p. 150).

produire : *zu bewirkenden*), mais comme une fin existant par soi (auto-consistante : *selbstständiger*). »¹

c / Ce qui implique qu'elle soit *singulière*, ne s'identifie à aucune autre fin possible : qu'elle « ne peut être remplacée par aucune autre », au service de laquelle elle serait subordonnée comme simple moyen.

d / Et enfin qu'elle doit être conçue « d'une façon seulement négative », comme une fin « contre laquelle (*zuwider*) on ne doit jamais agir », comme la « condition restrictive suprême de ma liberté », « res- treignant (*einschränkenden*) toutes les fins simplement relatives et arbitraires »².

Où trouver ce qui pourrait satisfaire à ces quatre conditions ? La réponse de Kant est bien connue : « Cette fin ne peut être autre chose que le sujet même de toutes les fins possibles »³, c'est-à-dire un être raisonnable qui se pose des fins, une « nature raisonnable » (« nature » désignant ici un existant réel et singulier). Ainsi s'énonce « le fonde- ment de ce principe : la *nature raisonnable existe comme fin en soi* »⁴. Or, poursuit Kant, « l'homme se représente nécessairement ainsi sa propre existence » – « je dis : l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe comme fin en soi* ». Il semble bien qu'ici la référence à l'« être raisonnable » ne soit plus qu'une concession rhétorique : *dans les faits*, l'homme est le seul être raisonnable à satisfaire à la première des quatre conditions, le seul dont l'existence soit effectivement attestée dans l'expérience. La fin absolue recherchée ne peut être que l'humanité, en tant qu'elle existe *de facto*, qu'elle se présente dans l'existence singulière et réelle de chaque homme ou, comme l'écrit Kant, dans la *personne* humaine. De là le célèbre énoncé qui constitue la deuxième formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »⁵

Aussitôt introduite, cette notion de *personne* s'impose avec une évi- dence irrésistible et impose à sa suite tout un système d'identifications

1. 2, p. 305 (D, p. 165).

2. P. 305 et 303 (D, p. 165 et 163).

3. 2, p. 305 (D, p. 165).

4. 2, p. 294 (D, p. 150).

5. 2, p. 295 (D, p. 150).

et d'oppositions. Car il va de soi que la distinction des fins objectives et des fins subjectives s'identifie à celle des *personnes* et des *choses*. De même, il va de soi que la personne est le *sujet* qui se pose lui-même comme fin absolue, c'est-à-dire le sujet *autonome* (troisième formule de l'impératif catégorique), lequel s'identifie tout naturellement à l'homme, à l'humanité comme règne des fins, fin ultime ou Souverain Bien. Tout s'éclaire désormais, tout s'enchaîne et s'unifie systématiquement. L'indétermination de la Loi, le vide de son abstraction formelle se voient ainsi *comblés* par la grâce de la Personne humaine, du Sujet autonome. C'est cette évidence aveuglante de la Personne et de l'Homme, de leur détermination comme fin en soi, qu'il serait temps d'interroger. Il se pourrait que ces notions trop bien connues, qui sous-tendent l'interprétation humaniste et moralisante de l'éthique kantienne, se révèlent des plus problématiques, des plus équivoques, que la « solution » qu'elles proposent à la crise des *Fondements* repose sur une série de coups de force arbitraires : dans le passage de la forme de la volonté à sa fin, c'est-à-dire à la matière du vouloir ; dans la détermination de la fin en soi comme être raisonnable ou personne ; dans le recours à cette notion équivoque de « personne » ; dans l'identification de la personne à l'homme, au sujet, au moi et/ou à autrui... Peut-être, après avoir remis en question ses interprétations traditionnelles, parviendrons-nous à une compréhension plus authentique de la fin en soi et de son rapport à la possibilité de la synthèse pratique.

Kant n'ayant cessé d'affirmer qu'une volonté bonne se soumet seulement à la pure forme de la Loi, indépendamment de tout rapport à un objet du désir, à une matière, c'est-à-dire à une fin, bref qu'elle est *volonté sans fin*, on s'étonne de la désinvolture avec laquelle les *Fondements* réassignent soudain une fin à la volonté bonne, et non comme un motif secondaire, mais en l'érigeant en « principe pratique suprême », en condition ultime de l'impératif catégorique, si ce n'est de la Loi. Avec l'introduction de la fin en soi, la problématique s'expose à une antinomie : on soutient à la fois que seule une *volonté sans fin* peut être une volonté bonne et que seule une *volonté qui vise une fin objective* peut être une volonté bonne... Il serait possible de lever cette antinomie en reconnaissant que le concept de « fin » n'est pas le même dans la thèse et dans l'antithèse. Dans le premier cas (thèse), ce terme désigne : 1 / un objet ou un but *extérieur*, distinct de la volonté qui le vise ; 2 / c'est-à-dire un

principe *matériel* de détermination opposé à la détermination formelle par la Loi. En revanche (antithèse), la fin en soi ne posséderait pas ces caractères. Affirmer que la volonté bonne est « sans fin » peut alors signifier : 1 / qu'elle ne vise aucune fin extérieure, qu'elle se prend *elle-même* pour fin (la fin en soi s'identifiant au « sujet de toutes les fins », au Sujet autonome) ; ou bien 2 / qu'elle ne vise aucune autre fin *que la Loi*, que seule la Loi peut être fin en soi.

Dans les deux cas, on a affaire à une conception étrange et paradoxale de la fin, qui s'accorde mal avec son concept classique. Celui-ci qualifie en effet, traditionnellement, l'*objet* d'une action, voire l'action elle-même (le « bien-agir », fin suprême de la praxis) mais jamais l'agent, le *sujet* de l'action, et encore moins une « loi » à laquelle l'action serait soumise. D'ailleurs, à l'exception de ce passage des *Fondements*, Kant lui-même se conforme toujours à cette acception traditionnelle et définit la fin comme l'« objet de l'arbitre dont la représentation le détermine à une action qui produise cet objet »¹. En ce sens « la fin est toujours l'objet d'une *appropriation*, c'est-à-dire d'un désir immédiat d'une possession d'une chose par la médiation d'une action »². Le concept kantien de fin demeure ainsi, très classiquement, dans l'horizon de la production (et/ou de l'appropriation) : on a affaire à une fin « à produire » et non à une fin « existant par soi » ; à un objet de la volonté, relatif au vouloir qui le vise, et non à une fin absolue. Tant que l'on maintiendra cette conception, vaudra encore l'objection de Schopenhauer : que la notion de « fin en soi » est contradictoire, a aussi peu de sens que celle d'« ami en soi » ou d'« oncle en soi »³. Bref, la fin en soi des *Fondements* n'est pas une fin, au sens traditionnel et « kantien » de ce concept.

La position d'une fin en soi comme principe pratique suprême exige ainsi d'écarter toutes les déterminations classiques de la fin : aucun objet de la volonté, aucune action, aucun résultat de l'action ne saurait être considéré comme une fin pratique absolue, absolument bonne par elle-même. Rien au monde ne peut être tenu pour absolu-

1. *Doctrine de la vertu*, Introduction, I et III, 3, p. 658 et 663 (Vrin, p. 51 et 55); cf. aussi *CJ*, § 10, 2, p. 978-979 (Vrin, p. 63).

2. *Religion*, 3, p. 19 (note) (Vrin, p. 24).

3. Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (1841), Aubier, 1978, p. 63.

ment bon, si ce n'est une bonne volonté. Voilà pourquoi la fin en soi ne saurait être que cette volonté elle-même, la volonté du Sujet qui veut cette fin et se veut soi-même comme cette fin¹. Ni la Loi du vouloir ni l'objet ou l'action voulus, mais la volonté qui veut cette action et se veut selon sa Loi. Volonté sans fin au sens de notre première hypothèse : qui ne vise aucun objet extérieur, aucune autre fin qu'elle-même. Volonté de l'être raisonnable, capable de se donner la Loi. Un tel être existe réellement et prouve par sa seule existence celle de la fin en soi – il s'appelle l'Homme, la Personne humaine, le Sujet autonome². En l'élevant en principe pratique suprême d'où l'on pourrait « déduire » la Loi, le deuxième énoncé de l'impératif catégorique ne ferait que consacrer l'élévation du Sujet au rang de principe souverain de l'époque. Sous le nom de « personne », c'est bien le Sujet de la métaphysique dogmatique, pourtant destitué par la *Dialectique transcendantale*, qui se voit réhabilité, occupe désormais la place de l'étant suprême, de l'*ens causa sui*, jadis attribuée à Dieu³. Kant n'aurait délivré la Loi du Ciel de la raison divine que pour le soumettre au nouveau Seigneur de la Terre : à cette volonté de volonté nihiliste ne voulant rien d'autre qu'elle-même, volonté « sans fin » – sans limite et sans but en son infinie errance.

A moins que cette interprétation (« heideggerisme ») ne soit fausse : loin de se ramener à la volonté de volonté du Sujet, la personne en tant que fin en soi serait l'opposant du Sujet, ce qui assigne sa « fin », sa limite, à sa volonté sans fin. Car la fin en soi est précisément ce qui « limite toute volonté arbitraire », la « condition limitative suprême de

1. « Cette fin ne peut être autre chose que le sujet même de toutes les fins possibles, puisque celui-ci est en même temps le sujet d'une volonté absolument bonne possible » (FM, p. 305 (D, p. 165)).

2. Notons d'ailleurs que, lorsque la deuxième *Critique* établira sa « table des catégories de la liberté » (p. 688-689, Vrin, p. 79-80), la personnalité y occupera exactement la même place que la *substantialité* dans la table des principes de l'entendement. La reprise pratique du concept signifie bien que la personnalité morale prend la relève du sujet-substance de la psychologie rationnelle : « L'aperception de la sensation est substance, l'aperception de la spontanéité est la personne » (*Réflexion* n° 6861 (1776-1780), XIX, p. 183).

3. Ainsi la *Réflexion* n° 5049, définit la « personnalité pratique » comme « la faculté de la liberté grâce à laquelle on peut-être cause de soi-même sans y être déterminé extérieurement » (XVIII, p. 73). De même, l'*Opus Postumum* envisagera la possibilité d'une « connaissance de soi-même comme une personne qui se constitue elle-même comme principe et est auteur d'elle-même » (XXII, p. 54, PUF, p. 188).

toutes les fins subjectives ». Ce qui s'impose comme un arrêt, donne sa limite à la volonté mauvaise du Sujet, est la Loi elle-même : la fin en soi comme limite ne serait autre que la Loi. On entendra ainsi ce passage très remarquable de la *Religion* où Kant affirme que « l'Idée de la Loi éthique seule, avec le respect qui en est inséparable, ne peut être dite convenablement une *disposition* pour la *personnalité* ; elle est la personnalité même »¹. Impossible donc de « déduire » la Loi de la personnalité, d'en faire une disposition subordonnée à la volonté du Sujet : « elle est la personnalité même » et ce n'est plus le Sujet mais la Loi qui se pose en principe pratique suprême, en fin absolue. Conflit des interprétations qui met en jeu la situation historique de la philosophie pratique kantienne : il s'agit de savoir si l'éthique de la Loi n'est qu'une simple phase de l'errance, ou la trace d'un excès où la pensée saurait, pour un temps, déjouer son mauvais destin. Litige où se décident le sens ultime de l'œuvre et la cohérence de sa problématique. Pour s'en tenir au problème des différents énoncés de l'impératif catégorique, il est clair que, si la fin en soi est le Sujet autonome, la deuxième formulation contient déjà la troisième, laquelle représente bien la « détermination complète » de l'impératif, la synthèse de la forme d'universalité et de la matière de la volonté. En revanche, si cette hypothèse est fautive, si la volonté du Sujet n'est plus la fin en soi, y rencontre au contraire sa limite, un différend, peut-être irréductible, surgit entre le principe de l'autonomie et celui de la fin en soi. Avec le risque que celle-ci n'apparaisse comme une fin extérieure, que la Loi en tant que fin en soi n'advienne au sujet comme loi du Dehors et de l'Autre, principe d'hétéronomie.

Une équivoque essentielle affecte ainsi la détermination de la fin en soi, assimilée tantôt à la volonté du Sujet et tantôt à ce qui limite cette volonté. Sans doute est-ce cette ambiguïté que l'introduction de la notion de « personne » est censée occulter. « On nomme *choses* (les êtres) n'ayant qu'une valeur relative, celle de *moyens* » – « au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi »². C'est juste après la thèse capitale – l'homme « existe comme fin en soi » – que Kant introduit sou-

1. *Religion*, 3, p. 39 (Vrin, p. 47).

2. FM, p. 294 (D, p. 149).

dain la distinction des personnes et des choses, et assimile immédiatement la personne à la fin absolue, comme si cela allait de soi. On peut se demander si cette désignation n'a pas précisément pour fonction de supporter l'équivocité de la fin en soi, de faire tenir ensemble ses interprétations divergentes tout en recouvrant leur divergence sous l'apparence d'une signification univoque. On peut aussi se demander si ce concept de personne est suffisamment consistant pour assurer cette fonction. « Personne », « personnalité » – ces termes apparaissent dans la *Dialectique* de la première *Critique* où ils qualifient un paralogisme psychologique, un mode de l'Apparence transcendante. Il est assez paradoxal de voir ce même concept, qui nommait dans la *Critique de la raison pure* une illusion métaphysique, réapparaître dans les *Fondements* avec la dignité d'un « principe pratique suprême ». Nous butons à nouveau sur l'énigme de la Critique, la possibilité (jamais vraiment justifiée) de distinguer deux usages opposés – théorique et pratique, illégitime et légitime – d'une même faculté pour assurer le sauvetage pratique d'un concept théorique destitué. Dans le cas de la personnalité, la difficulté s'accroît encore, en raison de l'indétermination où Kant laisse ce concept, tiraillé entre des définitions profondément divergentes. Il lui arrive de dissocier presque totalement ses deux « usages », ainsi lorsqu'il écrit que « la personnalité morale n'est rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable sous des lois morales. En revanche, la personnalité psychologique n'est que la faculté d'être conscient de son existence à travers différents états »¹. Ce qui permet d'évacuer le problème à bon compte puisque, entre les deux acceptions du concept, il n'y aurait quasiment plus rien de commun. Sauf que, à y regarder de plus près, la définition pratique *présuppose* implicitement la définition psychologique. La personnalité comme autonomie du sujet suppose en effet l'identité personnelle de ce sujet « à travers ses différents états », sans quoi la responsabilité éthique de ses actes passés ou ses progrès à venir vers le Bien seraient strictement impensables. Avec la question toujours esquivée et toujours de retour de la temporalité pratique, se

1. *Introduction à la Métaphysique des mœurs*, IV, 3, p. 470 ; cf. aussi la *Réflexion* n° 5049, XVIII, p. 72-73 : « La conscience est l'intuition de son Soi (...). Si je fais abstraction de toutes les sensations, je présuppose la conscience. C'est la personnalité logique, transcendante, non la personnalité pratique : celle-ci est la faculté de la liberté (...) grâce à laquelle un être est capable de (se soumettre à) la Loi et aussi capable d'imputation. »

pose ici le problème de la continuité temporelle de l'existence, comme réquisit de l'éthique.

Le conflit des interprétations de la fin en soi dans les *Fondements* s'inscrit ainsi dans un différend qui traverse toute l'œuvre. Entre les thèses en présence, est-il possible de trancher, de décider entre la détermination de la personne comme Sujet et son assignation comme Limite ? *Qui* est donc la personne en tant que fin en soi ? Si la fin en soi est volonté du Sujet, la personne sera ce sujet que je suis moi-même et aussi bien, indifféremment, ces autres sujets que sont les autres hommes et l'ensemble des êtres raisonnables (sans excepter « Dieu ») : car « tout autre être raisonnable se représente également ainsi son existence en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi »¹. Ce qui revient à en faire une qualité générale, un attribut commun à tout être raisonnable. Interprétation qui nous semble irrecevable : d'abord parce qu'elle soumet la *singularité* de la personne réelle à l'universalité anonyme et abstraite de la personnalité² ; ensuite parce qu'elle tend à occulter l'*altérité* de la fin en soi, son caractère *limitatif*. Nous savons que cette fin doit demeurer simplement « négative » ou « restrictive », qu'elle est cette Limite qui s'impose comme du dehors à ma volonté. Dès lors, on voit mal comment je pourrais être une telle fin, m'identifier à la « condition limitative » de ma propre liberté. Il y a cependant d'autres étants singuliers dont l'existence ne cesse de limiter mes fins subjectives : non à la manière des choses, comme autant de bornes ou d'obstacles contre lesquels je ne *peux* plus agir, mais comme une pure limitation éthique, une fin contre laquelle je ne *dois* jamais agir. Cette fin-limite de ma liberté, c'est la liberté des autres, c'est l'existence même d'autrui en tant qu'elle est digne de respect. Autrui serait le véritable nom de la fin en soi. De ce point de vue, le sujet que je suis ne serait plus « personne », sauf en un sens dérivé : en ce que je suis l'autre de l'autre, que pour autrui j'apparais moi-même comme « autrui ». Il y aurait

1. *FM*, 2, p. 294 (D, p. 150).

2. De là l'objection (en partie justifiée) de Scheler reprochant à l'éthique kantienne de « priver la personne de sa dignité » en la réduisant « au X d'une activité rationnelle quelconque », à une Idée anonyme et universelle de la « Personnalité », de sorte que « toute concrétisation de l'idée de personne dans une personne concrète se confond d'entrée de jeu avec une dépersonnalisation » (*Le formalisme éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1916), Gallimard, 1955, p. 376-377).

une *dissymétrie éthique originaire* entre moi et autrui, entre le Je et le Tu de l'obligation, et la personne kantienne devrait d'abord se conjuguer à la *deuxième personne*. Telle est l'interprétation proposée notamment par Ricoeur : selon lui, la position absolue d'autrui dans le sentiment du respect nous donne du même coup la « seule détermination pratique de la personne » et la « seule détermination de l'existence d'autrui », conjurant ainsi la menace du solipsisme transcendantal qui rôde autour de la première *Critique*¹. Interprétation confirmée par l'analyse du respect dans la *Critique de la raison pratique* : il est remarquable que ce sentiment qui « s'adresse uniquement aux personnes », qui est la trace ou l'indice de la personnalité, n'y est pas présenté comme respect pour moi-même ou pour l'humanité en général ; qu'il s'adresse avant tout à « l'homme que je vois devant moi » et dont l'« exemple » me « rappelle » à la Loi. C'était précisément l'erreur de Heidegger que d'assimiler la *persona moralis* kantienne au Soi pratique « qui est à chaque fois mien », en méconnaissant cette dimension d'altérité de la personne qui se révèle dans le respect pour autrui.

On se gardera cependant d'oublier que, pour Kant, « l'objet du respect est simplement la Loi », que « tout respect pour une personne n'est proprement que respect pour la Loi (...) dont cette personne nous donne un exemple »². Ce n'est donc pas à la personne d'autrui que s'adresse mon respect, sinon de manière indirecte, comme par ricochet. Et pourtant le respect ne s'adresse jamais à la Loi *seule* : il faut l'occasion, la chance, la rencontre d'autrui pour que s'éveille l'affect de la Loi. Le respect pour la personne nous rappelle ainsi au respect de la Loi et nous oriente vers elle, de sorte que les deux pôles du respect en appellent l'un à l'autre et renvoient l'un vers l'autre. Mais l'altérité empirique ou ontique d'autrui n'a pas le même statut que l'altérité de la Loi. Loin de nous présenter schématiquement (« intuitivement ») cette altérité radicale, la personne de l'autre ne nous en donnerait qu'un symbole, une figuration analogique – ou encore, comme l'a écrit souvent Kant, un « exemple », un *Beispiel* qui

1. Cf. Ricoeur, « Kant et Husserl », in *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 248-249, ainsi que « Sympathie et respect », *op. cit.*, p. 274-276. En identifiant la position pratique d'autrui comme fin-limite à la « fonction limitative de la chose en soi », Ricoeur renoue avec une inspiration féconde de Fichte.

2. *FM*, 2, p. 260 (note) (D, p. 102).

« joue » à la Loi, « à côté » d'elle (*bei Spiel*), sans nous la présenter directement. Et si la Loi « est la personnalité même », si elle est fin en soi, de cette fin objective autrui ne serait qu'un symbole. A faire d'autrui (avec Lévinas) la source immédiate de l'obligation éthique ou à identifier (avec Ricoeur) la fin en soi à la seule personne d'autrui, on risque de verser dans ce « mysticisme pratique » qui « prend pour un schème ce qui n'est qu'un symbole », d'assujettir pathologiquement la Loi à l'emprise de l'autre.

Et d'ailleurs cette fin-limite, cette « personne » qui nous rappelle au respect pour la Loi – est-ce seulement la personne d'autrui ? Est-ce en tant qu'autre, ou en tant qu'être raisonnable (comme moi-même...) qu'autrui est fin en soi ? Pour Kant, la réponse ne fait aucun doute : tout homme, y compris moi-même, « doit toujours dans toutes ses actions être toujours considéré comme une fin en soi. Ainsi je ne puis disposer en rien de l'Homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour l'endommager, soit pour le tuer »¹. Ce n'est donc pas seulement la personne d'autrui mais aussi ma propre personnalité, moi-même comme personne, qui assigne une limite à ma liberté, l'oblige à s'auto-limiter. Je suis donc d'emblée une personne au même titre que tout autre et non plus seulement de manière dérivée, en tant qu'autre pour autrui. Ce dont atteste, sans équivoque, l'énoncé de la deuxième formule : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité *aussi bien dans ta personne* que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin... ». Nous voilà reconduits, semble-t-il, à l'interprétation traditionnelle qui fait de la personnalité un caractère commun à tout être raisonnable, s'appliquant indifféremment à moi-même et aux autres. Interprétation qui méconnaît pourtant l'altérité de la fin en soi. En rapportant le caractère limitatif de cette fin à l'altérité d'autrui, nous découvrons la dissymétrie éthique du moi et de l'autre, indice d'une relation essentielle de la Loi à l'Autre, d'une altérité originaire de la Loi. C'est cette dissymétrie de la relation éthique qui risque d'être recouverte sous l'universalité abstraite de la Personnalité ou de l'Humanité, où la place du Je et celle du Tu deviendraient réversibles².

1. *FM*, p. 295 (D, p. 151). Aussi la « morale kantienne » proscriit-elle le suicide.

2. Sur ce conflit entre l'universalité de l'« humanité » et l'altérité dissymétrique de la « personne », cf. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 258-263 et 305.

Aucune des hypothèses envisagées ne paraît convenir. Ni sujet, ni moi, ni autrui, la Personne ne serait plus personne...

A moins de situer la fin-limite de la volonté à un niveau plus radical, d'y reconnaître non pas une qualité générale, commune à tout sujet humain, mais une condition transcendante, plus originaire que toute distinction empirique entre moi et autrui. Reconstruire le concept kantien de « personne » reviendrait à l'inscrire dans une dimension transcendante, dans la structure même de la transcendance pratique. Sous ce terme de « transcendance pratique », nous désignons la relation synthétique de la volonté à la Loi, l'exposition de la volonté à l'altérité de la Loi comme rapport constitutif de la synthèse pratique. En quel sens et sous quel mode la position de la fin en soi serait-elle impliquée dans la constitution de la synthèse pratique ? C'est la condition première de toute synthèse *a priori* qu'elle exige, un dépassement vers « quelque chose de tout-autre », que ses éléments initiaux soient dans une relation d'altérité radicale. Dans le cas de la synthèse transcendante théorique, cette ouverture au tout-Autre s'expose à une opposition-réelle, à un trait d'objection = X où la transcendance se donne un arrêt. De cet « objet transcendantal = X », Kant écrit qu'il est « posé là-devant (*dawider*) la connaissance »¹ et cet en-face, cet inconnu du Dehors est ce qui forme l'horizon de toute objectivation. Si la déduction de la synthèse pratique est plus difficile, c'est, nous l'avons vu, que cette altérité lui fait défaut, que le recours au concept d'autonomie ou à la démarcation du monde sensible et du monde intelligible ne parviennent pas à déployer un horizon de transcendance, à marquer l'écart entre la volonté et la Loi. Un autre chemin s'ouvrirait peut-être, dans lequel Kant ne s'est pas engagé. Car la fin en soi se caractérise précisément comme ce trait d'objection, cette Limite « à l'encontre (*zuwider*) de laquelle je ne dois jamais agir », qui « restreint » la volonté du sujet en lui imposant un arrêt. Le *zuwider* de la personnalité assurerait une fonction analogue dans la structure de la synthèse pratique à celle du *dawider* de l'objet transcendantal dans la synthèse théorique. La synthèse pratique se définit comme liaison synthétique *a priori* de la volonté et de la Loi. Le *zuwider* qui s'objecte à la volonté du sujet ne saurait donc – sauf à retomber dans le « cercle vicieux » tautologique dénoncé par

1. CRP (A), I, p. 1410 (TP, p. 117).

Kant – appartenir à cette même volonté, comme une auto-limitation que le sujet s'imposerait à lui-même. Il doit au contraire lui advenir comme du Dehors et de l'Autre, du « tout-autre » de la synthèse pratique, c'est-à-dire de la Loi. C'est bien la Loi, non le Sujet, qui est la fin en soi, qui confère à la personne sa personnalité et la rend digne de respect. Et c'est justement parce qu'elle ne procède pas de la volonté du sujet qu'une telle fin se présente non comme une fin « à produire », mais comme une fin *selbstständig*, qui se pose par elle-même sans point d'appui hors de soi. En tant que fin, la fin en soi appartient cependant à la *matière* de la volonté ; mais en tant qu'elle est la Loi, elle donne sa *forme* à la volonté en la limitant : à la fois forme et matière, matière formelle ou devenir-matière de la forme. Dans une philosophie pratique dominée par l'opposition formaliste de la forme et de la matière, la position de la fin en soi ferait signe vers un dépassement possible du formalisme.

Ce dépassement aurait pu s'amorcer si Kant avait conçu cette « condition limitative » qu'est la fin en soi à partir d'un concept non-formaliste de forme, comme une limitation (*Begrenztheit*) qui ne restreint pas la matière mais l'accorde à elle-même en l'ouvrant au-delà d'elle-même. Il n'en a rien été : la limitation de la volonté par la fin en soi est toujours représentée comme une *Einschränkung*, restriction négative qui borne et borde du dehors la matière, et le respect comme une épreuve négative, une « humiliation » infligée par la Loi au sujet. De ce qu'aurait pu être une approche non formaliste de la personne, du respect, de la relation à autrui, nous ne saurons rien. Sans doute nous aurait-elle conduit à envisager la fin en soi comme une « communauté de fins absolues » (Cohen), cette communauté éthique où la troisième Critique et la Religion verront la « fin ultime », le Souverain Bien. Des difficultés analogues se présentent lorsque nous considérons les deux autres caractères de la fin en soi. Il aurait fallu en effet montrer que le *zuwider* de la Loi n'est pas seulement limitatif et auto-consistant, qu'il existe réellement et comme une réalité *singulière*. Mais cela est impossible dans la perspective des *Fondements* où la réalité objective de la Loi demeure problématique. Et même lorsque la deuxième Critique aura posé l'existence réelle de la Loi dans le *factum*, la forme de la Loi restera soumise à l'universalité logique sans être jamais pensée comme singularité. Ce qui explique sans doute que Kant ne se soit pas engagé dans ce

chemin, que les références à la personne comme fin en soi se feront de plus en plus rares et marginales dans la philosophie pratique. Il aurait été pourtant possible de les réélaborer à partir des avancées de la *Critique* : de penser le *zuwider* comme une marque singulière s'imposant à la volonté dans le *factum* de la Loi, d'identifier la facticité du *factum* à l'existence réelle de la fin en soi. On comprendrait mieux alors pourquoi la fin en soi *semble* se présenter sous les traits de l'autre personne : si la fin en soi est la Loi elle-même, si elle participe de l'altérité originnaire de la Loi, elle ne peut se présenter qu'en se symbolisant à travers une altérité empirique dont la réalité sensible « rend intuitionnable » la pure facticité de la Loi – à travers l'altérité d'autrui, seule capable de donner chair à ce X sans visage et sans nom, de laisser dans le monde sensible une trace de l'excès de la Loi. Sans oublier que l'existence d'autrui, en tant qu'elle impose une limite à ma liberté, n'est jamais qu'un symbole de cette Limite transcendante qu'est le *zuwider* de la Loi comme fin en soi. Symbole et non schème, car la Loi est le tout-Autre infigurable dont la figure d'autrui ne me donne qu'un « exemple ».

On peut alors se demander pourquoi la Loi doit nécessairement s'imposer à la volonté comme une Limite qui arrête sa visée : que doit être ma liberté pour s'exposer ainsi à l'objection d'un *zuwider* ? Une liberté orientée originellement à l'encontre de la Loi n'est-elle pas *radicalement mauvaise* ? Et avant tout, on se demandera quel doit être le rapport entre la formule de la fin en soi et celle de l'autonomie, s'il est vrai que le sujet ne se donne pas cette fin, qu'elle n'est pas l'auto-limitation de sa volonté mais s'impose à lui (ou paraît s'imposer) comme du Dehors, comme loi du tout-Autre, principe d'hétéronomie... Kant le savait, la *persona* est un masque¹, recouvrant peut-être une altérité sans visage. Une fois ôté le masque, *manet res*, reste la Chose inconnue qu'il s'agit de penser, l'énigme de la Loi.

1. *Opus Postumum*, PUF, p. 246.

« A la place du Souverain, nul ne saurait prétendre »

(équivoque de l'autonomie)

« Le redoublement réel, sans un tiers qui se tient au-dehors et impose une contrainte, est une impossibilité (...). Kant pensait que l'homme était à lui-même sa loi (autonomie), c'est-à-dire qu'il s'obligeait lui-même sous la loi qu'il se donnait (...). Cela est aussi peu sérieux que la vigoureuse fessée que Sancho Pança s'administre de ses propres mains (...). S'il n'y a aucune obligation supérieure à moi et que je doive moi-même m'obliger, d'où recevrai-je comme A, comme auteur de l'obligation, la rigueur que je n'ai pas comme B, comme obligé, du moment que A et B sont le même moi ? »

Kierkegaard, *Journal*.

Nous savons tous ou croyons savoir que la « morale kantienne » est morale de l'autonomie, que la Loi éthique est loi d'autonomie. Telle est bien, à première vue, la position de Kant, réaffirmée inlassablement à partir de 1785 : « La *moralité* est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté » – « ce principe de l'autonomie (est) l'unique principe de la morale »¹ – l'autonomie est l'« unique principe de toutes les lois morales » – « la Loi éthique n'exprime donc pas autre chose que l'autonomie de la raison pure pratique »², etc. Tous les interprètes s'accordent d'ailleurs sur ce point, que ce soit pour louer Kant ou pour le condamner d'avoir ainsi défini le principe de l'éthique. De même, nous croyons tous savoir ce que signifie l'autonomie, « cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa Loi »³. Ce qui amène à déterminer la Loi comme loi du Sujet, loi de la volonté qui se veut

1. *FM*, 2, p. 307 et 309 (D, p. 168 et 170).

2. *CRp*, 2, p. 646-647 (Vrin, p. 46-47).

3. *FM*, 2, p. 308 (D, p. 169).

elle-même et se prend elle-même pour Loi. Interprétation partagée par Hegel, qui y voit l'apport majeur de Kant et l'avènement d'une figure plus haute de l'Esprit – et par Heidegger qui y repère au contraire l'annonce de la pire errance. Enfin, nous croyons également savoir d'où provient cette notion : du *Contrat Social* de Rousseau, de sa conception de la liberté – obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite – et de la loi – acte de la volonté générale contractant avec elle-même. Il a été établi que le concept rousseauiste de la volonté générale, volonté souveraine se voulant elle-même, « toujours bonne » et qui « ne peut errer », est d'origine théologique, que Rousseau l'a découvert chez Malebranche où il qualifiait la volonté de Dieu pour le transférer au Sujet politique, au Peuple-Souverain¹. En le transférant à son tour au Sujet de la moralité, Kant n'aura fait qu'entériner ce passage du Ciel à la Terre, de la théodicée à l'anthropodicée, simple passation entre les principes suprêmes de l'étant. Nous avons cru pourtant y repérer la trace d'un excès, l'ex-position d'une Loi qui ne serait loi ni du Bien ni de Dieu ni du Sujet humain, dépourvue de tout point d'appui sur la Terre comme au Ciel. Est-ce à dire que la Loi éthique n'est pas cette « loi de Rousseau » que la volonté du Sujet autonome se donne à elle-même ? Que l'autonomie originaire de la Loi – ce que Kant nomme parfois « l'autonomie du principe de la moralité » – ne s'identifie pas à l'autonomie de la volonté ? Se pourrait-il que le sujet ne se donne pas la Loi mais la reçoive, qu'elle lui advienne du Dehors, d'une altérité constitutive de sa subjectivité ? Ce serait alors la cohérence d'ensemble de l'œuvre qu'il faudrait reconsidérer. C'est l'unité interne de la philosophie pratique qui ferait désormais problème, – et, tout autant, l'unité des deux premières *Critiques*, le rapport entre raison théorique et raison pratique, entre l'auto-affection du *Je pense* et l'autonomie du *Je dois*.

Qu'en est-il de l'autonomie dans la pensée de Kant ? Pour tenter de répondre, il convient là encore d'écarter les interprétations bien connues, d'en revenir à la lettre même du texte ; d'essayer de com-

1. Cf. en ce sens l'étude remarquable de P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, 1986, qui retrace la genèse de ce concept depuis Pascal et Malebranche, sa « socialisation » chez Montesquieu et sa « politisation » par Rousseau. Cf. aussi, sur les origines théologiques du concept de souveraineté, G. Mairat, *Le dieu mortel*, PUF, 1987.

prendre à quoi répondent l'introduction du concept d'autonomie et son élévation au rang de principe suprême ; de voir si elles ne font pas violence à une expérience plus originaire de l'obligation éthique. Nous avons vu que l'introduction de l'autonomie dans les *Fondements* semblait répondre à une difficulté majeure, au problème du rapport entre liberté et soumission à la Loi. Puisque l'identité entre volonté libre et volonté soumise à la Loi est « toujours une proposition synthétique », elle n'est possible qu'à la condition de lier liberté et soumission à la Loi à l'aide d'un Tiers, d'un troisième terme médiateur. Le « concept positif de la liberté », c'est-à-dire sa définition comme autonomie, « fournit ce troisième terme » : en se soumettant à une loi qui est sa propre loi, la volonté ne se soumet qu'à elle-même et affirme sa liberté en cette soumission même. Le concept d'autonomie serait la solution enfin trouvée au problème de la synthèse pratique de la volonté et de la Loi... Mais il n'en est rien : on se souvient que Kant la rejette immédiatement comme une réponse *illusoire* qui s'enferme dans un « cercle vicieux » tautologique. Car « la liberté et la législation propre de la volonté sont toutes deux de l'autonomie », ne diffèrent donc pas vraiment d'elles-mêmes ni du troisième terme : faute d'altérité, d'une distance entre ses éléments constitutifs, la synthèse n'a pas lieu et l'on se contente de décomposer logiquement le concept d'autonomie en dissociant ses prédicats pour les réassocier aussitôt, en faisant passer une solution purement *verbale* pour une déduction effective. Le concept d'autonomie ne permet donc pas d'assurer la déduction de la synthèse pratique et il est étrange que Kant n'ait tenu aucun compte de cet échec, qu'il ait continué, comme si de rien n'était, à présenter comme le principe suprême de la philosophie pratique un concept qui ne parvient pas à en fonder la possibilité objective.

A vrai dire, il n'est même pas certain que l'autonomie soit ce « principe suprême » puisque Kant attribue successivement ce titre à chacune des formules de l'impératif catégorique, notamment à celle de la fin en soi d'où « doivent pouvoir être déduites toutes les lois de la volonté ». Ce qui ne poserait aucun problème si l'on s'en tenait à l'interprétation traditionnelle, pour qui la fin en soi est la volonté du Sujet, déjà identique en ce sens au principe de l'autonomie qui ne ferait qu'en donner une détermination plus complète, plus synthétique. Interprétation pourtant intenable : si la fin en soi n'est pas le Sujet mais

le *zuwider* de la Loi, « condition limitative de toutes les fins subjectives », l'autonomie ne saurait opérer la synthèse des deux premières formules de l'impératif. Il y aurait une opposition irréductible entre le principe de l'autonomie et la position d'une fin en soi, seule capable d'assigner une limite au déploiement sans fin de la volonté de volonté, un différend entre le principe d'autonomie et la Loi elle-même comme fin en soi. Hegel nous l'a appris : en se donnant librement la Loi comme sa propre loi, le Sujet se donne par là même le pouvoir de s'en délivrer et la vérité accomplie de l'autonomie serait l'*Aufhebung*, la « relève » dialectique de la Loi, l'avènement du Sujet absolu délié de toute loi. Déterminer la Loi comme loi d'autonomie revient donc à abroger la Loi. Cet achèvement spéculatif de son concept d'autonomie, Kant ne l'atteindrait pas encore, prisonnier du formalisme, de l'universalité abstraite d'entendement : aussi le sens du principe s'inverse-t-il, et la Loi se présente-t-elle chez lui comme contrainte extérieure s'opposant à la volonté propre du Sujet. Cette hétéronomie persistante de la Loi atteste-t-elle seulement, ainsi que le croit Hegel, de l'échec de Kant, des limites de sa « vision morale du monde » ? Ne témoigne-t-elle pas plutôt d'une *résistance* de la pensée kantienne au principe d'autonomie et à l'abrogation de la Loi qu'elle implique ? Il se pourrait en effet que, loin de constituer son « unique principe », la doctrine de l'autonomie vienne recouvrir une autre expérience de l'obligation éthique, qu'elle ne parvient d'ailleurs pas à effacer entièrement, qui fait constamment retour dans l'œuvre comme la marque d'une irréductible hétéronomie de la Loi d'autonomie.

« En considérant la vertu dans toute sa perfection, on ne se représente pas que l'homme possède la vertu ; c'est au contraire comme si (*als ob*) la vertu possédait l'homme ; car dans le premier cas il semblerait que l'homme ait eu le choix. »¹ L'homme n'a pas le choix de se soumettre à la Loi : qu'il décide ou non de lui obéir, ce choix présuppose déjà une soumission initiale, une *sujétion* originaire à la Loi dont il reconnaît l'autorité même lorsqu'il la transgresse. Voilà pourquoi la Loi se présente dans l'impératif catégorique comme une contrainte irrésistible, un *factum* qui s'impose à la volonté ; comme la « voix de la Conscience » que l'homme « ne peut éviter d'entendre » ; comme ce senti-

1. Introduction à la Doctrine de la vertu, XIV, 3, p. 690 (Vrin, p. 78).

ment de respect « que nous ne pouvons refuser, que nous le voulions ou non ». C'est pour rendre compte de cette sujétion préalable à toute décision libre que Kant en viendra finalement à distinguer, de la volonté législatrice autonome (*Wille*) qui (se) donne la Loi, la volonté de l'arbitre (*Willkür*) qui choisit librement les maximes. Dès lors, l'autonomie ne s'identifie plus au « concept positif de liberté », car la volonté autonome n'est pas volonté libre : « La volonté qui ne s'applique à rien d'autre qu'à la Loi ne peut être dite ni libre ni non libre (...) elle est absolument nécessaire (...). Seul l'arbitre peut donc être dit libre. »¹ De cette expérience primordiale de l'obligation comme sujétion, contrainte, absence de liberté, il faudrait conclure que le sujet ne se donne pas lui-même la Loi, qu'elle lui est donnée comme s'il la recevait d'un Autre. C'est ce que suggèrent plusieurs passages significatifs de la *Religion*, de la *Doctrine de la vertu*, de l'*Opus Postumum* : « Si cette Loi n'était pas donnée en nous (*in uns gegeben*), nous ne saurions l'inventer par aucune subtilité de la raison, ni par quelque bavardage l'imposer à l'arbitre »² – l'homme est « obligé d'adhérer » (à l'Idée du Souverain Bien) « comme si (*gleich als*) ce jugement n'était pas le sien, mais en quelque sorte celui d'un étranger »³ – « cette disposition intellectuelle originaire » (la Conscience) « a ceci de particulier que, bien que l'homme n'y ait affaire qu'à lui-même, il se voit pourtant contraint par sa raison d'agir comme sur l'ordre d'une autre personne »⁴. Le tournant décisif se situe sans doute en 1792, avec l'apparition du concept de *mal radical*. La thèse d'un libre choix initial du mal implique en effet une paradoxale auto-détermination à l'hétéronomie⁵, où la volonté autonome paraît se retourner contre elle-même, se renier librement,

1. Introduction à la Métaphysique des mœurs, 3, p. 473.

2. Religion, VI, p. 27 (note), 3, p. 38.

3. Religion, VI, p. 6, 3, p. 18.

4. Doctrine de la vertu, § 13, VI, p. 438, 3, p. 727 ; cf. aussi ces passages de l'*Opus Postumum* : « Le dictamen rationis practicae est une raison autre que la raison théorique, qui ne détermine pas, mais est déterminée par un Autre ». « Dans la raison éthico-pratique est contenu le principe de la connaissance de mes devoirs comme commandements (...) (selon la règle) qui provient de la liberté, que (le sujet) se prescrit à lui-même, et cela cependant comme si (*als ob*) un Autre, supérieur (*höherer*), en faisait en tant que Personne une règle pour le sujet » (XXII, p. 129 (1800), PUF, p. 180).

5. Comme le note G. Prauss, le mal radical présente ce paradoxe d'une « Selbstbestimmung zur Fremdbestimmung » ou d'une « autonomie en vue de l'hétéronomie » (cf. Kant über Freiheit als Autonomie, Klostermann, 1983, p. 94).

transgressant ainsi le principe métaphysique d'une volonté souveraine qui « ne peut errer ». Elle nous met en présence de l'énigme du *serf-arbitre*, d'une volonté captive d'elle-même et impuissante à se délivrer par elle-même : le mal est dit « radical » parce qu'il s'enracine dans notre caractère intelligible, que nous ne pouvons l'extirper par nos seules forces humaines¹. Et si un « retour au bien » est possible, un nouveau choix du caractère intelligible, il échappe au pouvoir du Sujet autonome : cette « révolution éthique » requiert l'assistance d'un Autre, nous commande de « nous rendre réceptifs à une *aide* supérieure, mais pour nous insondable »². Nous verrons que cette mise en cause de l'autonomie s'accroît encore dans la suite de la *Religion*, jusqu'à identifier la situation où « chacun se donne à lui-même la Loi » à un « état de nature éthique », entièrement soumis au mal radical. La sortie de cet état de nature, la fondation d'une communauté éthique, apparaîtra alors comme une institution *hétéronome* où « ce doit être un Autre que le peuple » qui lui donne la Loi³.

Il serait possible de considérer ces textes tardifs comme l'indice d'une évolution de Kant. C'est pourtant dès 1785, au moment même où s'énonce le principe de l'autonomie, qu'il s'infléchit aussitôt dans le sens d'une essentielle hétéronomie. Il conduit en effet à un concept qui représente la « détermination complète » de l'impératif catégorique, celui d'un *règne des fins*, d'une « liaison systématique des êtres raisonnables par des lois de communauté ». Or cette communauté idéale, où Cohen voyait la forme même de la Loi, se présente justement comme un *règne (Reich)*, dont les membres se différencient du « chef », du Souverain (*Oberhaupt*)⁴. Ou du moins *semblent* s'en différencier : à pre-

1. *Religion*, 3, p. 51 (Vrin, p. 58). Sur le mal radical comme principe de passivité au sein de l'autonomie, cf. aussi Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, p. 251-254 et 320.

2. *Ibid.*, p. 60-61 (Vrin, p. 67).

3. *Ibid.*, p. 115 et 119 (Vrin, p. 129 et 133).

4. On ne peut que s'étonner de l'obstination avec laquelle les commentateurs identifient ce Royaume (*Reich*) à une sorte de « république » (voire de « démocratie »...) éthique, en négligeant totalement la distinction opérée par Kant entre « membre » et « Souverain ». Ainsi Paton définit-il le *règne des fins* comme une « société se gouvernant elle-même », un « système d'agents rationnels sous des lois communes qu'ils s'imposent à eux-mêmes » (*The Categorical Imperative*, Hutchinson, p. 185-186). De même, W. Metzger prétend qu'il aurait été conçu « dans une stricte analogie avec l'état éthique de Rousseau (...) ». Comme celui-ci, il constitue une sorte de république morale où chaque homme reconnaît en lui et chez les autres les droits de l'humanité » (*Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus* (1917), rééd. Scientia Verlag Aalen, 1966, p. 50-52).

mière vue, on dirait que la distinction entre membres et Souverain n'oppose pas deux catégories différentes d'êtres raisonnables (finis et infini) mais, en *chaque* être raisonnable, deux modes différents de son rapport à la Loi : « Un être raisonnable appartient en qualité de *membre* au *règne des fins* lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il n'en est pas moins lui-même soumis aussi à ces lois. Il y appartient en qualité de *Souverain* lorsque, donnant des lois, il n'est soumis à aucune volonté étrangère. »¹ La distinction entre Souverain et membres paraît recouper ici celle de la volonté pure et de la volonté pathologiquement affectée, qui sont deux modes de *ma* volonté. Je suis membre du *règne des fins* en tant que ma volonté impure se soumet à la Loi que je me donne mais, comme pure volonté législatrice, j'appartiens aussi à ce *règne* « en qualité de Souverain ». La position du Souverain caractériserait l'autonomie de la volonté, sa capacité à se donner la Loi sans être « soumise à aucune volonté étrangère » et c'est bien l'élévation du Sujet humain au rang de principe suprême qui se verrait ici consacrée. Or, cette interprétation « humaniste » se trouve aussitôt démentie par la suite du texte où Kant, changeant brusquement de perspective, brise l'identité d'essence entre membre et Souverain, bannit l'être raisonnable fini de la place souveraine, désormais réservée au seul Être infini : « L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur (donateur-de-Loi) dans un *règne des fins* qui est possible par la liberté de la volonté, qu'il y soit membre ou qu'il y soit Souverain. Mais à la place de Souverain il ne peut prétendre simplement par les maximes de sa volonté ; il n'y peut prétendre que s'il est un être pleinement indépendant, sans besoins, et avec un pouvoir qui est sans restriction adéquat à sa volonté. » Apparition inattendue d'un motif d'allure théologique dans l'énoncé le plus « complet » de l'impératif catégorique... Plutôt qu'une rechute dans le dogmatisme pré-critique, on y verra l'expression symbolique de la sujétion radicale du sujet à la Loi : de ce *règne éthique*, « nous sommes les sujets (*Untertanen*) », non le Souverain, et méconnaître notre rang inférieur de créatures, refuser d'admettre par présomption l'autorité de la Loi sainte, c'est déjà s'en détacher en esprit². Sujétion si radicale qu'elle paraît interdire au sujet humain

1. *FM*, 2, p. 300 (D, p. 158).

2. *CRp*, V, p. 82, 2, p. 708 (Vrin, p. 95).

d'occuper la place du Sujet autonome, celle d'une volonté législatrice qui « n'est soumise à aucune volonté étrangère » : Dieu seul, s'il existe, serait au sens strict autonome. Ce qui revient à marquer une opposition fondamentale entre autonomie et finitude pratique, à reconnaître l'hétéronomie du sujet fini.

Il devient alors difficile de comprendre comment ce « sujet » (*Untertan*) soumis à la Loi, exclu de la souveraineté, demeure en même temps le Sujet (*Subjekt*) de la Loi, « législateur dans un règne des fins » : comment il parvient à instituer souverainement une Loi à laquelle il est si profondément assujéti. La réponse se trouve dans d'autres textes, qui distinguent expressément le « législateur » et l'« auteur » de la Loi. Distinction élaborée dès la *Leçon sur l'éthique* et reprise vingt ans plus tard dans la *Métaphysique des mœurs* : « Sauf dans le cas où les lois sont arbitraires, le législateur n'est pas leur auteur. Il y a un législateur quand les lois sont nécessaires pratiquement et il se limite à les déclarer conformes à sa volonté. Aucun être, pas même Dieu, ne peut donc être l'auteur des lois morales, parce qu'elles ne tirent pas leur origine de l'arbitre mais de la nécessité pratique (...). Les lois morales peuvent cependant être soumises à un législateur ; il peut y avoir un être qui ait le pouvoir et l'autorité de veiller à leur exécution, de déclarer que la Loi morale constitue en même temps une loi de sa volonté, et d'obliger tous les hommes d'agir en conformité avec elle. En ce cas, il est un législateur (*Gesetzgeber*), non un auteur (*Urheber*) des lois »¹ - « Celui qui commande (*imperans*) au moyen d'une loi est le législateur. Il est l'auteur (*Urheber, auctor*) de l'obligation instaurée suivant la loi, mais il n'est pas toujours l'auteur de la loi. Dans ce dernier cas, la loi serait positive (contingente) et arbitraire. »² Lorsque Kant désigne la volonté « autonome » comme législatrice, donatrice-de-Loi, cela ne signifie donc pas qu'elle en soit l'auteur. Mais quand on se représente que cette volonté, en se donnant la Loi, la crée librement, la Loi devient un simple décret « contingent et arbitraire » du sujet, que celui-ci est en droit de révoquer à son gré. Autant de textes qui semblent répondre par avance à la

1. *Vorlesung über Ethik* (1775-1780), Pan Verlag R. Heise, p. 54-55 ; cf. aussi la *Réfl.* n° 6680, XIX, p. 131, qui distingue les lois juridiques « arbitraires » et les lois juridiques « naturelles » : « les premières émanent d'un auteur, les secondes d'un législateur ».

2. *Introduction à la Métaphysique des mœurs* (1796), 3, p. 475 (Vrin, p. 101).

thèse de Hegel – que le sujet qui se donne librement la Loi s'en délie par là même. L'autonomie, en son sens kantien authentique, ne serait pas l'autonomie absolue d'un Sujet souverain créateur de la Loi (hypothèse strictement impossible selon Kant) mais une autonomie « hétéronome », l'*auto-hétéronomie* d'un sujet se soumettant à une Loi dont il n'est pas l'auteur, qu'il n'a pas créée, qu'il reçoit et fait sienne comme si c'était sa Loi¹. S'il peut être dit « législateur », ce ne sera donc pas au sens de Rousseau – où le Peuple-Souverain est effectivement l'auteur de la loi dans la décision de la volonté générale – mais au sens de la doctrine politique de Kant, où le Peuple n'est législateur qu'« en Idée » et doit se soumettre sans réserve à l'autorité absolue du « Souverain de l'État » en obéissant à ses lois « comme si » il en était lui-même l'auteur².

En fin de compte, la Loi kantienne ne serait pas la « loi de Rousseau », ou plutôt, de cette « loi cachée » qui s'était révélée au jeune Kant, la seule version authentique serait celle du *Vicaire* : l'expérience d'une « voix de la Conscience », d'une obligation éthique s'imposant invinciblement dans le Sentiment ; la version du *Contrat*, celle d'une loi d'autonomie de la volonté générale, n'ayant fait que recouvrir la première en la défigurant. A vrai dire, cette seconde version n'est pas fausse et garde une signification éthique fondamentale, à condition seulement de considérer l'« autonomie » de la volonté non comme un schème mais comme un symbole : comme une figuration analogique de l'auto-donation originaire de la Loi, de son exposition qui interdit de la dériver d'un principe supérieur prétendument capable de nous « donner » la Loi. Et tout autant comme un symbole de l'auto-affection du sujet, qui reçoit la Loi comme s'il se la donnait à lui-même. C'est seulement dans cette perspective que le principe de l'autonomie ne s'oppose plus à celui de la fin en soi : on y verra deux représentations parfaitement compatibles de l'énigmatique auto-hétéronomie de l'obligation éthique, dont l'une met l'accent sur sa structure d'auto-

1. « Point n'est besoin en effet que le législateur soit en même temps l'auteur de la Loi. Ainsi un prince peut dans son pays interdire le vol sans qu'on puisse parler de lui comme de l'auteur de l'interdit de voler » (*Propos de pédagogie* (1776-1787), 3, p. 1199). L'être raisonnable fini est dans la même situation que ce prince qui respecte et fait respecter une loi sans en être l'auteur. Et il en va de même de l'être infini : Dieu lui-même ne saurait se poser en auteur souverain de la Loi...

2. Cf. *Sur le lieu commun...*, 3, p. 279-280, *Doctrine du droit*, § 49, 3, p. 584-590, etc.

affection et l'autre sur la dimension d'altérité qu'elle implique. L'autonomie du sujet fini ne serait donc qu'un *als ob*, une *quasi-autonomie* équivalant en fait à une soumission inconditionnée. Il deviendrait alors impossible d'invoquer le principe d'autonomie, pour condamner l'assujettissement d'un sujet à la volonté du tyran¹, dès lors qu'il se soumet à elle de manière quasi autonome, *comme si c'était sa propre volonté*. Et il faudrait admettre, avec Arendt, qu'Eichmann demeurerait « kantien », qu'il respectait à sa manière le principe kantien d'autonomie en identifiant sa volonté à celle du *Führer* comme à la « source de toute loi ». A moins de trouver un critère – mais lequel ? – permettant de distinguer différents types de soumission à l'Autre, différents modes d'auto-hétéronomie : de faire le partage entre l'authentique sujétion éthique et les assujettissements pathologiques qui n'en sont que les simulacres...

Impossible en tout cas d'exclure l'hypothèse de l'auto-hétéronomie, avec les inquiétantes conséquences qu'elle semble impliquer : car elle est appelée par l'équivoque de l'impératif catégorique qui permet d'interpréter les formules de la fin en soi et de l'autonomie soit comme des expressions directes de l'impératif (semblables à la formule de la loi universelle), soit comme des présentations symboliques par analogie (semblables au type de la loi de nature). Il suffit d'opter pour la seconde interprétation pour que le *als* de la formule III – « l'Idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme (*als*) volonté instituant une législation universelle »² – s'entende désormais comme un *als ob*, l'impératif d'agir *comme si* ma volonté instituait elle-même la Loi, comme si elle en était l'auteur, alors qu'il n'en est rien, que cette position souveraine m'est à jamais interdite. Cette hypothèse de lecture a été défendue, à l'encontre de toutes les interprétations traditionnelles, par Krüger³. Pour lui, « l'erreur la plus grave d'interprétation qu'il faut

1. Comme le faisait Ebbinghaus dans l'étude que nous évoquons dans notre introduction.

2. *FM*, IV, p. 431, 2, p. 297 (D, p. 154).

3. G. Krüger, *Critique et morale chez Kant* (1931), Beauchesne, 1961. On trouvera une interprétation analogue chez P. Laberge, « Comprendons-nous enfin le sens de la formule de l'impératif catégorique ? », *Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1978, qui définit le sujet éthiquement autonome comme « celui qui obéit à la loi comme si elle était la sienne, qu'elle le soit ou non », ou « celui à qui la loi peut être présentée comme la sienne (...) qu'il lui obéisse ou non ».

écarter de ce concept consiste à méconnaître son caractère typique » : considéré comme « troisième type » de l'impératif catégorique, le concept d'autonomie n'est qu'un « symbole juridique » de la sujétion à la Loi et « n'exprime que le caractère absolument sans réserves de la soumission »¹. Ainsi le sujet « autonome » n'est-il pas conscience de soi mais « conscience de ce qui est étranger à la nature de l'homme »². Se pose alors la question de savoir quel est cet Étranger, à qui s'adresse notre soumission inconditionnée. Pour Krüger, la réponse ne fait aucun doute : dans l'autonomie éthique, « la conscience de soi est fondamentalement une conscience de soi *devant Dieu* »³. La Loi de la raison pratique est « législation divine » adressée à l'homme au moyen de symboles et sa révélation coïncide chez Kant avec sa découverte de la « loi de Rousseau » grâce à laquelle « Dieu est justifié » : la philosophie pratique kantienne serait une théodicée morale, une « éthico-théologie ».

Interprétation indéfendable. Rien n'est plus étranger à l'éthique de Kant qu'une morale théologique qui prétendrait dériver la Loi de la volonté divine, ce qui serait « absolument opposé à la moralité »⁴. Ayant découvert, contre son maître Heidegger, que la Loi éthique n'est pas loi du Sujet, de la volonté humaine, Krüger n'a pu rendre compte de l'altérité, de l'étrangèreté inhumaine de cette Loi qu'en l'assignant à la volonté de Dieu, sans comprendre le paradoxe kantien de l'éthique, l'ex-position radicale d'une Loi dont Dieu lui-même ne saurait être l'auteur. S'il a raison de considérer l'autonomie du sujet comme un type symbolique, une quasi-autonomie, il n'a pas vu que « Dieu » pourrait n'être lui aussi qu'un *als ob*, un symbole que l'on prend à tort pour un schème. De quoi cette Idée serait-elle symbole ? Qui est le « Dieu » de Kant ? Idéal de la raison pure selon la première *Critique*, postulat de la raison pratique selon la deuxième, il n'apparaît guère comme symbole dans ces textes bien connus, mais seulement dans des *Leçons inédites* où s'énonce le rapport symbolique de « Dieu » à la Loi : ce que nous appelons Dieu « est pour ainsi dire la Loi morale elle-même, mais pensée comme personnifiée (*gleichsam das moralische Gesetz*) ».

1. Krüger, *op. cit.*, p. 131, cf. J.-L. Nancy, *Dies Irae*, in *La faculté de juger*, Minuit, 1985, p. 43-44.

2. Krüger, p. 227.

3. *Ibid.*, p. 267.

4. *FM*, 2, p. 312 (D, p. 175).

selbst, aber personifiziert gedacht) »¹. Cette « personnification » symbolique n'a de sens que parce que la Loi nous atteint comme une voix étrangère, un appel venant du Dehors et de l'Autre, et que, précisément, « le concept de Dieu est le concept d'un sujet qui oblige hors de moi »². « Dieu » serait le symbole de l'altérité de la Loi, son type analogique ou son quasi-schème, requis pour se représenter l'obligation éthique : « En effet, nous ne pouvons pas nous rendre intuitionnable (*anschaulich*) l'obligation (la contrainte morale) sans penser en même temps à un Autre et à sa volonté (...), je veux dire Dieu. — Mais ce devoir *relatif* à Dieu (...) est un devoir de l'homme envers lui-même. »³ Pris en ce sens, le recours de Kant à « Dieu » ne contredit pas sa conception de l'autonomie — de l'autonomie authentique du sujet fini : il la complète en rendant sensible la dimension d'altérité de la Loi et l'hétéronomie symbolique qui caractérise notre sujétion à la Loi. C'est en revanche le recours au concept d'« autonomie » qui devient problématique. Si l'obligation éthique est l'épreuve d'une Loi qui « possède l'homme », le contraint à se soumettre « comme sur l'ordre d'une autre personne », on ne voit pas pourquoi Kant s'obstine à la présenter, fût-ce symboliquement, comme une *auto*-nomie, l'acte de *se* donner à *soi-même* cette Loi.

Les textes sont pourtant formels : même lorsqu'il agit *comme* sur l'ordre d'un Autre, en vérité le sujet « n'a affaire qu'à lui-même » et c'est une illusion (une « amphibolie ») que de considérer « comme un devoir envers un autre être » ce qui n'est en fait qu'un « devoir de l'homme envers soi »⁴. L'auto-hétéronomie de l'obligation éthique n'est pas une quasi-autonomie symbolique masquant une hétéronomie réelle. Il faudra donc, en fin de compte, donner raison à Ebbinghaus contre Arendt : c'est toujours par une perversion du devoir que le sujet aliène sa volonté à celle d'un autre, et cette aliénation pathologique anéantit totalement son autonomie. En obéissant à Hitler, un Eichmann « n'a affaire qu'à lui-même » et demeure éthiquement (et juridi-

1. *Philosophische Religionslehre* (Pöhlitz) (vers 1783-1784), XXVIII, 2-2, p. 1076 et 1090.

2. *Opus Postumum* (vers 1800-1801), XXI, p. 15, PUF, p. 201.

3. *Doctrine de la vertu*, VI, p. 487, 3, p. 786. Certains textes de l'*Opus Postumum* s'avanceront plus loin, en déterminant le concept de Dieu non plus seulement comme symbole, mais comme le principe même de la synthèse pratique (cf. par ex., PUF, p. 205-206).

4. Cf. *Doctrine de la vertu*, §§ 16-18, 3, p. 732-734 (Vrin, p. 117-119).

quement) responsable de ses actes criminels¹. Reste cependant à comprendre cette structure paradoxale de la sujétion éthique où se conjuguent l'auto-donation de la Loi par le sujet et l'altérité ou l'extériorité de la Loi au sujet. A élucider l'énigme de cette *auto-hétéronomie*. Notre analyse nous a permis d'écarter aussi bien la thèse classique d'une autonomie absolue (d'une libre auto-position de la Loi par le Sujet) que celle d'une hétéronomie absolue (d'une soumission totale à une « loi » transcendante), la première occultant l'horizon d'altérité de la Loi, la seconde anéantissant la possibilité même de l'éthique. Toutes deux prennent pour un schème ce qui n'est qu'un symbole — soit la représentation symbolique de la « volonté autonome », soit celle de « Dieu » — et versent dans une métaphysique du Sujet absolu ou dans une morale théologique. La seule issue concevable consistera donc à penser *ensemble* la quasi-autonomie du sujet-à-la-Loi et sa quasi-hétéronomie : à reconstruire le concept kantien d'autonomie en le pensant comme auto-hétéronomie. Ce qui demande, si l'on ne se contente pas d'une « solution » simplement verbale, d'articuler la structure d'auto-affection immanente requise par la synthèse pratique et l'horizon de transcendance, l'élément d'altérité = X qu'elle requiert aussi.

On ne doit surtout pas renoncer à la thèse d'une auto-affection transcendante constitutive de l'autonomie pratique. Il s'agira seulement de ne plus la concevoir comme une auto-affection absolue (et absolument immanente) du Soi par lui-même : d'introduire dans le rapport de soi à soi, dans l'immanence de l'auto-affection, la marque d'une *transcendance dans l'immanence*, c'est-à-dire d'une *altération* qui « produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique. (...) Un tel processus est bien une auto-affection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même »². Toute la diffi-

1. Affirmation particulièrement importante : on sait que, de Nuremberg à la Bosnie ou au Rwanda, les exécutants des exterminations de masse essayent toujours devant leurs juges de se décharger de leur responsabilité, prétendant n'avoir « fait que leur devoir » en obéissant à leurs chefs...

2. Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), PUF, 1976, p. 92-96. Il ne s'agit pas ici de Kant, mais de la conception husserlienne du sujet transcendantal dans son rapport à la temporalité. Il nous semble cependant que le problème se pose dans les mêmes termes dans le cas de Kant.

culté consiste alors à situer cette auto-altération interne. On peut l'envisager en effet 1 / comme une sorte de scission du sujet, où le moi qui (se) donne la Loi n'est plus le même que celui qui la reçoit (théorie du « double moi »). Ou bien 2 / comme l'(auto-)altération du sujet par une altérité transcendante, un Autre = X qui le constitue en sujet sans être réellement distinct de lui.

Examinons d'abord la première hypothèse, celle d'un « double moi ». Le même problème se rencontrait déjà dans la *Critique de la raison pure*, quand il s'agissait de comprendre l'« influence synthétique de l'entendement sur le sens interne », le rapport entre le pouvoir de l'aperception transcendante « en tant qu'acte du sujet » et l'effet qu'il produit en affectant le sens interne, en exerçant donc une action « sur le sujet passif dont il est le pouvoir »¹. Rapport « paradoxal », écrit Kant, en ce qu'il nous suppose « passifs (*leidend*) vis-à-vis de nous-mêmes », ce qui « paraît être contradictoire ». Le paradoxe se dénoue dès que l'on distingue deux modes d'être du sujet, que l'on différencie dans l'auto-affectation le sujet affectant (conscience transcendante) et le sujet qu'il affecte (conscience empirique) – en d'autres termes, que l'on se représente « un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet »². Mais ce clivage du moi ne doit pas être conçu comme une dualité réelle : si « le Je nous semble dans ces conditions être double », en fait cela « serait contradictoire » et toute remise en cause de son unicité et son identité serait « inepte »³. Dans ces conditions, il ne reste plus à Kant qu'à s'installer dans l'aporie, en déclarant sereinement que « le moi (transcendantal), le *Je pense*, est distinct du moi (empirique) (...) tout en ne formant avec ce dernier qu'un seul et même sujet »⁴. Solution purement verbale, qui repose sur la simple *homonymie* du terme de « moi » (ou de « sujet »). Le paradoxe constitutif de l'auto-affectation n'a pas été dépassé mais seulement déplacé, reporté dans cette exigence toute aussi paradoxale d'une distinction nécessaire et d'une unité égale-

1. CRP (B), 1, p. 868, TP, p. 131.

2. *Les progrès de la métaphysique...*, 3, p. 1224-1225.

3. *Anthropologie*, § 4 (note), 3, p. 952 (Vrin, p. 22). C'est un paralogisme psychologique, une illusion de la raison, qui représente l'existence du sujet transcendantal « comme séparée », dans « l'abstraction possible de mon existence empiriquement déterminée » (CRP (B), 1, p. 1065 (TP, p. 317)).

4. CRP (B), p. 868 (TP, p. 133).

ment nécessaire des deux moi(s), « ce qu'il est tout à fait impossible d'expliquer, bien que ce soit un fait (*factum*) indubitable »¹.

Or, le même paradoxe et les mêmes difficultés se retrouvent avec cet autre « fait » inexplicable, le *factum* de l'obligation éthique. Celui-ci se présentant comme une (auto-)affectation du sujet où il semble « contraint d'agir comme sur l'ordre d'une autre personne », on est amené ici aussi à concevoir un double moi, une « double personnalité » : à se représenter symboliquement la sujétion éthique comme la scène d'un tribunal intérieur où l'accusé (le sujet) est confronté à son juge (la Conscience). Sans ce clivage interne du sujet pratique, celui qui se soumet au jugement serait également son propre juge, l'« auteur » du jugement, voire de la Loi, situation « absurde » où le jugement éthique deviendrait contingent et arbitraire ; où (solution liégélienne...) l'accusé serait à chaque fois disculpé et la Loi abrogée : « Concevoir celui qui est accusé par sa Conscience comme ne faisant qu'une seule et même personne avec le juge est une manière absurde de se représenter un tribunal, car, s'il en était ainsi, l'accusateur perdrait toujours. »² C'est pour cela, pour préserver l'objectivité du jugement pratique, qu'il faut considérer l'*homo noumenon* « qui est l'accusateur » comme « un autre que l'homme sensible ». Dans ce contexte, la « différence des facultés (supérieures et inférieures) qui caractérisent l'homme » – l'opposition classique de la raison et de la sensibilité – remplace la distinction du transcendantal et de l'empirique établie par la première *Critique* et assure la même fonction, celle de supporter le clivage du sujet. Et, là encore, sa division apparente présuppose son unité essentielle, c'est-à-dire cela même qu'il s'agissait d'éviter : « moi, l'accusateur mais aussi l'accusé, je suis le même homme » – « ce double moi (...) doit compa-

1. *Les progrès de la métaphysique...*, 3, p. 1225. Vers la fin de sa vie, Kant s'efforcera de dépasser cette aporie (comme Fichte s'y était essayé dès 1794 dans sa *Doctrine de la science*) : dans l'*Opus Postumum*, il déterminera l'unité des deux consciences comme celle d'un acte constituant où « le sujet se fait lui-même objet », se pose activement comme moi passif (cf. P. Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien* (1932), Vrin, 1972, p. 313-385). Il est intéressant de constater que l'*Opus Postumum* désigne désormais comme « principe de l'autonomie » cet acte transcendantal « qui consiste à se faire soi-même objet ».

2. *Doctrine de la vertu*, § 13, 3, p. 727-728 (Vrin, p. 112-114). C'est le défaut de ce texte que d'identifier l'obligation éthique à une accusation, l'appel indéterminé de la Loi à la « voix terrible » d'une conscience morale. Il met néanmoins en lumière, à travers la métaphore du « tribunal », certains traits essentiels de l'auto-hétéronomie éthique.

raître en tremblant à la barre d'un tribunal dont paradoxalement la garde lui est confiée ». Identité « paradoxale » du juge et de l'accusé, qui ôte toute autorité au tribunal, anéantit les conditions d'un jugement pratique. Sans doute une telle « absurdité » exprime-t-elle l'équivoque fondamentale de l'autonomie, où (cela n'a guère échappé aux lecteurs perspicaces¹) le même sujet doit se faire actif et passif, *Subjekt* et *Untertan*, soumis originairement à une Loi qu'il a lui-même instituée... Mais si l'on brise cette identité du juge et de l'accusé, du législateur souverain et du simple « sujet », si le moi s'expose à l'accusation d'un Autre *réellement* distinct de lui, l'on retombe aussitôt dans l'hétéronomie, dans une soumission pathologique qui est « absolument opposée à la moralité ».

En voulant fonder l'autonomie sur une division interne du sujet qui (se) donne la Loi, on retrouve, encore aggravées, les difficultés inhérentes à la théorie de l'auto-affection. Dans la première *Critique*, celle-ci était censée établir la possibilité de la synthèse transcendantale, en tant qu'elle requiert l'altérité radicale de ses éléments constitutifs et leur univocité ontologique ; double exigence à laquelle répond (ou tente de répondre) la thèse « paradoxale » de la distinction et de l'identité entre conscience transcendantale et conscience empirique. Nous savons que la déduction de la synthèse pratique est encore plus difficile, qu'elle ne parvient guère à satisfaire à ce double réquisit, car le concept d'autonomie échoue à ouvrir l'écart d'une transcendance pratique. C'est afin d'échapper à ce « cercle vicieux », d'introduire de l'altérité dans cette identité tautologique que Kant a recours à la distinction du monde sensible et du monde intelligible, redoublée dans le sujet par celle de la volonté pure et de la volonté pathologique, de l'*homo noumenon* et de l'*homo phaenomenon*. Mais cette démarcation d'allure « platonicienne » aggrave l'aporie qu'elle devait lever : à la différence *transcendantale* de l'aperception originaire et du moi empirique, où la conscience transcendantale se pose en condition de possibilité de la conscience empirique, la constitue par son activité, se substitue désormais la différence *métaphysique*, rigide et insurmontable, du moi sensible

1. Ainsi Kierkegaard, dans le passage (déjà cité) du *Journal*, Gallimard, t. III, p. 320-321 (sur « l'impossibilité » de l'auto-donation de la Loi dans l'autonomie kantienne en raison de l'absence d'un « Tiers » qui oblige) ; cf. aussi Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, § 7, Aubier, p. 58.

(impur) et du moi intelligible que rien ne permettra plus de dépasser en dépit des injonctions pathétiques appelant à les considérer comme un seul et même moi. C'est que l'« autre moi » n'est jamais assez Autre, assez différent de « moi » pour briser la clôture de l'auto-affection, pour que je m'affecte de moi-même *comme autre*, comme différent de moi. Si l'on veut sortir de l'impasse, il faudrait concevoir une auto-hétéro-affection où l'Autre = X affectant le moi ne serait plus moi-même, sans être réellement distinct de moi. Ce qui ressemble fort à un cercle carré¹...

Ce cercle n'est pourtant qu'apparent, et correspond en fait aux conditions de possibilité de la synthèse pratique. Celle-ci exige en effet *a* / la position d'un *ganz Anderes*, d'un « tout-Autre » qui s'objecte à la volonté du sujet, mais *b* / au sein du Même, dans l'univocité ontologique d'un « milieu » commun. S'il doit satisfaire à ces deux conditions, l'Autre = X ne saurait être : *a* / ni le sujet lui-même ou un « autre moi » dans le moi (il ne serait pas assez Autre pour limiter sa volonté comme une fin en soi) ; *b* / ni un Autre Sujet réellement distinct de moi : ni autrui ni Dieu (il ne serait pas assez Même pour permettre une auto-affection immanente). Ce tout-Autre ou cette Fin-Limite est la fin-en-soi, le *zuwider* de la Loi, c'est-à-dire la Loi elle-même comme pôle d'altérité de la transcendance pratique — différent du moi, mais d'une différence transcendantale qui ne se réduit pas à la distinction « réelle » (ontique) de deux instances séparées. L'auto-affection consti-

1. De tous les commentateurs, Cohen est celui qui, dans la conscience la plus aiguë de la difficulté, s'est le plus rapproché d'une issue possible. Il remarque en effet que l'auto-donation de la Loi paraît impliquer « non pas une simple séparation psychologique mais un double moi réel, comme s'il fallait reconnaître en fait deux sujets dans l'homme individuel (...). Mais il n'en est rien. Car cet autre sujet est le concept-limite d'un noumène pratique (...), l'Idée du libre noumène, du moi intelligible qui ne peut être utilisé seulement comme moyen mais toujours en même temps comme fin en soi (...). Il n'en est pas moins notre sujet qui, dans une volonté pure, anéantit ou limite la volonté sensible ; qui, dans la volonté de cette Loi éthique formelle, s'élève en pensée à la réalité objective pratique d'un sujet nouménal » (*Kants Begründung der Ethik*, p. 319). Ainsi l'« autre sujet » de l'auto-affection pratique n'est-il pas un sujet réel mais un concept limite, concept de la Limite, c'est-à-dire de la fin en soi, représentée « en pensée » (symboliquement) comme Sujet. Cohen ne parvient cependant à concevoir cette Fin-Limite, conformément à son orientation fondamentale, qu'en y voyant une simple Idée, la visée de l'« autotélie » où l'hétéronomie effective des sujets empiriques se change en autonomie idéale du Sujet-noumène dans le règne des fins. Nous avions tenté au contraire de la situer dans l'existence *réelle* de la personne : d'envisager la fin en soi, « condition limitative » de ma liberté, comme la Limite = X, le trait d'objection requis par la structure de la transcendance pratique.

tutive de l'autonomie se ramène ainsi à l'affection du sujet par la Loi, à son auto-hétéro-affection transcendante : ni « transcendante » (au sens métaphysique) ni absolument immanente (d'une immanence indifférenciée, dépourvue de toute altérité transcendante) ; ni hétéronome (elle n'est pas la loi d'un Autre Sujet) ni autonome au sens d'une autonomie absolue (où le sujet serait l'« auteur » de la Loi), elle se donne au sujet *comme* sa loi, en s'objectant à lui *comme si* elle était Loi de l'Autre.

Mais en quel sens l'entendre ? Comment comprendre cette différence et cette identité de la Loi et du moi ? Comment peut-elle être à la fois « autre » et « même », quasi transcendante et immanente, s'imposer comme Loi *pour* le sujet sans devenir pour autant loi *du* sujet ? Cela n'est possible que si la Loi est *ce qui constitue* le sujet : si l'(auto-)donation de la Loi au sujet est aussi (auto-)donation du sujet par la Loi. La Loi serait sa *condition* transcendante, autre que lui et différente de lui comme la condition diffère de ce qu'elle rend possible (quasi transcendante en ce sens), tout en étant *sa* Loi, à lui seule destinée, l'*Urform* qui lui donne son être – *forma dat esse rei* –, immanente au sujet comme la condition à ce qu'elle rend possible et la forme à ce qu'elle in-forme. La condition n'étant rien – rien d'empirique et rien d'autre que ce qu'elle conditionne –, surgit l'apparence que le sujet soit lui-même sa condition absolue, se crée librement sa Limite comme une auto-limitation : illusion de l'autonomie absolue, où l'exposition de la Loi se trouve occultée. Et comme la condition qui constitue le sujet diffère de lui, d'une différence transcendante, naît également l'apparence inverse, qu'il reçoit sa condition du dehors, d'un autre étant réellement distinct de lui : illusion de l'hétéronomie, qui occulte l'immanence de la Loi au sujet. Au lieu de la démarcation métaphysique du sensible et de l'intelligible, nous retrouvons ici une différence transcendante, analogue à la relation synthétique du sujet transcendantal à la conscience empirique où le premier constitue la seconde dans l'acte de son auto-affection. A cela près que la Loi ne peut être assimilée à un sujet, sinon par analogie, dans la représentation symbolique de l'Autre Sujet qui m'oblige, du « tribunal de la Conscience » qui m'accuse et me juge.

Si la Loi peut être présentée ainsi comme l'*analogon* d'un sujet, c'est sans doute qu'elle *est* « sujet », non au sens d'une subjectivité mais

d'une *subjectivité*, d'un *hypokeimenon*, fond sous-jacent qui supporte, soutient le sujet dans son être : en ce sens, la Loi est le « sujet » du sujet. S'éclaire alors l'énigme de cette « soumission » originaire où la Loi s'impose constamment et nécessairement au sujet, même lorsqu'il choisit de lui désobéir. Il conviendrait d'entendre l'*Unterwerfung* au sens strict, non plus comme une sorte d'obéissance, la libre allégeance d'un sujet *déjà* constitué à la Loi, mais comme une *subjection* transcendante qui constitue le sujet et coïncide avec sa *sujétion* éthique à la Loi. Sujétion qui équivaut à une soumission inconditionnée à une Loi dont le sujet n'est pas l'auteur (loi « de l'Autre » en ce sens) et qu'il ne comprend même pas, bien qu'elle soit en vérité sa propre Loi, qui le fait advenir et le porte à l'existence. Ainsi, le sujet le plus radicalement mauvais, au moment où il transgresse la Loi, n'en demeure pas moins sujet-à-la-Loi, à une Loi qui apparaît alors étrangement impliquée dans le mal, de sorte que le paradoxe d'Eichmann retrouve ici toute sa pertinence critique, nous oblige à nous interroger sur une co-implication possible de la Loi et du mal. Car la subjection du sujet, sa sujétion à la Loi, ne fait qu'un avec le « choix du caractère intelligible », choix « précédant tous les actes » et toujours radicalement *mauvais*, où se décide la Condition originaire dont notre caractère empirique est le « signe » ou le « schème ». Décision toujours singulière, en tant qu'elle constitue chaque sujet en sa singularité la plus propre, qu'elle est la Loi de son existence qui, en une énigmatique ambivalence, le voue au mal radical et l'en délivre aussi.

Avec l'examen du principe d'autonomie comme troisième et dernière formulation de l'impératif catégorique, devrait s'achever notre analyse de l'exposition de la Loi. Ce serait le cas si l'approche kantienne se limitait à la pure *forme* de la Loi, que les trois modes de l'impératif tentent de schématiser ou plutôt de figurer en nous en donnant des « types ». Mais, nous le savons, cette exposition formelle n'est pas la seule possible. Nous avons rencontré ce passage capital de la deuxième *Critique* où Kant précise que, si la Loi est un « principe formel de détermination de l'action », elle est *aussi* un « principe matériel de détermination », à la fois *objectif* – en tant qu'elle détermine ces « objets de la raison pratique » que sont le bien et le mal – et *subjectif*, « c'est-à-dire un mobile pour l'action », parce qu'elle génère « dans le sujet » un « sentiment favorable à l'influence de la Loi sur la

volonté »¹. Ce sentiment est celui du *respect*, envisagé comme « mobile de la raison pratique », et il faut se demander s'il ne présente pas un autre mode d'exposition de la Loi, à la fois « matériel » et « subjectif », plus proche de ce que serait la *matière pure* de la Loi et plus à même de l'accorder à une subjectivité finie. C'est cette « matérialisation » subjective de la forme-de-Loi dans le sentiment du respect qu'il convient d'examiner, avant d'envisager sa « matérialisation » objective sous le nom de Souverain Bien.

1. CRP, 2, p. 699-700 (Vrin, p. 88). Texte décisif, jamais pris en compte par les innombrables détracteurs du « formalisme » kantien...

La trace de l'excès (du respect)

Contrairement à la synthèse théorique, où le schématisme temporalisant de l'imagination joue le rôle de « troisième terme » permettant aux catégories de l'entendement de s'unir à l'intuition, la synthèse pratique ne semble pas disposer d'un médiateur analogue. On ne voit donc pas comment une Loi de la raison pure saurait s'imposer aux inclinations sensibles, à une volonté pathologiquement affectée. Pour que la Loi puisse faire loi aux désirs sensibles, sans doute faudrait-il qu'elle se fasse elle-même sensible : qu'elle se donne comme sentiment, comme « mobile » (*Triebfeder*)¹. Le jeune Kant le savait déjà, qui rattachait l'expérience de la Loi au sentiment du sublime, à celui de la dignité de l'homme comme « principe de respect universel ». Bien avant d'être thématisée comme loi d'autonomie, la « loi cachée de Rousseau » s'était révélée à lui comme « loi du sentiment ». Mais, presque aussitôt, le caractère aporétique de cette loi lui était apparu : puisque « le Bien ne peut affecter en rien notre sensibilité », il s'agirait d'« avoir un sentiment de ce qui n'est pas objet de sentiment », ce qui est « contradictoire » et « incompréhensible ». « C'est, concluait-il, un malheur pour l'espèce humaine que les lois morales qui sont là pour nécessiter objectivement ne nous nécessitent pas aussi en même temps subjectivement »². C'est cette aporie, ce malheur de la pensée que la

1. Terme à entendre en son sens dynamique, comme on parle par exemple d'un « mobile » de Calder : il désigne le « ressort » (*Feder*) de la pulsion (*Trieb*), ce qui « mobilise » la volonté, lui donne son *impulsion*.

2. *Vorlesungen über die Metaphysik* (vers 1775-1780), éd. Pölitz, p. 187.

Critique tentera de conjurer : en posant que la nécessité de la Loi est objective et subjective, qu'elle produit un « effet subjectif » sur la volonté en se donnant comme mobile dans le sentiment du respect. Thèse risquée, qui oblige à penser la Loi comme un principe à la fois objectif et subjectif, rationnel et sensible, formel et matériel, à admettre qu'elle puisse se présenter dans un sentiment sans être déterminée par ce sentiment (ce qui en ferait une pseudo-loi pathologique et impure) et à concevoir le respect lui-même comme un sentiment très singulier, déterminé a priori par la raison pure, un sentiment non empirique, quasiment un cercle carré.

On ne s'est pas privé de souligner l'équivocité de la conception kantienne du respect¹, présenté parfois comme un simple « effet » de la Loi et parfois identifié à elle, et qui semble s'adresser tantôt à la Loi, tantôt à ma propre personne, tantôt à celle d'autrui... Sans doute ces oscillations, ces ambiguïtés apparentes étaient-elles inévitables, si la vocation du respect est précisément d'opérer une synthèse entre des éléments apparemment incompatibles. Appartenant à la fois à la sensibilité (en tant qu'il est sentiment) et à la raison pure (en tant qu'il est le pur sentiment de la Loi), le respect assure en effet la même fonction que le schématisme de l'imagination dans la déduction de la synthèse transcendantale théorique² : il serait la solution enfin trouvée à l'énigme de la synthèse pratique. En ce qu'il s'impose « que je le veuille ou non »³, sur le mode, donc, d'une réceptivité pure, d'une passivité radicale, le sentiment du respect se donne à moi comme un fait et sa facticité ne fait qu'un avec le don de la Loi dans le *factum rationis*. En cette merveille d'un « sentiment a priori », inconcevable dans le cadre du kantisme et pourtant indissociable de la donation-de-Loi, la notion équivoque de « fait de la raison pure » trouve ainsi sa détermination concrète et son sens. Enfin, étant simultanément *sentiment* pour la conscience et *mobile* pour la volonté, il nous accorde cette révélation obligeante, cette compréhension éthique originaire où notre accueil de la Loi ne fait qu'un avec notre sujétion à la Loi : il serait la vérité de la

1. Cf. notamment l'analyse de M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 58, PUF, 1963, p. 650-666.

2. Ce que suggérerait notamment Ricœur, cf. *Finitude et culpabilité*, I : *L'homme faillible*, Aubier-Montaigne, 1960, p. 89-91.

3. *CRp*, 2, p. 701-702 (Vrin, p. 90).

Loi, la Loi se donnant en vérité dans l'évidence primordiale du Sentiment. L'éthique de la Loi se présenterait ainsi comme une éthique « sentimentale », une *pathétique*¹.

On ne se laissera pas égarer par la terminologie de Kant qui, pour nommer le sans-nom, recourt comme toujours aux catégories déjà données et notamment à celle de causalité. S'il lui arrive de présenter le respect comme un « effet » de la Loi, c'est avant tout pour nous empêcher de le concevoir comme sa cause ou son fondement, ce qui nous ramènerait aux théories empiristes du « sentiment moral ». Comme une cause doit être nécessairement distincte de son effet, la désignation du respect comme effet de la Loi s'avère particulièrement inappropriée, et Kant y renoncera explicitement dès la troisième *Critique*². En vérité, le respect n'est pas l'*effet* mais l'*affect* de la Loi, c'est-à-dire la Loi elle-même en tant qu'elle se donne affectivement. Et, en dépit de sa terminologie « causale », la deuxième *Critique* l'avait déjà expressément reconnu : « Le respect pour la Loi n'est pas un mobile de la moralité, c'est la moralité elle-même considérée subjectivement comme mobile. »³ Est-ce à dire que le respect s'identifierait à la Loi en chacun de ses modes de donation, que la Loi se donnerait toujours comme sentiment ? Ce serait oublier que seule une volonté *finie*, une volonté qui « n'est pas déjà nécessairement conforme à la Loi », requiert un mobile affectif pour lui obéir. Il s'ensuit « qu'on ne peut attribuer aucun mobile à la volonté divine »⁴. Dieu, s'il existe, est sans respect, n'a pas besoin de respecter la Loi pour y conformer sa volonté. Il devient alors impossible d'identifier totalement le respect et la Loi : il ne coïnciderait qu'avec un seul de ses modes, avec la Loi telle qu'elle se donne « subjectivement », c'est-à-dire affectivement, à une volonté finie. Identique à la Loi mais seulement dans la finitude, le respect est la

1. Dans son beau livre, *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, 1991, F. Proust reconstruit toute la pensée kantienne en la comprenant comme une « pathétique transcendante » (cf. notamment les p. 27-34 et 39-73). Pour elle, la *pathos* majeur de cette « pathétique » ne serait cependant pas le respect mais le sublime, qu'elle s'efforce de dissocier du respect pour la Loi.

2. *CJ*, § 12, 2, p. 981 (Vrin, p. 65).

3. *CRp*, p. 700 (Vrin, p. 89). Ce qui signifie, comme le remarquait déjà Schleiermacher, que « ce respect pour la Loi constitue proprement en premier lieu la Loi. Il est la réalité de la Loi » (cf. *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, in Schleiermacher, *Werke zur Philosophie*, t. II, p. 408-409).

4. *CRp*, p. 695 (Vrin, p. 85).

Loi sans être la Loi *comme telle* dans l'intégralité de ses modes de donation. Il désigne donc, énigmatiquement, *ce qui dans la Loi n'est pas la Loi elle-même* et lui permet de faire loi. C'est seulement ainsi qu'il peut fonder une synthèse pratique transcendante : s'il s'identifiait absolument à la Loi, le troisième terme de la synthèse ne se distinguerait plus du premier, ne lui permettrait pas de se transcender vers son Autre et une telle « synthèse » serait aussi illusoire que les tentatives avortées de la dernière section des *Fondements*.

Ce qui reste difficile à comprendre est l'effet *du* respect, son action sur la sensibilité : sentiment certes, mais sentiment *pur*, inhérent à la Loi, un abîme le sépare des inclinations sensibles empiriques. Et s'il ne se distingue guère de la Loi dans la finitude, le respect ne saurait guère ajouter une détermination positive supplémentaire à la détermination de la volonté par la Loi, et semble parfaitement inutile... C'est ici, comme en chaque passage capital de l'œuvre, qu'intervient la logique des grandeurs négatives. L'action du respect sur le sentiment serait simplement « négative », c'est-à-dire *limitative* : en limitant l'influence des forces qui s'opposent à la Loi, il « diminue ce qui fait obstacle à la raison pure pratique » et ainsi « par la suppression du contrepoids (*Gegenwicht*), (...) augmente le poids de la Loi ». Cette négation équivaut alors à un « effet positif mais indirect de la Loi sur le sentiment »¹. En comparant la Loi à une force physique (simple analogie qui ne doit pas nous retenir), c'est à l'onto-logique des grandeurs négatives que Kant fait ici appel afin de déterminer les conditions de possibilité d'une synthèse pratique pure. A la différence de la synthèse théorique, ce n'est pas la temporalité, jamais évoquée dans ce contexte, mais l'affectivité qui paraît constituer le « milieu » ontologique de la synthèse pratique, le site de la Loi. Si les forces adverses, les opposants du respect, sont eux-mêmes des sentiments – amour-propre et présomption – le « résultat » de leur limitation ou de leur suppression par le respect sera lui aussi un sentiment, un double affect simultané de plaisir et de déplaisir, analogue au « plaisir négatif » qui caractérise le sublime. Au déplaisir (*Unlust*), à la douleur (*Schmerz*), voire à la terreur (*Schreck*) provenant de l'« humiliation » de la sensibilité par la Loi se joint en effet un sentiment opposé, que Kant dira analogue au plaisir (*Lust*) ou même à la

1. CRp, p. 699-700 (Vrin, p. 88-89).

jouissance (*Genuß*)¹, et il faudra revenir sur cet étrange alliage de plaisir et de peine, sur cette apparition inattendue dans une éthique « rigoriste » d'un plaisir pratique pur, d'une jouissance de la Loi.

Avec le respect, c'est la vérité de la Loi qui se révèle affectivement, en échappant par là même à l'emprise de l'Apparence. Nous le savons, parler d'une Conscience ou d'un sentiment éthique qui « se trompe » est un « non-sens »², et il en va de même de tout sentiment : c'est paradoxalement l'opacité de l'affect, son caractère « aveugle »³, qui lui interdit de se tromper. Non qu'il soit « toujours vrai », mais parce qu'il se situe en deçà du vrai et du faux ontiques, qu'il ne donne prise à aucun jugement susceptible de vérité ou d'erreur : l'amour de Swann pour Odette est bien de l'amour, et c'est seulement lorsque sa passion aura reflué que Swann pourra s'étoimer d'avoir failli gâcher sa vie pour une femme qui « n'était même pas son genre »... Si une illusion est ici possible, elle ne peut être qu'externe, n'affecte *qu'après-coup* l'évidence du sentiment, dans la signification que nous lui attribuons ou dans la détermination des fins qu'il appelle. C'est un fait que la Loi se donne dans le respect à travers un double affect de plaisir-déplaisir, mais il reste possible de se tromper dans l'interprétation de ce fait, par exemple en prenant le pur plaisir du respect qui accompagne l'action éthique pour le principe déterminant de cette action, comme si nous obéissions à la Loi uniquement *pour* éprouver du plaisir : il y a là une « illusion d'optique », une « faute de subreption » qui risque « de rabaisser et de défigurer le véritable mobile, la Loi elle-même, comme par une sorte de repoussoir factice »⁴. Et peut-être Kant succombe-t-il à une autre subreption, qui ne porterait plus sur le rapport du respect à la Loi mais sur sa signification affective, lorsqu'il interprète le déplaisir du respect comme une « humiliation » de la sensibilité par la Loi ou lie le respect à la crainte du « Juge intérieur » qui accuse et condamne⁵. Il se pourrait que ce masochisme moral, avec l'exaltation narcissique qu'il engendre chez le sujet « humilié », n'ait rien à voir avec l'authentique respect

1. CRp, p. 752-753 (Vrin, p. 132-133).

2. Cf. le texte déjà cité de l'*Introduction à la Doctrine de la vertu*, 3, p. 683 (Vrin, p. 72).

3. « Tout affect est aveugle » (CJ, 3, p. 1045 (Vrin, p. 108)).

4. CRp, p. 751 (Vrin, p. 131).

5. Cf. en ce sens CRp, p. 703-704 (Vrin, p. 91-92) et, pour le motif du « tribunal de la Conscience » et du « Juge intérieur », le passage déjà cité de la *Doctrine de la vertu*, § 13.

pour la Loi, ne se rapporte pas à la Loi mais à cette vertu phantasmagique (*phantastisch*) qui la défigure. Cette interprétation « pathologique » n'est pas la seule possible et, lorsque Kant reviendra dans la *Religion* sur la dualité affective de plaisir-déplaisir qui caractérise le don de la Loi, il lui donnera un sens très différent en la rapportant à la brèche temporelle du retournement éthique, au nouveau choix du caractère intelligible. En en proposant une interprétation étroitement moralisante, la deuxième *Critique* n'aurait pas suffisamment dégagé le phénomène originaire du respect des préjugés qui en faussent le sens : elle n'aurait pas assez respecté le respect. Du coup, ce n'est pas seulement sa signification affective et son mode d'action sur la volonté – le mode de schématisation de la synthèse pratique – mais aussi son sujet et sa destination qui tombent dans l'indétermination. On voit mal en effet *qui* est censé éprouver le respect et ce que doit être notre volonté pour se trouver ainsi contrée ou limitée par lui. En la définissant comme une volonté « pathologiquement affectée », la *Critique* semble incriminer notre finitude, désigner nos inclinations sensibles comme le « contrepoids » à éliminer, l'opposant de la Loi. C'est oublier que, selon la logique des grandeurs négatives, la sensibilité ne saurait s'opposer directement à la Loi : à la volonté bonne ordonnée à la Loi ne peut s'opposer qu'une autre volonté, une volonté *mauvaise*. Le coup d'arrêt ou la limite que le respect impose à la volonté ne concerne donc qu'une volonté *déjà* mauvaise, déjà détournée de la Loi. La décision mauvaise de la volonté, l'acte libre originaire qui l'écarte de la Loi, précéderait le don de la Loi comme respect en le rendant nécessaire, et ce ne serait plus le respect mais le mal qui constituerait le *factum* initial, le phénomène originaire de l'éthique. Si l'opposition éthique ne met pas aux prises la sensibilité et la Loi, si c'est une volonté mauvaise qui s'y affronte à la bonne volonté, alors la recherche d'un mobile éthique sensible, l'exigence d'une schématisation de la Loi dans le respect passent au second plan : de fait, lorsque Kant abordera la question du mal radical, la problématique du respect ne jouera plus aucun rôle dans cette nouvelle phase de l'éthique.

Si la *Critique* ne parvient pas vraiment à déterminer le « sujet » du respect, il est encore plus difficile de comprendre quel est son « objet » ou sa destination, à *qui* s'adresse-t-il et où se situe le point d'arrêt, le trait d'objection qui, en nous imposant du respect, limite notre vouloir.

A première vue, la thèse kantienne paraît claire : « L'objet du respect est simplement la Loi. »¹ Issu de la Loi et identique à elle dans la finitude, ce sentiment ne s'adresse qu'à la Loi, il est cet affect que la Loi se destine à elle-même en une pure auto-affection. Il arrive pourtant que Kant désigne la fin objective assignée par l'impératif catégorique, c'est-à-dire la *personne*, comme « objet de respect »². Il affirme même que « le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes »³, comme si la Loi ne suffisait plus à nous inspirer du respect et qu'il fallait la rencontre d'une personne pour que s'éveille en nous le respect pour la Loi. On serait donc tout autant fondé à dire que « tout respect pour une personne n'est proprement que respect pour la Loi (...) dont cette personne nous donne l'exemple (*Beispiel*) »⁴ et, à l'inverse, que le respect envers la Loi suppose le respect envers cette personne qui donne comme une chair ou un visage à la Loi. C'est le rapport de la personne à la Loi, leur chiasme paradoxal, qu'il va falloir élucider⁵. En quel sens peut-on désigner la personne comme un « exemple » de la Loi où celle-ci se présenterait quasi intuitivement (*anschaulich*) dans une très étrange, très peu kantienne « intuition » (forcément sensible) d'une Loi supra-sensible⁶ ? Selon Kant, une présentation intuitive ne peut être que schématique (directe) ou symbolique (simplement analogique), et l'on devra se demander si cette quasi-présentation de la Loi dans le respect pour la personne nous donne directement un schème de la Loi ou seulement un symbole, une figuration analogique de l'infigurable.

Encore faudrait-il savoir *qui* est la personne, « objet immédiat » du respect : s'agit-il des personnes humaines, de l'humanité en général, ou bien de la personne d'autrui en sa proximité singulière, ou encore de

1. FM, p. 260 (D, p. 102).

2. FM, p. 294 (D, p. 149).

3. CRp, p. 701 (Vrin, p. 89).

4. FM, p. 260 (D, p. 102).

5. Comme le note Derrida, si le respect « ne s'adresse qu'aux personnes qu'en tant qu'elles donnent l'exemple de ce qu'une loi peut être respectée », cela signifie qu'« on n'accède donc jamais directement ni à la loi ni aux personnes, (qu')on est jamais immédiatement devant aucune de ces instances – et le détour peut être infini. » (« Préjugés, devant la Loi », in *La faculté de juger*, Minuit, 1985, p. 114). On n'accéderait ainsi à la Loi que par la médiation de la Personne, et inversement... Or, malgré ce « détour » (en droit « infini »), un tel accès *doit* pourtant être possible à l'instant : il arrive sans cesse, il a lieu dans le sentiment du respect.

6. CRp, 2, p. 702 (Vrin, p. 90).

cette personne que je suis moi-même ? C'est cette dernière hypothèse que choisit Heidegger. Pour lui, la *persona moralis* kantienne s'identifie au Soi pratique, mais au Soi « en tant qu'il est à chaque fois mien », au « Moi éthique »¹. Dans cette perspective, « le respect à l'égard de la Loi est respect à l'égard de soi-même », il est « le mode d'être-soi du Moi qui lui interdit de chasser le héros de son âme ». Auto-affection, là encore, mais au sens d'une auto-révélation *de moi-même à moi-même* où l'on retrouve, en sa spontanéité réceptive, la structure de l'imagination transcendantale comme essence de l'ipséité finie, ce qui permet à Heidegger de ramener la raison pratique à la raison théorique elle-même, identifiée à l'imagination temporalisante. Il en conclut que, dans sa conception du respect, Kant « centre toute la problématique sur le Moi », sans parvenir cependant à clarifier le mode d'être du Moi². Interprétation très remarquable, mais étrangère à la pensée de Kant : pour la *Critique*, ce n'est pas le respect à l'égard de moi-même qui me présente la Loi, mais le respect envers autrui, en tant qu'il s'adresse à « l'homme que je vois devant moi (*der Mann, den ich vor mir sehe*) », dont « l'exemple (*Beispiel*) me rappelle une Loi qui anéantit ma présomption »³. Des deux foyers sublimes, le ciel étoilé au-dessus de moi et la Loi en moi, Kant écrit que je n'ai pas à les chercher « en dehors de mon cercle-de-vue (*Gesichtskreise*) », que « je les vois devant moi (*ich sehe sie vor mir*) »⁴, et nous nous interrogeons sur la signification de cette évidence de la Loi. Elle s'éclaire d'un jour nouveau si nous la rapprochons de l'analyse du respect : nous comprenons désormais que la Loi n'est pas vraiment « en moi », qu'elle *s'expose* à moi, m'est montrée là-devant-moi, en autrui. Que sa visibilité, son horizon-de-vue, ne fait qu'un avec le *Gesicht*, le *visage* de l'autre. Kant s'avance ici très loin, au-delà des limites du kantisme, en osant écrire qu'autrui me « rend intuitionnable (*anschaulich*) la Loi »⁵, comme si la merveille du visage pouvait

1. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), Gallimard, 1953, § 30, p. 213-217, et déjà *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), § 13, Gallimard, 1984, p. 168-171.

2. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 14, p. 173-177. Cf. sur tout ceci notre étude « Chasser le héros de notre âme », in *Penser après Heidegger*, L'Harmattan, 1992, p. 153-173.

3. CRp, 2, p. 702 (Vrin, p. 90).

4. CRp, 2, p. 802 (Vrin, p. 175).

5. CRp, 2 p. 702 (Vrin, p. 90). On retrouvera une expression analogue dans l'*Analytique du sublime*.

accomplir l'impossible, présenter en personne une quasi-intuition du supra-sensible, donner une chair au noumène, une matière ou un schème à la Loi.

Il ne saurait donc s'agir d'une auto-affection au sens strict, plutôt d'une sorte d'*auto-hétéro-affection* où je me donne à moi-même la Loi par la médiation de mon respect pour autrui. Détermination hautement paradoxale, et pourtant requise par la lettre du texte kantien. Elle demande en tout cas de clarifier le statut de l'autre comme « objet » du respect et son rapport au moi qui l'éprouve. La notion d'une auto-hétéro-affection paraît en effet contradictoire : ai-je encore le droit de dire que je *me* donne une Loi qui m'est présentée par l'autre ? Et puis-je encore dire que je me la donne *librement* comme une loi d'autonomie, alors que mon respect pour autrui s'impose toujours à moi comme une contrainte extérieure, « que je le veuille ou non » ? Si l'on veut respecter le phénomène du respect, avec la dissymétrie qu'il semble impliquer, faudra-t-il renoncer à la thèse de l'autonomie, considérer la Loi comme *loi de l'autre* au sens où l'épiphanie d'autrui, le visage de « l'homme que je vois devant moi » est ce qui, pour moi, fait loi ? Rien n'est moins certain : que la Loi m'atteigne *de* l'autre, à partir de lui, ne suffit pas à en faire la loi « de » l'autre, en érigeant autrui en sujet ou en site de la Loi. Poser que la Loi *se présente* dans mon respect pour autrui ne signifie pas forcément qu'autrui me *donne* la Loi comme s'il en était l'auteur. L'*Analytique du Sublime* désignera comme une illusion – une « subreption », là encore – ce geste consistant à substituer au « respect pour notre propre destination » le « respect pour l'objet » extérieur qui nous rend « pour ainsi dire intuitionnable (*anschaulich*) » cette destination¹. Peut-être cède-t-on à une subreption analogue en confondant le pur respect pour la Loi avec le respect pour l'autre qui n'en serait jamais que l'occasion ou l'exemple : confusion dangereuse où le respect (*Achtung*), qui est seulement un « devoir négatif », une limitation de mon vouloir, risque de se changer en « révérence » (*Hochachtung*) envers autrui², en une soumission servile où je m'assujettis à la « loi » de l'autre *comme si* c'était la Loi. Alors que

1. Cf. § 27, 3, p. 1026 (Vrin, p. 96).

2. Cf. la *Doctrine de la vertu*, § 44, Remarque, 3, p. 765 (Vrin, p. 145).

l'authentique sujétion à la Loi exclut tout assujettissement à un autre sujet, interdit « comme indigne d'un homme de s'humilier et de se courber devant un autre »¹.

En ce sens, la philosophie pratique kantienne pour qui « le seul respect auquel je me trouve naturellement obligé est le respect envers la Loi »² diffère profondément d'une pensée comme celle de Lévinas où l'obligation éthique procède directement et uniquement de la révélation d'autrui, où le respect serait « respect immédiat de l'autre lui-même », sans avoir jamais à passer « par l'élément neutre de l'universel et par le respect – au sens kantien – de la Loi »³. Elle se fonde en effet sur un « mysticisme de la raison pratique »⁴, sur la visée d'une saisie immédiate du Bien qui installerait autrui à la place du Bien et/ou de la Loi. Cela revient en fait à lever la Loi, à la révoquer au nom de l'Autre : la seule « loi » qu'une telle éthique pourrait encore reconnaître serait l'épiphanie de l'Autre, dont le visage me juge et me donne tort. Mais ce rabattement de la Loi sur l'Autre risque d'enfermer l'éthique dans une impasse. Dès lors que le concept d'« autre » qualifie simultanément (et équivoquement) le tout-Autre infini de l'obligation éthique – l'Autre *comme Loi* – et cet autre-ci en sa singularité incarnée et finie, il devient en effet impossible de faire la différence entre *Achtung* et *Hochachtung*, de distinguer un authentique respect éthique et l'asservissement pathologique à l'emprise de l'Autre. On notera d'ailleurs que Lévinas ne parle guère de « respect » pour désigner le rapport éthique originaire, mais d'une « exposition totale » et « traumatique » à l'Autre, d'une « obsession » sans distance, d'une « responsabilité absolue » qui « m'accuse » sans répit ni recours. Ce qui anéantit la

1. « Celui qui se fait ver de terre ne doit pas se plaindre par la suite lorsqu'on le foule aux pieds » (*Doctrine de la vertu*, § 12, p. 726 (Vrin, p. 111)).

2. *Op. cit.*, § 44, p. 765 (Vrin, p. 145).

3. Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 142. Perspective « foncièrement anti-kantienne », remarque Derrida, puisque, pour Kant, « sans l'élément formel de l'universalité, sans l'ordre pur de la loi, le respect de l'autre, le respect et l'autre n'échappent plus à l'immédiateté empirique et pathologique. Comment y échappent-ils néanmoins chez Lévinas ? » (cf. aussi p. 164, sur la visée lévinassienne, sans doute intenable, d'une « éthique sans loi »).

4. Au sens que Kant donnait à ce terme : en tant qu'il prétend à une révélation directe du Bien, le « mysticisme » pratique « fait un schème de ce qui ne peut servir que de symbole, c'est-à-dire fait reposer l'application des concepts moraux sur des intuitions réelles et pourtant non sensibles (...), et s'égare dans le transcendant » (*CRp*, p. 694 (Vrin, p. 84)).

possibilité même d'un *jugement* éthique sur autrui : la dissymétrie originaire entre autrui et moi signifie qu'à l'égard d'autrui je suis toujours coupable, que le « narcissisme ontologique » du Moi est le principe même du mal, de la violence, de l'injustice. Car Lévinas n'hésite pas à assimiler l'Autre au Bien et à la vérité, en affirmant la « franchise originaire » du visage d'autrui, fondée sur l'« authenticité absolue » de son expression¹. Il s'interdit ainsi d'envisager le cas où mensonge et violence seraient le fait de l'Autre – à la différence de l'éthique kantienne où la thèse d'un mal radical enraciné en tout homme respecte l'ambiguïté fondamentale d'autrui en le considérant à la fois comme « exemple » de la Loi et comme *mauvais* exemple, source ou site possible du mal radical². En refusant de *partager le tort*, en le rejetant totalement sur le Moi, l'éthique de Lévinas nous permet-elle de nous orienter concrètement dans nos rapports avec autrui ? En nous empêchant de déceler le mal chez l'Autre, de nous délivrer de son emprise mauvaise, ne nous interdit-elle pas d'œuvrer avec les autres à une véritable communauté éthique ?

Cela dit, il n'est pas sûr que la conception kantienne du respect permette de mieux penser cette ambivalence ou d'opérer une démarcation plus rigoureuse entre le pur respect et la révérence pathologique. Puisque le respect pour la Loi ne se présente qu'à travers le respect pour autrui, il ne s'agit plus simplement d'opposer sujétion éthique à la Loi et assujettissement à l'autre. La ligne de partage passerait plutôt entre deux modes opposés de rapport à autrui et c'est *dans* mon respect pour l'autre qu'il faudrait repérer la trace et analyser la genèse de cette *Hochachtung* qui n'est jamais qu'un certain mode de l'*Achtung*, sa donation pathologique, sa défiguration. C'est cette analyse qui fait défaut chez Kant. Il a raison de rejeter la conception « comparative » du respect fondée sur l'estimation empirique de la « valeur » d'autrui, d'affirmer que c'est à l'autre *en tant qu'autre* que s'adresse le respect³. Mais c'est aussi cela qui l'empêche de concevoir le rapport à autrui

1. Thèse constamment réaffirmée par Lévinas, cf. par exemple *Totalité et infini*, M. Nijhoff, 1961, rééd. 1984, p. 37-38, 70-71, 157-158, etc. Pour lui, « le visage est l'évidence qui rend possible l'évidence, comme la véracité divine qui soutient le rationalisme cartésien » (*op. cit.*, p. 179).

2. « Il suffit que (les autres) soient là, qu'ils l'entourent, que ce soient des hommes pour qu'ils se corrompent (...) et se rendent mauvais les uns les autres » (*Religion*, 3, p. 113 (Vrin, p. 126)).

3. Cf. *Doctrine de la vertu*, § 25 et §§ 38-39, p. 742 et 758-760 (Vrin, p. 126-127 et 140-141).

comme une présentation *singulière* de la Loi, où le respect que je dois à l'autre s'offre à chaque fois de façon différente. Si Kant avait suffisamment respecté le respect, s'il avait osé tirer toutes les conséquences de sa détermination « sentimentale » de la Loi comme respect, sans doute aurait-il été conduit à redéfinir sa philosophie pratique comme une *pathétique* fondée sur des « jugements par sentiment »¹, et comme une *éthique réfléchissante*, où le jugement pratique ne serait jamais déterminant (simple application de règles universelles déjà données) mais réfléchissant, partant à chaque fois d'une donne singulière, de l'événement d'une rencontre, pour y déceler le don de la Loi². D'une Loi qui se donne elle-même à chaque fois de manière différente dans l'atteinte du respect, selon des modalités singulières dont certaines me présentent cette Loi en vérité, alors que certaines la défigurent, m'aliènent à un autre qui m'impose sa « loi » au lieu de la Loi. Ainsi, ce qui entraîne Eichmann à se soumettre sans réserve à une loi criminelle serait, paradoxalement, son respect, ou plutôt sa *Hochachtung*, sa révérence servile pour la personne de Hitler (faut-il dire : pour le *visage* de Hitler ? d'où nous vient cette certitude naïve que le mal est toujours sans visage ?).

Mais le respect – ou ses perversions pathologiques – est-il seul en cause, lorsqu'il s'agit de l'emprise de l'Autre ? Quand il tentait de rendre compte de cette aliénation, de cette attraction fascinée qui me pousse à « l'abandon libre et total de toutes mes fins pour les fins d'un autre être »³, c'est à un autre principe que le respect que Kant faisait appel. Car cet « abandon » est l'œuvre de l'opposant du respect, la magie de l'amour. La *Doctrine de la vertu* définit en effet le respect, suivant une analogie newtonienne, comme un « principe de répulsion » opposé à la force d'attraction de l'amour et qui oblige les hommes à « se tenir à distance les uns des autres »⁴. A la différence des morales de

1. Sur le « jugement par sentiment » et ses prétentions – légitimes – à une validité universelle (quoique « simplement subjective »), cf. la *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*, VIII, 2, p. 880 (Vrin, p. 50).

2. Sur la distinction entre jugements « déterminants » (par application d'une règle ou d'un concept déjà donné à un cas particulier) et jugements « réfléchissants » où « seul le particulier est donné » et où « la faculté de juger doit trouver l'universel » qui lui correspond, cf. *CJ*, Introduction, IV, 2, p. 933 (Vrin, p. 27-28).

3. *Doctrine de la vertu*, Introduction, XII (c), p. 684 (Vrin, p. 73).

4. *Op. cit.*, § 24, p. 741 (Vrin, p. 126).

la sympathie ou de la pitié, ou de l'éthique levinassienne hantée par la « proximité obsédante » du prochain, l'éthique kantienne de la Loi exige la distance du respect, le tracement d'une limite, d'un point d'arrêt = X qui nous délivre de notre capture, de notre aliénation à l'Autre. Loin d'attester d'une aversion pour l'Autre ou de sa subordination à un Neutre sans visage, l'écart du respect ouvre au contraire l'horizon d'une rencontre possible avec autrui, l'espace de liberté où je puis l'accueillir en sa dignité d'autre sans céder à la dialectique aliénante du sacrifice ou au mirage d'une proximité fusionnelle où son altérité s'abolirait. Il n'est pas question pour Kant de révoquer l'amour, mais de l'accorder au respect en une synthèse transcendante, dans la requête d'une bonne distance, d'un équilibre possible entre une attraction excessive et une répulsion sans limites : car « si l'une de ces deux grandes forces morales venait à décliner (...), le néant (de l'immoralité) engloutirait dans son gouffre tout le règne des êtres (moraux) comme une goutte d'eau »¹. Ainsi l'essence du respect consiste-t-elle à tenir à distance : à *tenir en respect*. L'*Analytique du sublime* le définira précisément comme le sentiment de notre distance par rapport à la Loi, de notre « impuissance à l'atteindre », où se révèle en même temps notre destination, la mise-en-œuvre de notre sujétion à la Loi². Le respect serait l'affect de l'écart ou de l'excès, la trace d'une Loi en excès sur toute volonté finie³. Il témoignerait de l'irréductible écart entre la Loi et notre volonté – et tout autant de cet écart primordial entre les hommes, nécessaire pour qu'il y ait un monde, pour que ce monde se déploie comme une communauté éthique, un règne des fins, sans s'effondrer dans l'attraction fusionnelle de l'amour. Puisqu'il est l'affect de la Loi, c'est donc la Loi elle-même qui prescrit cet écart, cette distance requise pour l'existence d'un monde : c'est en tant qu'elle prescrit le respect que la

1. *Ibid.* On notera que le § 48 de la *Doctrine de la vertu* définit l'amitié comme « synthèse » entre le respect et l'amour.

2. *CJ*, § 27, 2, p. 1026 (Vrin, p. 96). Nous avons examiné le rapport du sublime à la Loi dans notre étude « Le don du monde », in *Du sublime*, Belin, 1988, rééd. dans *Kanten*, Kimé, 1996.

3. Il arrive en effet à Kant d'évoquer les « traces » (*Spuren*) laissées par le respect pour la Loi dans nos « actions nobles et sublimes » : d'envisager donc le respect à partir de la trace et comme trace (cf. *CRP*, 2, p. 711-712 (Vrin, p. 97)). Sur la « trace » du supra-sensible dans la beauté de la Nature sensible, cf. aussi *CJ*, § 42, 3, p. 1081 (Vrin, p. 132-133).

Loi éthique se donnerait comme Loi de communauté, Loi du monde, et « Souverain Bien possible en ce monde ». Voilà ce qu'il va falloir maintenant interroger : c'est l'exposition de la Loi que nous devons achever, en passant de sa détermination matérielle subjective comme respect à sa détermination matérielle objective, à sa matérialisation comme Souverain Bien.

L'équivoque du Souverain Bien

(de la possibilité de la fin ultime)

L'éthique est pour Kierkegaard une sphère qui doit être dépassée : en tant qu'elle demeure une éthique de la Loi asservissant l'individu, le Singulier, à l'universalité du devoir et à son « exigence négative infinie » ; et en tant qu'elle s'enferme dans l'immanence, qu'elle est un « socratisme » pour qui « tout homme n'a d'autre centre que soi », porte en soi sa vérité et la condition de sa liberté¹. Le dépassement de l'éthique s'accomplit, nous le savons, par un passage à une autre sphère, un saut dans la sphère de la Foi où la Loi universelle et l'éthique tout entière se trouvent « suspendues », destituées. L'introduction du *Concept de l'angoisse* y apporte toutefois un correctif : il ne s'agirait pas de surmonter complètement cette sphère mais de passer d'une première à une seconde éthique. Entre ces deux éthiques, c'est le concept de mal, ou plutôt de péché, qui trace la ligne de partage : si « la première éthique échouait sur la peccabilité de l'individu », en revanche la « nouvelle éthique » se fonde sur la Révélation « et avec elle (sur) le péché originel, dont elle se sert ensuite pour expliquer le péché de l'individu »². Avec l'hypothèse du péché, tous les présupposés du « socratisme » se voient révoqués : ce n'est plus à la liberté du Sujet autonome que l'on a affaire mais à une liberté prisonnière d'elle-même, « esclave de son péché » et impuissante à s'en délivrer par elle-même, qui en appelle à un Rédempteur. Ainsi la « seconde éthique » conduit-elle directement

1. Kierkegaard, *Riens philosophiques*, Gallimard, p. 52-54.

2. *Le concept de l'angoisse*, Gallimard, p. 24-27. Ce texte sibyllin s'éclaire en partie si on le rapporte à l'opposition entre pensée « socratique » et hypothèse du péché, exposée dans les *Riens philosophiques*.

à la Foi. Nous sommes en présence d'un *dépassement* de l'éthique qui s'accomplit comme un *déplacement*, un partage interne entre deux versants de l'éthique, autorisant une extension de son champ vers les limites de l'autre sphère. Sous ce terme d'« éthique », Kierkegaard vise l'orientation dominante de la philosophie occidentale – de la maïeutique socratique à la *Sittlichkeit* hégélienne – dont l'éthique kantienne représente pour lui une figure éminente. Il reconnaît cependant à Kant le mérite d'avoir introduit, à l'encontre de la *doxa* philosophique et de son propre système, le concept de *mal radical*, mais sans en avoir mesuré la portée paradoxale¹. On peut donc se demander si la seule apparition de ce concept ne serait pas déjà l'indice d'une crise majeure de la philosophie pratique, du passage de l'éthique de l'autonomie à une « seconde éthique ».

A suivre les interprétations traditionnelles, la philosophie pratique kantienne s'expose sous sa forme complète et définitive dans les *Fondements* et la deuxième *Critique*, les écrits ultérieurs n'y apportant que des compléments de peu d'importance. C'est pourtant un tournant décisif qui s'amorce en 1792-1793 avec l'apparition de concepts inédits – celui de *mal radical*, mais aussi ceux de conversion ou de communauté éthique – entraînant la remise en cause de l'autonomie et la prise en compte de la dimension temporelle de la Loi. Tournant si radical, modifiant à ce point les rapports entre éthique et religion et la pensée même de la Loi, qu'il paraît annoncer effectivement le passage à une « seconde éthique » kantienne ou plutôt à une seconde phase de son éthique. Le caractère achevé et systématique que l'on prête d'ordinaire à la « première » philosophie pratique s'est d'ailleurs révélé illusoire : la problématique des *Fondements* et de la *Critique* nous est apparue impuissante à opérer la déduction de la synthèse pratique, grevée d'une série d'équivoques affectant tous ses concepts fondamentaux, et l'on peut légitimement attendre d'une nouvelle phase de l'éthique qu'elle offre une solution à tant de questions laissées sans réponse. A vrai dire, ce tournant s'esquissait déjà avant l'*Essai sur le mal radical*, dès la seconde partie de la *Critique de la raison pratique* où des concepts et des problè-

1. « La thèse kantienne du mal radical n'a qu'un seul défaut, celui de ne pas établir ferme que l'explicable est une catégorie, que le paradoxe est une catégorie » (*Journal*, Gallimard, 1954, t. II, p. 92).

mes nouveaux apparaissent dans une thématique profondément transformée. On sous-estime trop souvent l'importance de ces déplacements qui s'opèrent avec le passage de l'*Analytique* à la *Dialectique de la raison pratique*¹. Avec la *Dialectique*, il n'est plus question d'analyser le concept d'une volonté *bonne* pour en déterminer la Loi mais celui d'une volonté *totale* pour en déterminer l'objet. « La raison pure a toujours sa dialectique (...) car elle exige la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné ». L'unique objet de la faculté de désirer étant le *bien*, la « totalité inconditionnée de (cet) objet » sera l'Idée d'un maximum de bien possible, d'un *Souverain Bien*. Apparaît alors un nouvel impératif – « Fais du Souverain Bien possible en ce monde ta fin ultime »² – et un problème nouveau – comment opérer la synthèse *a priori* du bonheur et de la vertu, qui sont les deux conditions du Souverain Bien ? – appelant une solution inédite, la postulation d'un « auteur moral du monde » capable d'assurer idéalement cette synthèse. De cet impératif du Souverain Bien, Kant précise qu'il « dépasse » (*hinausgeht*) l'impératif du devoir en lui ajoutant une « conséquence (un effet) qui n'est pas compris dans les lois morales et ne peut donc en être dérivé analytiquement ». Il s'agit donc d'une « proposition synthétique *a priori*, introduite par la Loi morale elle-même et par laquelle, pour ainsi dire, la raison pratique dépasse cette dernière »³. Dépassement du formalisme (de la détermination purement formelle de la volonté par la Loi) par l'introduction d'une matière, d'une conséquence de l'action éthique : à la différence du premier dépassement du formalisme esquissé dans les *Fondements* avec le concept de fin en soi, celui-ci ne se limite pas à une re-formulation plus complète de l'impératif catégorique. Il semble excéder l'impératif et la Loi elle-même, désormais comprise dans le Souverain Bien, débordée par lui.

1. Cette émergence dans la *Dialectique de la raison pratique* d'un « objet nouveau par rapport au *faktum* de la Loi » a été fortement marquée par Ricoeur (cf. *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 338-340 et 406-407).

2. Impératif qui n'apparaît sous cette forme que dans la *Religion*, p. 20, note (Vrin, p. 26). Mais la *Dialectique de la raison pratique* soulignait déjà que « c'est un devoir de réaliser autant qu'il est en notre pouvoir le Souverain Bien » (*CRP*, 2, p. 783, note (Vrin, p. 157)).

3. *Religion*, p. 18-20 (note). On remarquera que cette notion d'un « dépassement » (*hinausgehen*) du devoir et de la Loi revient à trois reprises dans cette note.

On mesure l'importance de l'enjeu. Il s'agit tout simplement de savoir si la transition de l'*Analytique* à la *Dialectique* implique ou non un dépassement de la Loi, si l'éthique kantienne, en son état le plus achevé reste encore une éthique de la Loi. Et de quelle nature est ce *hinausgehen* : si la Loi y est effectivement dépassée, surmontée au profit d'un autre principe ou si l'on a affaire comme chez Kierkegaard à un déplacement, une transformation et une extension du premier concept de l'éthique ; au passage d'une compréhension encore restrictive (formaliste) de la Loi à une compréhension plus intégrale et authentique. A première vue, c'est bien d'une défaillance de la Loi qu'atteste la *Dialectique*, d'une limitation de la première éthique. En commandant de conformer la maxime de l'action à la seule forme de la Loi, celle-ci excluait toute considération des conséquences de l'action (réussite ou échec, récompense des actions bonnes ou punition des mauvaises) et tout rapport à un objet de la volonté, notamment à cette matière sensible du vouloir qu'est le désir de bonheur. Or, cette détermination purement formelle ne tient aucun compte de la *finitude* de l'homme, désireux d'atteindre les fins qu'il se propose et dont le bonheur est « un inévitable principe déterminant de sa faculté de désirer »¹. Paradoxalement, l'exclusion de toute matière et de toute fin, qui définit le caractère éthique de l'action, détourne l'homme de cette action : la condition du devoir s'oppose à l'accomplissement du devoir. C'est à cela que répond la visée du Souverain Bien, en réintroduisant l'élément matériel qui faisait défaut au principe formel du devoir. Dans la philosophie pratique kantienne, la notion de « matière » s'entend de deux façons différentes : soit comme l'élément sensible, pathologique, affectant la volonté – le désir de *bonheur*, unique principe matériel de la faculté de désirer – soit comme la *fin* visée par la volonté. Aussi, le concept du Souverain Bien désignera-t-il parfois la synthèse inconditionnée de la vertu et du bonheur (c'est la perspective adoptée par la deuxième *Critique*) et parfois l'*Endzweck*, la fin ultime de nos actions et de l'existence même du monde. C'est dans cette perspective que s'engagera la troisième *Critique* en prenant l'exemple de l'athée vertueux qui agit par pur devoir, sans revendiquer aucune récompense, mais se heurte sans cesse

1. « Être heureux est nécessairement ce que désire tout être raisonnable mais fini » (CRp, p. 635 (Vrin, p. 37-38)).

à la réalité du mal, à la déraison de l'histoire, à l'absence de fin et de sens de la nature engloutissant tous les hommes indifféremment « dans l'abîme du chaos sans fin de la matière ». Il finit par désespérer de la possibilité d'atteindre la fin ultime, ce qui risque d'« affaiblir son respect » pour la Loi, de lui ôter tout mobile, toute raison subjective d'agir par devoir ; et « s'il veut alors demeurer fidèle à l'appel de sa destination », il lui faudra « admettre l'existence d'un auteur moral du monde, c'est-à-dire de Dieu »¹.

Défaillance de la Loi, qui paraît désormais incapable d'écarter la menace du nihilisme : d'une Loi formelle qui ne parvient pas à garantir la possibilité objective de l'action qu'elle prescrit, d'une Loi d'autonomie livrée à la volonté souveraine d'un sujet. En visant une fin ultime au-delà de lui-même, le sujet tente d'échapper au se-vouloir-soi-même de sa volonté autonome : il en appelle à un Autre, il « cherche dans cette fin quelque chose qu'il puisse *aimer* »². La limite de la première éthique est celle du respect, d'une Loi qui n'inspire que du respect, non de l'amour, alors que « sans le concours de l'amour, on ne peut guère compter sur cette Loi pour servir de mobile »³, que le jeu de ces deux forces est nécessaire pour sauver le monde du néant⁴. Hegel n'avait pas tort : l'introduction du Souverain Bien remet effectivement en cause le principe de l'autonomie⁵ en assignant une fin ultime dont la réalisation dépasse les seules forces de l'individu isolé et en soumettant la volonté à un objet extérieur, un principe hétéronome – que ce soit le désir de bonheur, la visée de l'*Endzweck* ou cet « abandon libre et total » à l'Autre qui est la loi de l'amour⁶. Dans tous les cas, qu'il soit conçu comme idéal du bonheur, requête d'une fin ou objet d'amour, la visée du Souverain Bien reconduit toujours à un « Souverain Bien

1. CJ, § 87, p. 1258-1259 (Vrin, p. 258-259).

2. *Religion*, p. 20 (note).

3. *La fin de toutes choses* (1794), 3, p. 322-323. Dans ce texte tardif, ce n'est plus le respect, mais l'amour qui est présenté comme le *seul* « fondement subjectif des actions ».

4. Sur le jeu nécessaire entre l'attraction de l'amour et la répulsion du respect, cf. le passage déjà cité de la *Doctrine de la vertu*, § 24, 3, p. 741 (Vrin, p. 126).

5. C'est précisément sur le « postulat » du Souverain Bien que se centre sa critique des *Versetzungen* de la vision morale du monde.

6. Nous avons vu que Kant, ce philosophe que l'on a dit incapable d'aimer, définit superbement l'amour comme « l'abandon libre et total de toutes ses fins pour les fins d'un autre être (même d'un être surhumain) » (*Introduction à la Doctrine de la vertu*, XII (d), p. 684 (Vrin, p. 73)).

originaires », c'est-à-dire à Dieu. L'affirmation de son existence devient absolument nécessaire « pour donner au concept de Souverain Bien une réalité objective, c'est-à-dire pour empêcher qu'avec la moralité tout entière il ne soit tenu pour un idéal pur et simple »¹. Ce n'est plus, comme dans l'*Analytique*, le *factum* de la Loi qui donne consistance et réalité objective à l'Idée de Dieu, c'est l'existence de Dieu qui confère sa réalité objective à la Loi. La rupture est consommée non seulement avec l'*Analytique de la raison pratique*, mais aussi avec la destruction de l'Apparence théologique accomplie par la *Dialectique transcendantale*, qui consiste précisément à réduire « Dieu » à un idéal de la raison pure dépourvu de réalité objective. Kant serait bien ce Robespierre de la pensée, ce meurtrier de Dieu décrit ironiquement par Heine qui, pour ne pas désespérer son valet Lampe, s'empresse de ressusciter le Dieu qu'il avait tué, de le restaurer sur le mode d'un postulat. Il est clair en effet que la théorie des « postulats de la raison pratique » a pour fonction d'opérer un compromis entre les exigences contradictoires des deux *Dialectiques*, entre la critique de l'Idée théologique et sa réhabilitation pratique au nom du Souverain Bien. Compromis fragile, où c'est la réalité objective de la moralité tout entière qui repose désormais sur une assertion hypothétique, un simple postulat ; compromis instable et insatisfaisant, auquel Kant renoncera rapidement².

Il reste que, sous le couvert du Souverain Bien, la *Dialectique* réintroduit des motifs – l'idéal du bonheur comme composante de la moralité et l'existence de Dieu comme condition de son accomplissement – qui avaient été expressément rejetés par les *Fondements* et l'*Analytique*. Tout se passe comme si le prétendu « dépassement » de la Loi, du principe formel de l'autonomie, nous ramenait en arrière, au principe matériel, hétéronome (à la fois théologique et eudémoniste) du *Canon de la raison pure*. Ce sont alors les principales avancées de la philosophie pratique et la cohésion de l'œuvre qui se trouvent menacées. En érigeant le Souverain Bien en condition de la Loi, c'est à la thèse fondatrice de l'éthique que l'on renonce, au renversement du rapport entre

1. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, (1786), 2, p. 537.

2. Dans la *Religion*, l'affirmation de l'existence de Dieu ne sera plus présentée comme un postulat lié au désir de bonheur mais comme la condition de la conversion et de la communauté éthique, et l'*Opus Postumum* s'avancera plus loin encore dans cette direction en posant la réalité pratique de « Dieu » dans l'affirmation même de l'impératif catégorique.

le Bien et la Loi : c'est l'ex-position de la Loi que l'on dénie en lui imposant un nouveau point d'ancrage dans le Ciel. Aussi la plupart des commentateurs écartent-ils cette hypothèse extrême en réduisant le Souverain Bien à un simple complément, un « additif » extérieur à la moralité, dont l'introduction ne modifierait guère la problématique d'ensemble de la philosophie pratique. Interprétation rassurante, mais malheureusement contredite par la lettre des textes. Peut-être arrivera-t-on à échapper à cette alternative à l'aide d'une troisième hypothèse, plus risquée, où le Souverain Bien ne serait ni une condition, ni un complément de la Loi, mais la Loi elle-même en son déploiement, son extension ultime.

Ce qui accroît la difficulté, et autorise ces interprétations divergentes est le caractère indéterminé et flottant de ce concept, qui se présente de prime abord sous le signe de l'ambiguïté : « Le concept de *souverain* renferme déjà une équivoque (*Zweideutigkeit*) » puisqu'il signifie tantôt la condition « suprême » (*oberste*) et tantôt l'achèvement « total » (*ganze*) ou « parfait » (*vollendete*)¹. A cette équivoque de la *souveraineté*, repérée et délimitée par Kant, s'ajoute l'équivoque du *Bien*, ou plus exactement une série d'équivoques, de glissements conceptuels implicites concernant le statut de ce « Bien » suprême et/ou total. Une fois de plus, le sort de l'éthique se joue sur une notion qui ne sera jamais déterminée de manière fixe et définitive². La seule chose qui ne change guère est l'affirmation du caractère *synthétique* du Souverain Bien, synthèse a priori d'éléments hétérogènes, exigeant par conséquent une « déduction transcendantale » pour fonder sa possibilité objective³. En revanche, les éléments engagés dans cette synthèse varient selon les textes : d'abord défini dans la deuxième *Critique* comme union de la vertu et du bonheur, le Souverain Bien apparaîtra de plus en plus comme le principe de liaison synthétique d'un monde, la « concordance parfaite du règne de la nature et du règne éthique »⁴, c'est-à-dire la création d'une « seconde nature » qui donnerait au monde sensible la forme

1. CRp, p. 742 (Vrin, p. 125). Cf. déjà FM, p. 254 (D, p. 93).

2. On trouvera l'analyse la plus complète des flottements et des variations de ce concept chez Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Méridiens-Klincksieck, 1989, p. 33-67.

3. CRp, p. 746 (Vrin, p. 128). Cf. aussi *Religion*, p. 18-20 (note) (Vrin, p. 24-27).

4. CRp, p. 785 (Vrin, p. 158). Définitions analogues dans la troisième *Critique*, la *Religion*, etc.

d'un monde intelligible. A mesure que la référence au bonheur s'estompe, sans jamais disparaître entièrement, le concept perd progressivement sa signification initiale, celle d'un idéal de perfection individuelle¹, pour désigner une communauté universelle, « l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales »², ou encore « l'humanité (...) dans sa perfection morale totale »³. Dès lors, il ne s'agira plus d'un idéal transcendant à poursuivre après la mort grâce au postulat de l'immortalité, mais du « Souverain Bien possible en ce monde », d'une fin immanente à réaliser dans l'histoire humaine sous la forme d'une « communauté éthique ». Selon la *Religion*, celle-ci se trouve anticipée, pré-esquissée par une institution historique, par l'« Église visible » qui en est le schème. Avec la démarcation de plus en plus marquée opérée par Kant entre le plan éthique et le plan juridico-politique, le Souverain Bien universel se divise à son tour et les derniers écrits (notamment l'*Anthropologie* et le *Conflit des facultés*) distingueront de ce Souverain Bien éthique un « Souverain Bien politique » ou *Respublica noumenon*, pré-esquissé lui aussi dans l'histoire par des républiques-phénomènes, anticipé affectivement dans ces « signes d'histoire » que sont les révolutions.

Toutefois, les variations significatives du concept de Souverain Bien importent moins ici que son statut, son rapport tout aussi équivoque et instable à la Loi. Lequel dépend d'ailleurs en partie de l'équivoque du concept, du double sens de la « souveraineté ». Dans sa signification restreinte, « souverain » désigne la condition inconditionnée qui se suffit à elle-même. Le Souverain Bien serait alors la vertu suprême, l'unité inconditionnée du vouloir et de la Loi et en ce sens la Loi est elle-même la fin ultime, le Souverain Bien : telle était la conception des *Fondements*⁴ et telle sera encore l'interprétation « rigoriste » de Cohen. Mais ce qui est premier dans l'ordre des conditions

1. « La vertu et le bonheur constituent ensemble dans une personne la possession du Souverain Bien » (*CRp*, p. 743 (Vrin, p. 125)).

2. *CJ*, § 56, p. 1249 (Vrin, p. 252).

3. *Religion*, 3, p. 75 (Vrin, p. 85).

4. « C'est seulement dans cette volonté (d'un être raisonnable) que le Souverain Bien, le Bien inconditionné, peut se rencontrer. C'est pourquoi se représenter la Loi (...) et faire de cette représentation et non de l'effet attendu le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce Bien (...), présent déjà dans la personne même qui agit selon cette Idée » (*FM*, p. 260 (D, p. 101)).

peut être partiel du point de vue du tout. La suprême vertu ne suffit plus à l'achèvement total du Souverain Bien, qui réclame encore un objet, une matière, exige le bonheur suprême, la *béatitude*. Plus compréhensive, cette seconde définition n'annule pas la première : du point de vue de la condition, la vertu seule demeure souveraine, « parce qu'il n'y a pas d'autre condition au-dessus d'elle et que le bonheur (...) n'est pas bon absolument ». Ainsi le point de vue de la condition et celui de la totalité se juxtaposent sans que leur rapport soit clarifié et il est possible d'affirmer à la fois l'identité et la non-identité de la Loi et du Souverain Bien. De fait, la *Critique* défend simultanément deux conceptions opposées et incompatibles, l'une qui rejette le Souverain Bien hors de la Loi comme une *Ergänzung*, un complément inessentiel, et l'autre qui y voit au contraire une détermination indissociable de la Loi. Il est d'abord défini comme l'objet de la raison pratique, subordonné à la Loi comme à son principe formel et extérieur à elle comme la matière impure dont sa forme s'est abstraite : puisque « cette Loi est simplement formelle (...), elle fait abstraction, en tant que principe déterminant, de toute matière, et par conséquent de tout objet du vouloir. Il s'ensuit que le Souverain Bien a beau être tout l'objet d'une raison pure pratique, c'est-à-dire d'une volonté pure, il ne doit pas pour cela en être tenu pour le principe déterminant, et la Loi morale doit être considérée comme le principe qui la détermine »¹. Conception parfaitement conforme aux thèses de l'*Analytique*, mais qui va être abandonnée dès le paragraphe suivant : « Mais il va de soi, poursuit Kant, que si le concept du Souverain Bien comprend déjà la Loi morale comme condition suprême, le Souverain Bien n'est pas alors uniquement l'objet, mais que son concept et la représentation de son existence possible par notre raison pratique sont aussi le principe déterminant de la volonté : car en ce cas la Loi morale est en fait déjà comprise dans ce concept et pensée en même temps que lui (co-pensée : *mitgedachte*). » En quelques lignes, la perspective s'est entièrement inversée : le Souverain Bien n'est plus présenté comme objet mais comme principe déterminant, au même titre que la Loi. Au lieu de se laisser déterminer par elle comme une fin extérieure qu'elle prescrit, c'est lui désormais qui l'englobe, la comprend dans son concept.

1. *CRp*, p. 741-742 (Vrin, p. 123).

Ce brusque changement de perspective, favorisé par la définition équivoque de la souveraineté, nous oblige à reconsidérer le statut et le sens de la Loi, qui apparaît maintenant impliquée dans le Souverain Bien, dans une visée comprenant aussi l'idéal du bonheur ou d'une communauté universelle et se réalisant historiquement dans le monde des phénomènes : autant de motifs étrangers à une Loi formelle de la raison pure mais qui doivent être « pensés en même temps » qu'elle, comme s'ils appartenaient à sa donation. Bien entendu, les interprétations courantes ignorent ou excluent cette hypothèse, s'en tiennent à la première perspective, plus strictement « kantienne », qui fait du Souverain Bien un complément extérieur à la Loi. Dans cette optique, l'impossibilité de réaliser le Souverain Bien « ne doit pas affecter la Loi »¹ mais tout au plus le sujet de l'action, voué au désespoir et à l'immoralité par la vanité de ses efforts. Or, il n'en est rien : il ne s'agit plus de ce mode mineur du nihilisme éthique qui dénie tout sens et toute valeur à nos actions mais d'un nihilisme plus radical. Nier la possibilité objective du Souverain Bien ne revient pas seulement à affaiblir le respect pour la Loi (comme dans l'exemple de l'athlète vertueux) : il anéantit la Loi elle-même. Les textes sont sur ce point sans appel : si l'on nie les postulats pratiques, si le projet d'atteindre la fin ultime se réduit à un « espoir sans fondement et vain », alors il faudra « considérer la Loi morale elle-même comme une simple illusion de notre raison »². Avec la possibilité du Souverain Bien, il y va de la vérité de la Loi et de sa non-vérité toujours possible, de l'éventualité menaçante d'une illusion de la Loi. Ce que révèle, dramatiquement, l'antinomie de la raison pratique : puisqu'une synthèse a priori de la vertu et du bonheur semble impossible en ce monde, « comme l'avènement du Souverain Bien (...) est lié indissociablement à la Loi morale, son impossibilité doit démontrer également la fausseté de la Loi. Si donc le Souverain Bien est impossible (...), la Loi morale qui commande de l'accomplir doit être aussi phantasmatique (*phantastische*), tendant à des fins vides et imaginaires, par conséquent fautive en soi »³. La Loi ne serait rien par elle-même, rien qu'un phantasme, si elle n'était soutenue par la

1. Yovel, *op. cit.*, p. 37.

2. *CJ*, § 91 (note), p. 1282 (Vrin, p. 274).

3. *CRp*, p. 746-747 (Vrin, p. 128-129).

possibilité du Souverain Bien¹. C'est pour sauver la Loi, pour l'affirmer *en vérité*, qu'il faut postuler l'existence d'un Dieu moral capable d'effectuer la synthèse, de récompenser la vertu en lui accordant le bonheur qu'elle mérite. L'affirmation de l'existence de Dieu serait requise pour relever la Loi de sa défaillance, pour lui donner réalité objective et vérité. La *Dialectique de la raison pratique* régresserait effectivement en deçà de l'*Analytique* et des *Fondements*, vers la morale théologique et l'hétéronomie.

Soit que le Souverain Bien se réduise à une conséquence extrinsèque de la Loi (hypothèse démentie par les textes), soit qu'il se pose en condition de la Loi (hypothèse régressive qui brise la cohérence de la deuxième *Critique*), on n'aurait le choix qu'entre deux perspectives également insatisfaisantes. Dans les deux cas, on présuppose cependant que le Souverain Bien dépasse véritablement la Loi formelle en engageant un autre principe, matériel, soit comme conséquence, soit comme condition. Peut-être n'est-ce là qu'une apparence, provenant d'une conception restrictive (formaliste) de la Loi qui oppose forme et matière, exclut toute matière de la forme-de-Loi — conception écartée par la *Critique* elle-même qui, on l'a vu, désigne la Loi non seulement comme « principe formel de détermination de l'action », mais aussi comme *principe matériel objectif* « de détermination des objets de l'action sous le nom de bien et de mal »². Ceux-ci ne sont pas des « objets » empiriques extérieurs à la Loi, mais la matière pure de la Loi, le devenir-matière de sa forme — *forma dat esse rei* — qui « produit spontanément la réalité » de ses concepts pratiques³. Et ce qui vaut pour l'objet de la volonté bonne, le concept de Bien, vaut tout autant pour l'objet total de la volonté, le Souverain Bien, dont la matière appartient ainsi à la forme même de la Loi. On ne dira donc plus que la visée du Souverain Bien dépasse la Loi si l'on

1. C'est ce que nie par exemple M. Guérout : pour l'éminent historien — soucieux de réfuter la critique hégélienne des « antinomies » de la morale de Kant — récuser les postulats et la possibilité du Souverain Bien, « ce n'est pas aller contre le devoir, c'est seulement le rendre incompréhensible ; ce n'est point tomber dans l'immoralité, c'est tomber dans l'absurdité » (cf. « Les "déplacements" de la conscience morale kantienne selon Hegel », in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 74). Analyse sans doute conforme à la cohérence abstraite d'un kantisme idéal, mais démentie par les textes mêmes de Kant. D'ailleurs, un devoir « incompréhensible » et « absurde » resterait-il encore un devoir ?

2. Cf. *CRp*, p. 699-700 (Vrin, p. 88).

3. *CRp*, p. 688 (Vrin, p. 79).

entend par là le passage à une autre sphère, à un Principe hors-la-Loi, mais plutôt qu'elle déplace ses limites en lui donnant une matière, en lui offrant un déploiement (une extension : *Erweiterung*), un accès au monde des phénomènes. La Loi n'est pas vraiment « dépassée » : en passant au-delà d'elle-même, elle « se déploie (s'élargit : *erweitert sich*) (...) en admettant parmi ses principes de détermination la fin ultime »¹. En ce sens, le Souverain Bien qui comprend la Loi est aussi compris dans la Loi : ni conséquence ni condition, le Souverain Bien est la Loi elle-même, se déployant dans le monde.

Cohen l'avait compris : la Loi *comme telle* est la fin ultime, le Souverain Bien, c'est-à-dire la « communauté absolue des fins » qui « donne son contenu » à la forme de la Loi. Il avait seulement tort d'exclure de cette fin les éléments apparemment hétéronomes ou pathologiques (le désir de bonheur, commandant aux postulats pratiques) pour ne conserver que la seule forme de la communauté universelle, en la réduisant d'ailleurs à un idéal régulateur. En vérité, ce caractère « hétéronome » attribué au Souverain Bien n'est lui aussi qu'une apparence, provient d'une conception métaphysique de l'autonomie, déterminée comme auto-position immanente du Sujet où toute altérité, tout horizon transcendantal apparaissent « hétéronomes ». Dès lors que l'on comprend l'autonomie comme auto-hétéro-nomie, il devient possible de réintégrer *tous* les éléments prétendument hétéronomes du Souverain Bien dans l'autonomie originaire de la Loi. L'affirmation de l'existence de « Dieu » exigée par la synthèse du Souverain Bien retrouve alors sa signification authentique. Il n'est plus ce garant extérieur de la synthèse, ce Maître transcendant qui récompense et punit : « Dieu est la Loi elle-même personnifiée », une figuration symbolique de son altérité, inhérente à la forme de la Loi, à son mode de donation, qui lui permet de se présenter à un entendement fini. Et ceci vaudrait pour les autres éléments et les différentes versions du Souverain Bien : l'*Erweiterung* de la Loi impliquée par la deuxième éthique signifie qu'elle « produit spontanément la réalité » du Souverain Bien, dans toutes ses dimensions et tous ses aspects, comme symbole divin, forme de la communauté, visée d'un monde meilleur, et même comme idéal de la béatitude.

Il faudra se demander comment la forme de la Loi peut se faire ainsi

1. *Religion*, p. 20 (note).

matière, se « matérialiser » tout en restant Loi de la raison pure ; quel peut être son rapport au désir de bonheur qu'elle devrait exclure et qui réapparaît pourtant dans sa visée ; et comment elle s'investit dans des communautés historiques déterminées (« républiques » ou « églises ») qui la schématisent. Que doit être cette Loi « supra-sensible » pour se déployer ainsi dans la nature sensible ? Et que doit être cette nature elle-même pour accueillir la Loi, pour s'accorder avec la possibilité de la fin ultime ? Questions où se décident la possibilité du passage à la seconde éthique, d'un dépassement du nihilisme. Plus que jamais, il faudra penser avec Kant au-delà de Kant, en recherchant les pistes de cette autre éthique dans des textes apparemment marginaux ou étrangers à la philosophie pratique. L'équivoque de la souveraineté et le poids du formalisme l'empêchent en effet de reconnaître ouvertement l'identité de la Loi et du Souverain Bien dans toutes ses implications. De même que la matière du Souverain Bien est rejetée hors de la forme de la Loi, l'analyse de ses différents modes de déploiement sera rejetée hors de la philosophie pratique, par exemple dans une *Critique du jugement* ou dans des écrits sur la philosophie de l'histoire et la religion, qui n'appartiennent plus au « système de la Critique » mais à ce que Kant appelle la « Doctrine », à l'application des principes purs de la Critique au donné empirique de la nature humaine. Ces textes n'en concernent pas moins la question de la Loi dont ils décrivent le mode de donation sous ses formes « élargies », plus radicalement que les développements bien connus de la première éthique. Pour la plupart des commentateurs, ces écrits ultérieurs n'apportent à la philosophie pratique que des compléments secondaires, assez semblables à ces ornements décoratifs que Kant nomme des *parerga*¹. Un « *parergon* de la morale » : c'est ainsi qu'un fragment inédit qualifie la question du bonheur², et la *Religion*, évoquant ces questions étrangères au domaine de la raison pratique qu'elle rencontre à ses confins, à la frontière de la « sphère plus large de la foi », propose aussi de les appeler des *parerga*³. Selon notre hypothèse, ces *parerga de la Loi* ne

1. *CJ*, §14, p. 986 (Vrin, p. 68). Il faut renvoyer ici à l'analyse de J. Derrida qui a donné sa dignité de concept au motif kantien du *parergon*. Cf. « Le *parergon* », in *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978.

2. Cf. *Vorarbeiten*, XXIII, p. 99-101.

3. *Religion*, p. 70 note (Vrin, p. 76-77) ; sur les « deux sphères concentriques » de la religion de la raison et de la foi, cf. la préface à la deuxième édition, p. 25 (Vrin, p. 31).

sont pas des « additifs » extérieurs à l'*ergon* : ils attestent de la limitation, de l'inachèvement de la première éthique et la reconduisent à sa vérité, à ce foyer d'énigme que Kant désigne parfois comme la « Loi de toutes les lois », le « noyau de toutes les lois »¹.

L'exploration des confins et des marges nous ramène ainsi au centre de l'éthique, à son noyau caché : sa deuxième phase relance les interrogations fondamentales que la première laissait sans solution et tente de leur apporter une réponse. En abordant l'analyse du mal radical, c'est toujours de la Loi qu'il sera question. Ce sont les apories de la première éthique que l'on s'efforcera de lever, ces apories de la synthèse pratique et de la temporalité pratique qui la traversent de part en part et la précipitent dans l'équivoque. La possibilité transcendantale de la Loi repose sur la déduction de la synthèse pratique, amorcée dans la dernière section des *Fondements*. On a vu cependant qu'elle échoue, faute d'un troisième terme médiateur, faute d'une temporalité pratique capable d'assurer une schématisation de la Loi. Echec dénié dans la deuxième *Critique* grâce à la notion équivoque de *factum* de la raison, mais qui continuera de hanter la problématique, de la « travailler » dans une série de tentatives avortées visant à reprendre la déduction inachevée, à constituer un authentique schématisme pratique. C'est avec la thématique du respect que cet effort semble le plus près d'aboutir mais ce motif, même réélaboré à partir de l'*Analytique du sublime*, s'avère décidément insuffisant, trop restreint pour soutenir la possibilité objective de la synthèse pratique. Certes, le respect est la Loi elle-même, considérée comme principe matériel de détermination de la volonté. Il n'est cependant qu'un principe matériel *subjectif*, produisant seulement, écrit Kant, un effet pratique « dans le sujet ». L'analyse de la possibilité réelle subjective de la Loi dans le respect ne suffit plus : pour intégrer les conditions de sa possibilité réelle objective, elle doit « s'élargir » à ce « principe matériel objectif » de détermination

1. Un « noyau de toutes les lois (*Kern aller Gesetze*) », une « Loi de toutes les lois (*Gesetz aller Gesetze*) » (CRp, p. 709 (Vrin, p. 96)) : ces expressions étranges, jamais relevées par les commentateurs, désignent l'impératif de l'amour pratique, commandement étranger à la première éthique, où l'on reconnaîtra l'impératif de viser le Souverain Bien comme objet d'amour. Kant remarque en effet que cette « Loi des lois » présente l'« idéal de sainteté » (condition objective du Souverain Bien) dont nous devons nous rapprocher par un progrès continu. C'est seulement du point de vue de la seconde éthique que cette « Loi des lois » peut s'identifier à la Loi éthique elle-même en son déploiement intégral.

qu'est le Souverain Bien¹. De ce concept, nous savons qu'il est toujours synthétique, exige une « déduction transcendantale »² où il y va de la possibilité de la Loi, et surtout que la synthèse qu'il assure ne s'opère pas seulement entre la Loi et la volonté du sujet : qu'elle s'étend à la forme d'une communauté universelle, d'un règne des fins envisagé dans sa concordance possible avec le règne de la nature. L'enjeu de la synthèse est cette liance ultime du monde que la troisième *Critique* désignera comme l'« unité du substrat supra-sensible », le passage (*Übergang*) du domaine de la nature à celui de la liberté. La *Dialectique de la raison pratique* représente ainsi, après la typique et la théorie du respect, la dernière tentative de la *Critique* pour achever la déduction de la synthèse pratique, sa tentative la plus ample et la plus radicale, où la Loi ne se pose plus seulement en Loi pour le sujet, où elle se donne comme Loi du monde, Loi de communauté.

Or, une fois de plus, cet effort tourne court : par la faute du préjugé formaliste qui expulse hors de la Loi la matière pure de la Loi, un abîme s'entrouvre entre le principe formel et le principe matériel, entre la Loi comme telle et la Loi comme Souverain Bien, si profond que seul le recours à un *Deus ex machina* paraît capable de le combler. Du fait de cette scission, la signification de la synthèse pratique du Souverain Bien se trouve gravement altérée : rejetée au-delà de la Loi, elle apparaît comme une *Ergänzung*, un « complément » qui dépasse totalement la sphère de l'éthique et dont la possibilité ou l'impossibilité ne l'affecteraient plus en rien. Transférée du plan de la possibilité transcendantale de la Loi à celui des conséquences empiriques de l'action, elle dérive vers le problème traditionnel de la rétribution morale, d'une juste récompense de la vertu par le bonheur, impossible en cette vie. Par là même, la possibilité objective de réaliser le Souverain Bien *en ce monde* est complètement perdue de vue et « nous nous voyons obligés de chercher très loin la possibilité du Souverain Bien »³, dans

1. Sur cette distinction entre « possibilité réelle subjective » et « possibilité réelle objective » de la Loi, cf. B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, 1967, p. 531-553.

2. Cf. CRp, p. 746 (Vrin, p. 128).

3. CRp, p. 748 (Vrin, p. 130) – « très loin », c'est-à-dire dans un monde supra-sensible et par la médiation de Dieu : car la possibilité du Souverain Bien « appartient entièrement au rapport supra-sensible des choses. Elle ne peut nullement être donnée suivant les lois du monde sensible » (p. 753) (Vrin, p. 133). C'est avec cette problématique que vont rompre la troisième *Critique* et la *Religion*.

l'espérance d'une vie *post mortem* garantie par les postulats de l'immortalité et de l'existence de Dieu. Fuite dans l'idéal, qui (comme le faisaient déjà les *Fondements*) prétend faire reposer une synthèse transcendante sur une simple Idée, sur le concept vide d'un *ens rationis*. Du coup, la temporalité pratique n'est pas envisagée comme la temporalisation originaire de la Loi et se réduit à une progression linéaire indéfinie vers un idéal inaccessible.

Ce sont ces limites de la *Dialectique de la raison pratique* qui menacent le projet d'une seconde éthique et que les écrits ultérieurs permettront de dépasser : en écartant toujours plus nettement la référence au bonheur conçu comme récompense de la vertu et les postulats censés la garantir ; en réinstallant le Souverain Bien en ce monde, comme sa fin ultime immanente ; et en mettant de plus en plus l'accent sur les conditions historiques de son avènement, sur les obstacles qui l'entravent – l'absence de finalité de la nature sensible, l'existence du mal – et sur les traces ou les signes qui l'annoncent. Et cela modifiera profondément la compréhension de la temporalité pratique, ressaisie dorénavant à partir de l'Instant, comme brèche temporelle, césure sublime. Ce qui dessine le plan de la suite de notre recherche : la question de la Loi demeure son objet, mais la Loi visée désormais dans son déploiement intégral, dans toutes les dimensions du Souverain Bien. Après avoir examiné les rapports équivoques de la Loi et du bonheur, condition subjective du Souverain Bien, on passera à l'analyse de son Autre, de cet opposé de la Loi qu'est le mal radical et de la conversion individuelle puis communautaire capable de le surmonter, ce qui nous conduira à envisager le Souverain Bien éthique en tant que communauté. *La religion dans les limites de la simple raison* nous présentera en effet la déduction la plus achevée de la synthèse pratique et l'esquisse la plus élaborée de la seconde éthique. Ce sont ainsi les conditions de possibilité ultimes de la synthèse pratique que l'on tentera de dégager, les conditions de ce passage qui « doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par la Loi ».

TROISIÈME PARTIE

Les parerga de la Loi

Au-delà du principe de bonheur (équivoque du plaisir)

« L'homme n'est jamais satisfait de ce qu'il possède et aspire toujours à autre chose. La mort nous frappe alors que nous sommes en quête du but espéré. Que l'on donne à l'homme tout ce à quoi il aspire et, à l'instant même où il l'obtient, il réalise combien tout cela était vain (...). Lorsque je me souviens à présent des joies éprouvées au cours de mon existence, je n'en éprouve plus aucun plaisir ; mais si je songe aux circonstances dans lesquelles j'ai agi en conformité avec la Loi morale inscrite dans mon cœur, je ressens la joie la plus pure. J'appelle cela la Loi morale (...); peu importe le nom qu'on lui donne, car cela existe véritablement. »

Kant, *Entretien avec Karamzine*¹.

Le désir de bonheur « ne peut jamais donner une loi » à notre faculté de désirer². De tous les énoncés kantiens, aucun ne nous paraît plus étranger, ne répugne autant à l'esprit de ce temps. D'un temps qui aura fait du droit au bonheur son exigence la plus impérieuse, qui semble parfois ne plus connaître d'autre « loi » que son *bon plaisir* : plaisir d'ici et de maintenant, qui ne souffre plus l'attente d'un Bien à venir, seule règle d'une époque lassée des impératifs universels et des fins transcendantes ; pur plaisir sans objet, qu'éveille dans le chatolement des apparences le jeu des belles formes, comme une liberté détachée de toute loi. Tel serait le dernier refuge, l'idéal de celui qui n'a plus d'idéal, à la pointe extrême du nihilisme, lorsque la perte du sens aura elle-même cessé de faire sens, de raviver notre nostalgie, lorsque le temps se rétracte dans le pur présent et que le Soi et le Corps restent les seuls dieux à qui rendre un culte. D'où vient que ce bonheur

1. Cité par A. Goulyga, *Kant, une vie*, Aubier, 1985. Il s'agit d'un entretien accordé par Kant à un jeune Russe venu l'interroger sur le sens de l'existence.

2. *CRP*, 2, p. 363 (Vrin, p. 38).

souverain paraisse parfois taraudé par une sourde angoisse, comme s'il éprouvait ce sentiment de vide – ennui et dégoût de vivre – qui affecte selon Kant l'homme qui « a essayé toutes les formes de plaisir et dont aucune n'est plus nouvelle pour lui » ? Vouée à la quête du bonheur, l'époque pressentirait obscurément qu'elle ne sait plus ce qu'il en est de son désir, que le sens ultime de la joie et de la douleur lui échappe.

« Jadis, tout le monde était fou » – « Nous avons inventé le bonheur », disent les derniers des hommes... C'est-à-dire les hommes d'une époque, la nôtre, qui considère la recherche du bonheur comme son idéal suprême et sa loi, des hommes qui se flattent de s'être émancipés d'une tradition millénaire fondée sur le mépris du plaisir et du corps : tradition « répressive » de la morale platonicienne et chrétienne dont Kant serait l'un des derniers représentants. Freud ne disait pas autre chose quand il interprétait la « conscience morale » kantienne comme un « impératif du surmoi ». Et Nietzsche, en y dénonçant une « menace pour la vie » : « Une action à laquelle contraint l'instinct de vie trouve toujours dans le plaisir sa légitimité : et voilà ce nihiliste à tripes chrétiennes-dogmatiques qui considérerait le plaisir comme une *objection* (...). C'est justement la *recette* de la *décadence*, de l'idiotie même... Kant finit idiot »¹. De cette *hypothèse répressive* devenue un lieu-commun – la *doxa* d'aujourd'hui se croit volontiers « nietzschéenne » ou « freudienne » – on doit se demander si elle ne repose pas sur une double méprise : contresens d'abord sur la tradition occidentale, condamnée à tort comme hostile au bonheur, elle qui n'a cessé d'y voir le Bien suprême et le propre de l'être, mais aussi contresens sur Kant, considéré comme un héritier fidèle de cette tradition, alors qu'il tente au contraire de s'en libérer, d'échapper à la métaphysique du plaisir qui nous domine encore afin de penser la Loi au-delà du principe de bonheur. Sans que l'on puisse pour autant l'accuser de dresser la Loi *contre* le désir et le plaisir : son éviction du plaisir ne pouvait tenir, car la Loi éthique est loi du désir.

Chacun sait pourtant que la philosophie pratique kantienne est par principe hostile au désir de bonheur, et l'on s'empresse le plus souvent de condamner cet effroyable « rigorisme »... Thèse bien connue, qui ne tient pas compte des hésitations de Kant, de l'ambiguïté de sa position. A

1. *L'Antéchrist*, § 11.

la question de savoir si son éthique accorde une place au désir de bonheur ou l'exclut, il est en effet difficile de donner une réponse univoque. La *Dialectique de la raison pratique* nous a laissés dans l'ambiguïté puisqu'elle présente le Souverain Bien, dont le suprême bonheur est l'une des conditions, à la fois comme un simple « additif » au devoir et comme une exigence essentielle, indissociable de la Loi. Il se pourrait que cette situation se retrouve déjà au niveau de l'*Analytique*, dans la synthèse a priori du vouloir et de la Loi : le plaisir s'y verrait, là aussi, exclu de la raison pure pratique et réintégré comme une composante fondamentale du sentiment éthique, dans la position équivoque d'un supplément ou d'un *parergon*. C'est d'ailleurs le terme qui vient sous la plume de Kant, lorsqu'il se demande si le devoir est compatible avec le plaisir : une telle question, écrit-il dans un fragment du *Nachlass*, n'appartient pas au problème de la moralité ; elle n'est qu'un *parergon der Moral*². A entendre au sens précis que Kant donne à ce terme et que Derrida nous a appris à repérer³ : le plaisir est bien le *parergon* de l'éthique, expulsé comme une menace dans la matière impure des désirs sensibles et aussitôt rappelé de son exil, ni simplement dehors ni simplement dedans, à la fois dedans et dehors – à la limite de la Loi. Ainsi Kant n'est-il jamais arrivé à fixer son statut et n'a-t-il cessé d'osciller entre l'acceptation et l'exclusion du plaisir, c'est-à-dire du bonheur³. Si nous considérons le mouvement d'ensemble de son œuvre, la décision de proscrire le bonheur de l'éthique y apparaît tardive et mal assurée. Elle tranche violemment avec son orientation initiale qui, encore à l'époque de la première *Critique* tendait à faire du bonheur la clef de voûte de la philosophie pratique, et nous aurons à chercher les motifs de cette rupture. A peine affirmé, ce « rigorisme » se voit rapidement désavoué et même, en un certain sens, abandonné, et il faudra également s'interroger sur les raisons de ce revirement. Que doit être le désir de bonheur pour qu'une éthique de la Loi n'ait pu s'instaurer qu'en s'efforçant de le révoquer ? Quelle doit être sa puissance propre pour qu'il fasse ainsi retour dans une pensée qui prétendait l'écarter ?

1. *Vorarbeiten*, XXIII, p. 99-101.

2. Cf. *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, p. 63-69, etc.

3. Puisque l'idéal du bonheur s'identifie pour Kant au plaisir le plus intense et le plus durable (cf. CRp, p. 631 (Vrin, p. 34) et déjà FM, p. 281-282 (D, p. 131-132)).

« J'appelle (...) morale la Loi qui n'a pour mobile que d'indiquer comment on peut se rendre digne d'être heureux » – « Par conséquent, le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur » – « Donc, le bonheur, exactement proportionné à la moralité (...) constitue seul le Souverain Bien. »¹ Ces propositions d'allure « pré-critiques » se trouvent dans la première *Critique*, dans le *Canon de la raison pure*. « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux » : voilà le seul impératif pratique qu'il énonce. On mesure à nouveau toute la distance qui le sépare des *Fondements* et de la deuxième *Critique*. Au lieu d'être postulée dans l'idéal, l'union du bonheur et de la vertu constitue ici la Loi elle-même, et ce n'est donc pas la Loi qui décide du Bien mais, conformément à la tradition, le Souverain Bien identifié au bonheur qui fonde la Loi. L'affirmation d'une liaison indissoluble entre la Loi et le Souverain Bien, que nous avons découverte avec surprise dans la *Dialectique de la raison pratique*, se trouve dans cette perspective justifiée. C'est que la Loi y est encore conçue comme une loi impure, loi d'hétéronomie qui ne peut commander au sujet qu'en agissant pathologiquement sur son sentiment de plaisir et de peine, par « des promesses et des menaces » concernant sa vie future². Une telle « loi » a forcément besoin d'un point d'appui dans le Ciel : aussi l'Idée d'un Dieu « jouissant de la suprême félicité » et « cause de tout bonheur dans le monde » est-elle à la fois le *modèle* du Souverain Bien et son *garant*, la condition de possibilité de la Loi. C'est pourquoi des lois pratiques ne pourraient nous obliger « si elles ne résidaient dans un Être nécessaire comme dans le Souverain Bien ».

Tandis que Kant poursuivait la rédaction de la *Critique*, ces thèses du *Canon* durent lui paraître dogmatiques. Il tenta alors d'édifier sur d'autres bases sa philosophie pratique, en prenant appui sur l'*Analytique transcendantale*, tentative avortée dont témoigne une longue *Réflexion* inédite³. La moralité y est encore définie comme le « principe régulateur a priori du bonheur », mais une distinction inédite apparaît entre la « matière sensible du bonheur » et sa « forme intellectuelle », qui n'est

autre que « la liberté sous des lois a priori de son accord avec elle-même ». Cette unité a priori de la liberté est le « fondement d'une satisfaction nécessaire » et constitue la « forme originaire du bonheur ». Celui-ci ne dépend donc plus de l'Idée transcendante de Dieu mais doit être conçu « comme une spontanéité de la satisfaction », « le plaisir (*Lust*) provenant de la conscience d'accéder par son propre pouvoir au contentement ». L'« assise fondamentale » de la moralité réside dans ce « principe de contentement de soi (*Selbstzufriedenheit*) a priori » qui est « comme une *apperceptio jucunda primitiva* », la « condition formelle de tout bonheur (parallèle à l'aperception) », et ainsi le « Bien absolu ». Ce texte qui s'achève en s'interrogeant sur le statut des « lois pratiques » représente la première tentative de Kant pour penser la Loi à partir d'une synthèse pratique pure, qu'il conçoit comme la forme d'unité a priori de la liberté, donnée dans une sorte d'aperception originaire de plaisir. Il ne parvient toutefois à appréhender cette synthèse qu'en la calquant sur l'aperception originaire du sujet transcendantal de la première *Critique*. La moralité est alors comprise comme l'application externe (hétéronome) d'une forme d'unité à la matière sensible du bonheur, par analogie avec la synthèse théorique de la matière de l'intuition sensible sous le principe de l'unité de l'aperception¹. De ce point de vue, la Loi n'est plus que la condition ou la forme du bonheur, le principe régulateur d'une « liberté ordonnée au bien-être ».

Cette unité ultime du bonheur et de la vertu, que le *Canon* cherchait encore en Dieu, se voit ici rapatriée dans le Sujet. Malgré ce déplacement, l'orientation demeure inchangée : quel qu'en soit le site, c'est toujours au plaisir que la Loi reste soumise. C'est d'un même geste que Kant prétend fonder la Loi sur le Bien, lui-même assimilé au bonheur, et la soumettre à un principe suprême, Dieu ou Sujet. Et ce sera d'un seul geste qu'il brisera avec cette problématique : que, délivrant la Loi de sa subordination au Bien, il va dissocier le Bien du bonheur et déclarer le plaisir hors-la-Loi. Révolution copernicienne de l'éthique, amorcée dans les *Fondements* et exposée dans le « paradoxe de la

1. CRP, p. 1367-1372 (TP, p. 544-547).

2. On se rappelle que, à l'époque de la première *Critique*, Kant n'envisage pas encore la possibilité d'une raison pratique *pure*, fondée sur le *factum* non empirique de la Loi.

3. *Réflexion* n° 7202, XIX, p. 276-282 (vers 1780-1783).

1. Des traces de cette conception subsistent dans la deuxième *Critique* : cf. la théorie des « catégories de la liberté » qui soumettent « la diversité des désirs à l'unité de la conscience d'une raison pratique » – mais, cette fois, sans aucune référence au bonheur, cf. CRP, 2, p. 687-689 (Vrin, p. 78-79).

méthode » de la deuxième *Critique* : « Si le concept du Bien ne doit pas être dérivé d'une loi pratique antérieure, mais s'il doit servir au contraire de fondement à cette loi, il ne peut être que le concept de quelque chose dont l'existence promet du plaisir »¹. L'impossibilité d'une intuition supra-sensible du Bien conduisait les penseurs de la tradition à déterminer ce concept vide à l'aide du seul « bien » qui nous soit donné dans notre sensibilité : du sentiment empirique du bien-être, c'est-à-dire du plaisir, sensation contingente, « limitée à des objets particuliers » et qui dépend de la réceptivité propre de chaque individu, ce qui empêche de déterminer objectivement le concept du Bien. A la limite, il n'est plus rien de mal, si ce n'est ma peine, plus rien de bien, hormis mon bon plaisir. Pour avoir affirmé dogmatiquement la pré-séance du Bien sur la Loi, la morale traditionnelle se voit asservie à la « loi » du plaisir et son dogmatisme vire finalement à l'empirisme pratique, au nihilisme. Et l'on pourrait montrer que le même geste et le même aveuglement se retrouvent chez les adversaires de cette morale, comme Spinoza ou Nietzsche. Ce qui favorise ce ravalement du bien au bien-être est l'*homonymie du bien*, l'« ambiguïté » (*Zweideutigkeit*) des notions de bien et de mal, qui « donne un aspect équivoque » aux principes pratiques. Un tour heureux de la langue allemande va nous aider à lever l'équivoque. Par un privilège philologique, celle-ci dispose en effet de termes distincts (*Gute-Wohl*, *Böse-Übel*) pour exprimer ce que les langues latines confondent dans une unique opposition (*bonum/malum*), et cela permettra de marquer la différence, méconnue par la tradition, entre le bien (*Gute*), concept pur de la raison pratique, et le bon (*Wohl*), concept empirique d'un phénomène sensible. Distinction qui interdit de réduire l'opposition du bien et du mal à celle du plaisir et de la peine, de dissoudre l'éthique dans l'affectivité. Il devient possible désormais de concevoir un *bonheur dans le mal*, où s'annonce, Lacan l'avait repéré, la révision freudienne de l'éthique. Et l'on devra aussi reconnaître, à l'inverse, une *douleur du bien*, cette souffrance qui accompagne dans le respect l'ouverture à la Loi.

Le renversement copernicien de la deuxième *Critique* suppose donc une disjonction du bonheur et du bien, une démarcation entre le principe formel du devoir et l'ensemble des principes matériels qui « pla-

1. CRp, p. 678 (Vrin, p. 71-72).

cent la cause déterminante du libre-arbitre dans le plaisir et la peine » et relèvent ainsi du *principe du bonheur*¹. Toutefois, la distinction de ces deux principes n'implique pas nécessairement leur *opposition*. De ce que le plaisir ne soit plus l'indice du bien, il ne s'ensuit pas qu'il soit celui du mal : ce qui est étranger au devoir ne lui est pas forcément hostile, mais peut lui être simplement indifférent. Kant semble pourtant adopter, notamment dans les *Fondements*, une position extrême qui tend à faire du principe du bonheur l'opposé de la Loi. Position que l'on dira « rigoriste », au sens où ce terme signifie pour lui qu'il n'y a pas d'instance éthiquement indifférente, pas de moyen-terme entre la Loi et le mal radical². Comme principe fondamental de l'*hétéronomie*, non seulement le principe du bonheur « ne fonde aucune obligation, mais il s'oppose plutôt au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté »³. Comme principe *matériel* de la faculté de désirer, il érige en principe déterminant du vouloir la matière du désir, c'est-à-dire les inclinations sensibles, dans leur résistance à l'impératif du devoir⁴. Cette opposition à la Loi, cette adoption d'un mobile pathologique à la place du mobile rationnel est *mauvaise* : cela même qui définira le mal radical. C'est pourquoi le principe du bonheur est la règle de « la *volonté mauvaise* qui est la nôtre dans le monde sensible »⁵ et doit être condamné comme le principal obstacle au devoir, la puissance adverse à laquelle s'affronte sans cesse la Loi.

S'il y a antagonisme entre la Loi et le principe du plaisir ou du bonheur, on conçoit que la soumission à l'impératif catégorique provoque un intense déplaisir, que la douleur soit au cœur du respect pour la Loi. Cela ne veut pas dire qu'il faille rechercher cette souffrance ou que le plaisir doive être totalement éliminé comme une « objection » au devoir. A première vue, le rigorisme éthique n'interdit pas d'éprouver du plaisir comme *effet*, comme une suite de la décision éthique ; il ne défend pas d'agir *avec* plaisir, mais *par* plaisir,

1. *Prinzip der Glückseligkeit* (cf. CRp, p. 630-631, 649, 651...). Kant parle aussi parfois du « principe de plaisir » (*Wohllustprinzip*) (cf. *Anthropologie*, § 62, 3, p. 1051 (Vrin, p. 97)).

2. Cf. *Religion*, 3, p. 33 (Vrin, p. 40-41).

3. CRp, p. 647 (Vrin, p. 47).

4. FM, p. 289 (D, p. 143).

5. FM, p. 326 (D, p. 195).

en faisant du désir de bonheur le mobile de l'action¹. Mais cette acceptation du plaisir comme conséquence ou *parergon* est encore de trop : si les inclinations sensibles sont forcément impures, si le principe du bonheur est l'opposé de la Loi, le moindre sentiment de plaisir et jusqu'à la moindre émotion devront être bannis. Le rigorisme en vient, très logiquement, à prôner le « principe de l'apathie », à désigner l'absence totale d'affects (*Affektlosigkeit*) comme la forme « la plus sublime » de la disposition éthique² et ici les critiques de Nietzsche paraissent justifiées. Ce rigorisme extrême s'avère d'ailleurs intenable : commander d'éliminer toute affectivité, c'est demander l'impossible à un existant fini ; c'est, à la limite, anéantir la Loi elle-même en supprimant son site affectif, la condition subjective de sa manifestation dans le sentiment du respect, et il est remarquable que le même principe d'apathie, le rejet de toute compassion ou respect envers autrui, est aussi ce qui soutient la volonté du mal du libertin sadien³. Si la philosophie pratique kantienne en vient à ce rigorisme extrême, c'est qu'elle réduit le plaisir au plaisir *sensible*, forcément impur et pathologique, en refusant d'admettre la possibilité d'un *plaisir pur*, d'une joie éthique inhérente au respect pour la Loi. Conséquence inévitable d'une problématique à la fois *formaliste* et *dualiste* qui rabat l'alternative entre la Loi et son Autre, la décision éthique entre le bien et le mal, sur l'opposition métaphysique rigide de la matière et de la forme, du sensible et de l'intelligible. Sans s'apercevoir – et Kant fuira pourtant par le reconnaître dans la *Religion* – que la sensibilité n'a « aucun rapport direct au mal », « contient trop peu » pour constituer le principe d'une *volonté* mauvaise⁴ : qu'il y faut une décision libre de s'opposer à la Loi, un choix du mal radical.

1. « Il peut arriver que nous accomplissions des actions que prescrit le devoir avec plaisir (*mit Lust*), mais non que nous les accomplissions avec plaisir par devoir (*mit Lust aus Pflicht*), parce que c'est contradictoire » (*Vorarbeiten*, XXIII, p. 101).

2. Cf. CJ, p. 1045 (Vrin, p. 109) et *Anthropologie*, § 75, 3, p. 1069-1070 (Vrin, p. 110-111). Il s'agit certes de textes tardifs, mais la même idée apparaît dans les *Fondements* et la deuxième *Critique* : les affects et les inclinations sensibles « sont toujours pénibles à un être raisonnable et, quoiqu'il ne puisse s'en défaire, elles l'obligent à souhaiter d'en être débarrassé » (CRp, p. 752 (Vrin, p. 132)).

3. Sur l'apathie sadienne, cf. l'étude récente de C. Millot, *La vocation de l'écrivain*, Gallimard, 1991, p. 127-148.

4. *Religion*, p. 48 (Vrin, p. 55-56).

La *Religion* ne fait d'ailleurs que confirmer une évolution déjà commencée auparavant : car cette position rigoriste des *Fondements* ne se maintient pas. Dès l'*Analytique* de la deuxième *Critique*, elle va progressivement céder la place à une position « eudémoniste » qui réintroduit le bonheur dans l'éthique, qui en fait un principe déterminant nécessaire de la volonté, l'élève même au rang d'un devoir, d'une mission de la raison pratique : « Être heureux est nécessairement ce que désire tout être raisonnable mais fini ; c'est donc un inévitable principe déterminant de sa faculté de désirer »¹ – « La raison pure pratique ne demande pas qu'on renonce à toute prétention au bonheur. (...) Ce peut être même sous un certain rapport un devoir que de veiller à son bonheur. »² Alors qu'il soutenait dans les *Fondements* et encore au début de l'*Analytique* que le principe du bonheur est « opposé » (*entgegen*) à la Loi, Kant déclare maintenant que le rapport des deux principes ne consiste pas en une opposition (*Entgegensetzung*) mais en une simple distinction (*Unterscheidung*)³. S'il s'agit seulement de choisir entre deux sortes de devoir, deux vocations complémentaires de la raison pratique, il ne peut plus être question d'une décision éthique radicale où, « à la croisée des chemins », il y va de la Loi. A l'alternative rigoriste entre la Loi et le principe du bonheur se substitue une *coexistence* syncrétique des deux principes où l'enjeu consiste uniquement à savoir lequel est subordonné à l'autre. « Ainsi, la matière de la maxime » – le désir de bonheur – « peut certes subsister, mais elle ne doit pas en être la condition, autrement cette maxime n'aurait pas la qualité requise pour être une Loi. »⁴

Position ambiguë qui résulte d'un compromis entre deux exigences contradictoires, entre le désir de rompre avec le rigorisme des *Fondements* en restaurant le bonheur parmi les principes déterminants de la volonté et celui de maintenir la démarcation des principes en évitant de l'inclure dans l'impératif éthique, pour ne pas retomber dans la thématique du *Canon*. Ce qui sous-tend ce compromis et le dissimule est le jeu équivoque de la matière et de la forme. Le désir de bonheur étant la

1. CRp, p. 635 (Vrin, p. 37-38).

2. CRp, p. 721 (Vrin, p. 106).

3. *Ibid.*

4. CRp, p. 649 (Vrin, p. 48).

matière de tout désir, la forme pure de la Loi se démarque de cette matière, la rejette et l'exclut, s'oppose même à elle comme à son principe adverse (position rigoriste). Mais la matière de la Loi est indissociable de sa forme, qui demeure la forme *de* sa matière, s'« adjoint » cette matière en la laissant « subsister » à ses côtés (position eudémoniste). Instable et fragile, le compromis ébauché par l'*Analytique* se défait d'ailleurs rapidement dans le sens d'un eudémonisme de plus en plus affirmé : on a vu que la *Dialectique* en revient apparemment à la perspective du *Canon* en réinstallant le bonheur dans l'idéal ultime de la raison pratique, et sa réhabilitation se poursuivra dans la troisième *Critique* (avec la découverte et l'analyse des sentiments de *plaisir pur*) puis dans la *Religion* (où ce n'est plus le désir de bonheur mais le choix libre du mal qui constitue l'opposé de la Loi). On notera d'ailleurs que les derniers écrits de Kant multiplient les mises en garde à l'encontre du « moralisme despotique » et de sa « vertu phantasmatique » qui refuse « la joie qui accompagne la vertu » et suppose toujours une « haine cachée de la Loi »¹. Si l'on tient à surmonter cette antinomie, cette oscillation entre rigorisme et eudémonisme, sans doute faudra-t-il ressaisir le rapport du plaisir à la Loi *au-delà du formalisme* et des déplacements équivoques qu'il entraîne : à partir d'une autre pensée de la forme, où la Loi formelle se fait elle-même matière, où la matière du désir naîtrait de la forme qui la limite comme un plaisir pur surgissant de la peine.

Toujours est-il que le rigorisme radical opposant la Loi au principe du bonheur, auquel on identifie trop souvent la « morale kantienne », n'aura représenté qu'une phase provisoire, rupture inconséquente avec l'eudémonisme suivie d'un retour à la position antérieure affirmant la liaison indissociable de la Loi et du désir de bonheur. Ce qui nous assigne comme tâche, pour mieux comprendre le rapport de la Loi au plaisir, de rechercher les motifs de cette rupture et les raisons de son échec. Apparemment, la réévaluation du bonheur s'explique aisément : en raison du caractère intenable de la position rigoriste, des pressions du sens commun moral et de la tradition. On aurait tort en effet de croire que celle-ci enseigne le mépris du plaisir. Depuis les Grecs, tous

1. Cf. *Religion*, p. 35 (note) (Vrin, p. 43), *Doctrine de la vertu*, Introduction, XVII, 3, p. 694 et § 53; p. 784 (Vrin, p. 81 et 163), et *Anthropologie*, § 88, p. 1097 (Vrin, p. 131).

les penseurs de la philosophie occidentale s'accordent au contraire pour faire du bonheur, auquel s'entrelace toujours le plaisir, la fin dernière et le Bien suprême. S'il y a litige, il met aux prises, au sein de cet accord unanime, ceux qui pensent à la suite d'Aristote ou d'Épicure que le bonheur constitue à lui seul le Souverain Bien et ceux qui, comme Platon ou les Stoïciens, n'y voient qu'une composante ou un complément de ce Bien, sa « parure » disait Chrysippe¹. Et s'il est vrai que l'être de l'étant et le Bien sont identiques (selon la thèse de l'ontodicée), le plaisir qui est le Bien sera aussi le propre de l'être : à la fois ce que chaque vivant recherche comme son essence, sa fin la plus propre, et l'attribut éminent de l'étant le plus haut, du Premier divin qui « jouit perpétuellement d'un plaisir pur et simple »² ou de la Substance infinie qui s'aime elle-même éternellement dans la béatitude de ses modes finis. On ne verra donc pas dans le rigorisme kantien le dernier représentant d'une longue tradition « répressive », ennemie du plaisir : en délivrant la Loi du principe du bonheur, il tente au contraire de rompre avec l'orientation dominante de la philosophie occidentale. En vain, car elle s'impose encore à lui comme une évidence du sens commun, avec ce préjugé (jamais mis en doute par Kant) que le bonheur soit l'unique matière du désir, la fin que chaque homme désire par-dessus tout. Dès lors, il ne sera plus question d'écarter ce tout-puissant principe mais de passer compromis avec lui, de le réintégrer en lui accordant une place subordonnée auprès de la Loi.

La pression extérieure des préjugés du sens commun, de la métaphysique du plaisir, suffit-elle cependant pour expliquer l'abandon du rigorisme ? Le retour du principe du bonheur dans une problématique censée l'exclure ne dépend-elle pas d'abord de raisons intrinsèques ? C'est ce qu'affirme Hegel : « La conscience morale ne peut pas renoncer à la béatitude ; elle ne peut pas laisser échapper ce moment de son but absolu », parce qu'elle porte déjà en elle la réalité effective du bonheur, la jouissance d'avoir atteint ce qu'elle visait. « Ce moment dans le but devenu *objectif*, dans le devoir *accompli* est la conscience de soi singulière qui s'intuitionne soi-même comme actualisée, c'est-à-dire qu'il

1. Cf. Platon, *Philèbe*, 20 b – 21 a, et à l'inverse Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I-2, 1095 a, X-7, etc.

2. *Éthique à Nicomaque*, VII-15, 1154 b.

est la jouissance (*Genuß*) »¹, et cette jouissance est le signe que la moralité s'unit à la vertu non plus seulement dans l'idéal lointain du Souverain Bien, mais à l'instant même de l'action. En jouissant de son acte, la conscience morale kantienne « donne présence à ce qui ne devrait pas être présent »², elle accède dès maintenant au Souverain Bien, elle est déjà elle-même le Souverain Bien. Mais le formalisme de la moralité abstraite reprend ses droits : incapable d'assumer sa propre jouissance, de reconnaître en elle-même l'identité absolue du bonheur et de la vertu, la conscience morale la rejette hors de soi, dans un Autre transcendant où elle contempera comme un idéal inaccessible sa perfection et sa béatitude perdues. Il suffira qu'elle cesse de s'aliéner ainsi, qu'elle retrouve en soi l'unité de la moralité et de l'action pour dépasser ses déplacements équivoques et accéder à la certitude de soi immédiate de la bonne conscience agissante.

En mettant l'accent sur cette jouissance inhérente à l'action morale, Hegel dévoile une dimension de la philosophie pratique kantienne complètement méconnue par les commentaires traditionnels. Une lecture attentive ne peut que lui donner raison : car le principe du bonheur ne réapparaît pas seulement dans la fin ultime de la raison pratique, mais déjà dans la détermination pratique de la volonté, « dans » la Loi dont il est la matière, comme si la détermination de la volonté par la Loi engendrait par elle-même du plaisir, un *plaisir pratique pur* que Kant désigne effectivement comme une jouissance (*Genuß*) qui « ressemble à la béatitude (...) attribuée à l'Être Suprême ». Affirmation fort peu « kantienne », étrangère en tout cas à la problématique de la deuxième *Critique* qui identifie systématiquement le plaisir au plaisir *sensible*, pathologique, sans faire droit à ce « plaisir intellectuel » de la liberté, à cette « aperception originaire » de plaisir dont parlaient les *Leçons de métaphysique* et les *Réflexions*. Pourtant, si la *Critique*, surtout en son *Analytique*, reste encore sous l'emprise du formalisme, continue d'exclure la matière sensible du bonheur de la pure forme de la Loi, le dépassement du formalisme s'y amorce déjà et nous avons vu que la Loi y est également présentée comme *principe matériel*, à la fois objectif (dans la détermination du bien et du mal) et subjectif (dans le sentiment du

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, t. II, p. 145-146.

2. *Ibid.*, p. 158.

respect)¹. Le respect est la Loi elle-même lorsque sa forme se fait matière, lorsque cette Loi de la raison pure affecte « subjectivement » la sensibilité. C'est en deux sens différents – correspondant à la double signification pratique du concept de matière – que le respect peut être dit « matériel » : comme fin-limite de la volonté, symbolisée par la personne d'autrui qui m'impose le respect, et aussi comme matérialité sensible de l'affect, du sentiment. La « matière du désir », prise au second sens, est toujours déterminée par le principe du bonheur : quel rapport y a-t-il entre la matérialité pure du respect et celle du bonheur ? Y aurait-il un plaisir du respect, pur plaisir de la limite où se joindraient les deux sens de la matière pratique ?

Quand elle évoque la teneur affective du respect, l'*Analytique* insiste sur son « effet négatif sur le sentiment », sur le déplaisir, la douleur, l'« humiliation » qu'il provoque nécessairement. Car ce respect « terrifiant » est l'affect de la Loi comme limite, en tant qu'elle « restreint » nos inclinations sensibles, qu'elle « anéantit notre présomption ». Encore prisonnière du formalisme, l'*Analytique* ne conçoit la forme-limite de la Loi que comme contrainte (*Zwang*), restriction négative (*Einschränkung*) où la raison s'oppose du dehors à la sensibilité. Cette souffrance, cet effroi qu'inspire la Loi s'accompagnent cependant d'une étrange fascination : « Le respect est *si peu* un sentiment de déplaisir que (...) l'on ne peut plus se lasser d'admirer la majesté (la Gloire : *Herrlichkeit*) de cette Loi, et que l'âme croit même s'élever (*erheben*) elle-même d'autant plus qu'elle voit cette sainte Loi plus sublime (*erhaben*) au-dessus d'elle. »² Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une simple « croyance » : par un curieux glissement, cette vénération religieuse, ce respect du sujet envers la sublimité de la Loi, coïncide avec le sentiment de sa *propre* élévation. « En un mot, le respect pour la Loi est donc aussi un sentiment positif » et « comprend aussi de l'élévation ».

Comment qualifier ce versant « positif » du respect ? Alors que l'*Analytique* refuse d'y voir un plaisir – « il ne peut être rapporté ni au plaisir, ni à la douleur » – la *Dialectique* le dira au contraire « analogue » au plaisir ou au bonheur. Presque inconcevable dans le cadre strict de la *Critique*, ce quasi-plaisir engendré par la Loi ne sera admis qu'avec la

1. Cf. le passage déjà cité de *CRp*, p. 699-700 (Vrin, p. 88).

2. *CRp*, p. 702 (Vrin, p. 90-91).

plus grande réticence, introduit avec une série de réserves, de négations, d'analogies hésitantes qui soulignent son étrangeté : il « est à peine un analogue du sentiment de plaisir », représente « non une jouissance comme le mot bonheur », mais seulement « un analogue du bonheur » ; il « ne peut s'appeler bonheur (...) ni béatitude », bien qu'il soit « analogue à la béatitude »¹... C'est que le respect est l'affect de la Loi, qu'il est la Loi elle-même considérée affectivement comme mobile. Lorsqu'affleure la matière du respect, on approche du cœur de l'énigme, du « noyau » affectif de la Loi, et pour nommer cela les mots font défaut. Il est donc tentant d'identifier le Sans-Nom, de le rabattre sur une notion bien connue : « Ne dispose-t-on pas toutefois d'un terme désignant non une jouissance comme le mot bonheur, mais pourtant une satisfaction (*Wohlgefallen*) qui doit nécessairement accompagner la conscience de la vertu ? Mais si ! Ce terme, c'est le contentement de soi (*Selbstzufriedenheit*) ». Il caractérise une satisfaction *négative* immuable, la conscience de n'avoir besoin de rien, d'être indépendant de toute inclination sensible et c'est en ce sens qu'on la dira « analogue à la béatitude », à l'autarcie absolue attribuée à Dieu. Ataraxie ou apathie d'allure stoïcienne, dont on voit mal en quoi elle s'accompagne de plaisir et encore moins comment elle peut s'allier à la souffrance inhérente au respect. La paix (*Frieden*) apparente de cette *Zufriedenheit* ne dissimule-t-elle pas la vérité plus trouble et déchirée du respect ? Qu'en est-il de cet affect qui n'est ni bonheur ni plaisir ni béatitude à proprement parler, bien qu'il leur soit analogue ?

Après avoir refusé par deux fois de le désigner comme une jouissance, Kant finit par admettre ce terme : « La liberté elle-même devient de cette manière (c'est-à-dire indirectement) capable d'une jouissance qui ne peut s'appeler bonheur (...) ni béatitude (...) mais qui néanmoins ressemble à la béatitude. » Apparition inattendue, pour nommer le pur plaisir de la Loi, d'un nom évoquant le dégoût, l'aversion, la « souillure de soi-même », terme toujours connoté négativement chez Kant². A l'exception notable d'une *Leçon* inédite où se met en place le réseau de concepts – satisfaction, bonheur, contentement de soi, béatitude, jouissance – qui sous-tendra l'analyse de la

Critique. Kant y distingue deux sortes de bonheurs, celui qui consiste dans la satisfaction des désirs et des inclinations, les présuppose donc avec la souffrance qui les accompagne forcément et celui qui est *Genuß*, pure jouissance sans besoins ni désirs. Cette dernière seule permet de se représenter « l'Idée d'une totalité absolue de bien-être et du contentement suprême »¹. « Si ce contentement de soi s'étendait à la totalité de l'existence, il serait appelé *béatitude* », mais celle-ci n'appartient qu'à Dieu : en raison de son autarcie absolue, et surtout parce qu'« en Dieu tout est permanent ». Affranchi de la souffrance liée aux changements d'état, Lui seul peut jouir constamment d'un bonheur total et c'est en cela, en tant qu'il éprouve une jouissance souveraine que « Dieu » peut personnifier symboliquement la Loi, c'est-à-dire, nous commençons à l'entendre, la Loi *comme* jouissance, la jouissance de la Loi : « Il est conscient de lui-même comme la source de toute béatitude (*Seligkeit*). Il est en quelque sorte la Loi elle-même personnifiée ; c'est pourquoi Il est aussi le seul bienheureux. »² Union de la sainteté et de la béatitude : ainsi se définit le Souverain Bien, dont « Dieu » n'est donc pas simplement le garant (le Juge moral récompensant la vertu) mais aussi le modèle, l'*Urbild* de la jouissance éthique. L'analogie entre la jouissance du respect et la béatitude du Souverain Bien serait une analogie *constituante*, un « schématisation de l'analogie » amplifiant à l'infini la jouissance actuelle de la Loi pour produire l'Idée de la jouissance totale d'un Être saint. Hegel avait raison de rapporter l'idéal du Souverain Bien à la jouissance effective de l'action morale. Il avait seulement tort d'y voir une aliénation et un déni, la projection en l'Autre d'une jouissance que la conscience morale kantienne n'arrive pas à assumer en soi : une fois au moins, dans ce texte de la *Dialectique*, Kant aura reconnu l'énigmatique jouissance de la Loi dans le sujet, en cœur du respect. Ce qui revient, puisque cette jouissance est analogue au bonheur et au plaisir, à réintégrer le bonheur dans l'éthique comme la matière de la Loi et la condition de sa fin ultime. Et cette reconstruction transcendante du concept de bonheur – en tant que jouissance pure de la Loi – suffirait à justifier l'abandon du rigorisme par Kant.

1. Cf. le passage essentiel de la « solution de l'antinomie », 2, p. 751-753 (Vrin, p. 132-133).

2. Cf. *CJ*, § 48, et surtout *Doctrine de la vertu*, § 7.

1. *Leçons sur la philosophie de la religion* (1783-1784), XXVIII, 2-2, p. 1080.

2. *Ibid.*, p. 1089-1091.

Ce qui s'est perdu cependant dans cette amplification, cette idéalisation de la jouissance en béatitude, est son versant négatif, la souffrance et l'effroi de la limite où s'anéantit la présomption du Sujet. Alors que l'*Analytique* passait sous silence le plaisir du déplaisir, la jouissance du respect, la *Dialectique* ne laisse aucune place à sa douleur, au déplaisir de ce plaisir. Jamais la deuxième *Critique* n'arrivera à dépasser cette opposition *exclusive* (logique ou psychologique) du plaisir et du déplaisir pour penser leur opposition réelle (transcendante), le chiasme de leur co-appartenance où, sous ce nom de jouissance, la plus extrême douleur se noue à la plus haute joie¹. La *Dialectique* risque cependant une hypothèse, paradoxale et qui semble renouer avec un rigorisme radical. Pour expliquer que la limitation de nos inclinations sensibles par la Loi, qui entraîne forcément de la douleur, engendre en même temps une intense satisfaction, il faut supposer que ces inclinations sont par elles-mêmes des sources de déplaisir : aussi leur suppression ou leur restriction provoquera-t-elle un soulagement, le « plaisir négatif » résultant de la suppression d'une souffrance². Ce qui tendrait, au nom même du principe de plaisir, du désir d'éviter la douleur, à justifier l'opposition rigoriste au principe de plaisir... A ce vide qui se creuse au cœur du plaisir pour le changer en souffrance et désir de mourir, l'*Anthropologie* donnera le nom d'*ennui* : sentiment « angoissé » lié à l'écoulement monotone des affects sensibles dans le temps, à l'« uniformité » d'un temps vide où rien de nouveau, rien de différent ne peut survenir. Pour y échapper, le tenant du plaisir se lance dans une quête éperdue de sensations neuves, sans parvenir à apaiser l'ennui qui le ronge, qui ne fait qu'un avec la trame temporelle de sa vie : « L'homme de volupté a goûté à toutes les sortes de jouissance (*Genuß*) et plus aucune n'a pour lui de nouveauté ; comme à Paris on le disait de Lord Mordaunt : "Les Anglais se pendent pour passer le temps." Le

1. Il arrive à Kant, dans des écrits pré-critiques et des textes tardifs, de présenter le rapport du plaisir et du déplaisir comme une opposition réelle, mais toujours sur un plan psychologique, comme une relation simplement quantitative. Cf. *Essai sur les grandeurs négatives*, 1, p. 275-277, et *Anthropologie*, § 60, p. 1047 (Vrin, p. 93).

2. « Car les inclinations changent (...) et laissent toujours un vide (*Leeres*) plus grand encore que celui que l'on a cru combler. C'est pourquoi elles sont toujours pénibles à un être raisonnable et quoiqu'il ne puisse s'en défaire, elles l'obligent à souhaiter en être débarrassé » (CRp, 2, p. 752 (Vrin, p. 132)).

vide des sensations perçu en lui-même provoque un frémissement d'horreur (*horror vacui*) et en quelque sorte le pressentiment d'une mort lente, que l'on tient pour plus pénible que la brusque rupture du fil de la vie par le destin. »¹ Triomphe de la mélancolie, du nihilisme, où la valeur de la vie, d'une existence attachée au seul plaisir sensible, « tombe en-dessous de zéro »². Sa victoire serait inévitable si la temporalité s'identifiait absolument à ce temps nivelé où toute nouveauté s'émousse et s'annule.

Le pas au-delà du nihilisme, la décision éthique pour la Loi exige ainsi une décision en faveur du temps, d'un autre mode de temporalité, qui saurait dépasser la succession incessante et monotone du plaisir et du déplaisir, conjurer le vide de l'existence, l'éternel retour de l'ennui. Il n'est pas certain que la conception de la jouissance éthique proposée par les *Leçons* et la *Critique* permette de penser cette temporalité pratique : déterminée par opposition au changement constant des affections sensibles, elle s'identifie au contentement « invariable » du Sage, à la béatitude « permanente » de Dieu, sans s'écarter de la conception traditionnelle du bonheur (conscience « ininterrompue » de l'agrément de la vie) et de la compréhension de la temporalité qu'elle implique. Car cette persistance immuable ne diffère pas vraiment du temps du nihilisme, de la durée nivelée et homogène qui engendre l'ennui, et rien ne garantit que ce *comble* de bonheur ne sombre pas à son tour dans l'angoisse, ne s'éténue en une léthargie mortelle. C'est que l'idéal du bonheur, conçu comme « maximum de bien-être », satisfaction totale et constante, évacue la souffrance, qui est la condition même de la vie : « La douleur est l'aiguillon de l'activité et c'est en elle avant tout que nous ressentons notre vie ; sans elle s'installerait la léthargie » — « Dans la vie, être absolument satisfait (*zufrieden*) signifierait le repos inactif, l'arrêt des mobiles, ou l'engourdissement des sensations (...), arrêt inévitablement suivi de la mort, si (par la douleur) n'advient aucune nou-

1. *Anthropologie*, § 61, 3, p. 1050 (Vrin, p. 95-96). Voir aussi le § 14, p. 970 (Vrin, p. 35). Ces textes devraient être confrontés aux analyses de Heidegger sur l'« existentiel » de l'ennui et aux recherches récentes qui les ont prises pour objet. Une confrontation s'imposerait aussi avec Kierkegaard, qui ne rapporte pas l'ennui à la néantisation de l'être et/ou à l'indifférenciation du temps mais au péché, à l'« angoisse du Bien » du « démoniaque ». Cette haine de l'existence que suppose l'ennui (*inodium* : *in odio esse*, « tenir-en-haine ») aurait-elle partie liée avec le mal radical ?

2. CJ, § 83, p. 1237 (note) (Vrin, p. 243).

velle excitation. »¹ Ainsi le principe de plaisir, expression essentielle de la vie, s'engage-t-il paradoxalement au service de la mort.

Une autre approche était pourtant possible. Elle s'esquissera même à deux reprises, d'abord lorsque la *Critique du jugement* décrira le sentiment du sublime comme « un plaisir qui n'est possible que par la médiation d'un déplaisir », « plaisir négatif » résultant d'une opposition réelle, d'une alternance violente d'attraction et de répulsion « en un instant » (*augenblicklich*)². Et ensuite lorsque la *Religion* s'efforcera de penser, dans l'Instant de la conversion éthique, l'entrelacement de la souffrance engendrée par la « mort du vieil homme » (par l'abandon du mal) et de la joie de renaître comme sujet-à-la-Loi³. A travers le respect, « la liberté elle-même devient capable de jouissance » : il apparaît maintenant que cette « liberté » évoquée par la *Dialectique* ne se réduit pas à l'indépendance par rapport aux inclinations sensibles, qu'il faut y voir la marque du « libre-arbitre intelligible », faculté de décider entre le mal et la Loi, et ce nouveau choix du caractère intelligible, cette césure où se rejoue à nouveau l'existence, est à la fois douleur et joie, source d'une jouissance sublime. L'abandon du rigorisme s'éclaire ainsi d'un jour nouveau : la réhabilitation du principe du bonheur était appelée par la donation même de la Loi, portée par l'étrange jouissance qu'elle implique, surtout lorsqu'on s'en tient, comme dans la *Dialectique*, à une conception restrictive de cette jouissance, excluant toute souffrance et par conséquent « analogue au bonheur ».

Ce qui devient en revanche plus difficile à comprendre est le rigorisme lui-même. Comment rendre compte de cette rupture de 1785, où Kant renonce brusquement à sa conception de l'*apperceptio jucunda primitiva*, d'une jouissance de la Loi symbolisée par la béatitude divine, qu'il professait peu de temps auparavant ? La critique du principe de plaisir comme porteur d'angoisse et de mort nous semble trop marginale et tardive pour expliquer une telle rupture. Si l'on recherche ce qui justifie la position rigoriste, les arguments avancés apparaissent très insuffisants. Kant se contente d'incriminer le principe du bonheur en le

désignant comme un « idéal de l'imagination », subjectif et contingent, incapable de fonder l'objectivité pratique. Cela suffit certes à expliquer qu'il ne puisse « jamais donner une loi » mais n'explique pas qu'il s'oppose nécessairement à la Loi comme le principe d'une volonté *mauvaise*. Ce qui motive son rigorisme doit être cherché ailleurs, dans une exigence impérieuse qu'il ne parvient pas à expliciter entièrement mais qui s'impose à sa pensée comme un fait, sans doute parce qu'elle s'origine dans le *factum* lui-même, dans le mode de donation de la Loi. Que doit être le *factum* de la Loi pour s'opposer ainsi au principe du bonheur ? Selon la *Critique de la raison pratique*, la démarcation des deux principes est donnée dans une évidence immédiate, « perceptible même à l'homme le plus vulgaire ». Elle demande cependant d'être établie « par l'expérience », par une « expérimentation de la raison » seule capable de dissocier la Loi et son opposé¹. De cet étrange *Experiment*, la *Critique* ne donne que trois exemples, ceux du gibet, du dépôt et de la fausse promesse (ou du mauvais intendant), dont les deux derniers se réduisent d'ailleurs à une simple application du principe logique de non-contradiction. Seul l'exemple du gibet nous offre une authentique « expérience » de la Loi, une épreuve ontologique où la Loi éthique s'affronte au principe adverse et s'affirme comme Loi en triomphant de lui². Il met en scène un tenant du plaisir, si attaché à sa passion qu'il prétend ne jamais pouvoir lui résister. On lui présente un gibet érigé devant la maison de l'objet aimé, avec la promesse de l'y pendre une fois sa passion satisfaite et on lui demande s'il parviendra en ce cas à réfréner son désir : « On ne sera pas long à deviner ce qu'il répondrait. » Entre alors en scène le tyran « lui ordonnant, sous la menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme ». On demande à notre homme s'il serait prêt à sacrifier sa vie : cette fois « il concédera sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le doit et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la Loi morale, lui serait restée inconnue ».

L'objet de l'apologue semble clair : il s'agit, en réaffirmant la primauté de la Loi sur le principe du bonheur, de montrer que le pouvoir

1. *Anthropologie*, § 60-61, 3, p. 1048 et 1051 (Vrin, p. 94 et 96).

2. *CJ*, § 27, p. 1030 (Vrin, p. 98) et § 23, p. 1010 (Vrin, p. 85). Cette notion de *negative Lust* apparaissait déjà en 1763 dans l'*Essai sur les grandeurs négatives*, 1, p. 275.

3. *Religion*, p. 91-94 et note (Vrin p. 100-103).

1. Cf. le texte surprenant de *CRp*, p. 720-721 (Vrin, p. 106).

2. *CRp*, p. 643 (Vrin, p. 43-44).

« insondable » de la liberté nous est révélé par le *factum* de la Loi. Or, le conflit initial de la Loi et du bonheur se trouve déplacé par l'intervention d'une tierce instance dont l'apparition, symbolisée par le gibet, dévoile une opposition plus radicale et confère un tout autre sens au primat de la Loi : c'est face à la *mort*, à la « menace d'une mort immédiate », que les principes rivaux éprouvent leur valeur, leur aptitude à s'ériger en Loi. Premier en lice, le principe du bonheur se présente comme un impératif irrésistible, apte à s'élever au rang d'une loi universelle. Pourtant, au pied du gibet, il s'effondre aussitôt : mis en demeure de choisir entre le plaisir des sens et la vie, il ne fait aucun doute que le passionné renoncera à son désir – du moins aux yeux de Kant, qui n' imagine même pas que l'on puisse placer sa passion plus haut que sa vie... Mais l'important est pour lui de montrer que le principe du bonheur, parce qu'il ne tient pas devant la mort, échoue à s'imposer au désir comme une loi. Il ne pouvait guère soutenir l'épreuve de mort, non seulement en raison de cette évidence triviale qu'il faut rester en vie pour pouvoir ressentir du plaisir, mais plus profondément parce que le plaisir est une expression essentielle de la vie : que le sentiment de plaisir est le sentiment vital lui-même¹, qu'il naît de « l'accord de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie »². Le principe du bonheur se soumet ainsi inévitablement à l'impératif plus puissant d'éviter la mort à tout prix comme à sa condition de possibilité. Une existence adonnée à la recherche du plaisir ne peut qu'abdiquer sa liberté devant la peur de mourir, et la mort se présente à elle, pour reprendre le mot de Hegel, comme le « Maître absolu ». Le défaut du principe du bonheur, sa défaillance et sa faute, serait de livrer l'existence à l'emprise de la mort.

Mais la Loi éthique peut être plus forte que la peur de mourir. L'impératif du devoir qui interdit de porter faux témoignage révèle un pouvoir nouveau, un autre horizon de l'existence, la possibilité « encore inconnue » de donner librement sa vie par respect pour la Loi, c'est-à-dire aussi par respect pour la personne d'autrui (de l'« honnête

1. *CJ*, § 1, p. 958 (Vrin, p. 49).

2. *CRp*, *Préface*, p. 616 (note) (Vrin p. 20). Les *Leçons de métaphysique* étaient encore plus explicites en définissant le « plaisir intellectuel » issu de la liberté : « La liberté est le plus haut degré de l'activité et de la vie (...). Ce qui est d'accord avec la liberté est d'accord avec la vie tout entière. Or ce qui est d'accord avec la vie tout entière cause du plaisir » (Pöhlitz, p. 173).

homme » injustement accusé) qui est symbole de cette Loi. L'alternative se déplace, rejetant le désir de bonheur, la peur de la mort, l'ensemble des principes pathologiques, dans le pôle opposé à la Loi : celui de la non-liberté, symbolisée ici par le tyran, de l'obéissance servile, du mensonge et du mal. Car le principe du bonheur, s'il n'est pas en soi mauvais, le devient lorsque la crainte de la mort le tourne contre la Loi. Aussi le désir de bonheur, incapable de tenir face à la mort, ne saurait-il élever sa maxime à l'universalité d'une loi, à cette universalité transcendante qui ne se réduit plus à la *validité* d'une fonction logique, qui qualifie, disions-nous, la *vaillance* dans l'épreuve, la prévalence d'un principe qui l'emporte sur tout autre principe, plus puissant que la mort elle-même. L'universalité souveraine à laquelle la Loi éthique accède ici signifie que la mort n'est pas le Maître absolu¹. Les leçons de l'apologue ne vont donc pas dans le sens du rigorisme, du moins sous la forme que lui donnaient les *Fondements* : loin d'apparaître comme une « force de résistance » mauvaise, comme l'Adversaire de la Loi, le principe du bonheur s'est révélé inconsistant. Dans la plus haute épreuve, ce n'est pas à l'attrait du plaisir que la Loi s'est trouvée confrontée mais à la mort, à la peur de mourir qui représente bien, ainsi que le voulait Hobbes, la plus puissante passion, le premier principe matériel de la faculté de désirer. En privilégiant le conflit subalterne de la Loi et du bonheur, Kant aurait mésinterprété sa propre expérience de pensée. Cependant, ce texte nous enseigne aussi que, mis à l'épreuve, le principe du bonheur se laisse retourner contre la Loi, toujours prêt à céder sur son désir, entièrement désarmé devant la menace de mort et le mal, comme s'il n'était qu'un auxiliaire docile du Maître absolu. L'argument du gibet plaiderait alors pour un rigorisme plus conséquent, plus « rigoureux » encore que celui des *Fondements*, rejetant toute concession à la métaphysique du plaisir, toute attache de la Loi à la matière du bonheur... Quant à savoir si la soumission du principe de plaisir à la mort est inévitable ou simplement contingente ; si, une fois identifié le véritable Adversaire, il serait possible de soustraire le principe de plaisir à son hégémonie pour l'assigner au service de la Loi et de sa fin ultime ; si enfin la prise en compte de la jouissance, et non plus seulement du

1. Ce en quoi Lacan s'accorde finalement avec Kant. Cf. *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Écrits*, Seuil, 1966, p. 810.

plaisir, modifie ou non les enjeux – l'approche de ces questions dépasse les limites de ce travail.

L'apologue n'en permet pas moins de répondre à une objection majeure adressée à Kant. Ce qui, selon Hegel, retient sa philosophie pratique dans le formalisme de la moralité abstraite, la condamne aux déplacements équivoques, à l'hétéronomie, à l'immoralité, est sa crainte de la mort : son refus d'affronter l'épreuve du négatif où la conscience de soi accède par la lutte à mort à la reconnaissance, où l'esprit conquiert dans le déchirement absolu sa liberté de Sujet. Et c'est, dans une thématique différente, le même motif que l'on retrouverait chez Heidegger, le même grief adressé à Kant, d'avoir méconnu la signification fondamentale de la liberté comme liberté-pour-la-mort assignant l'existence finie à son authenticité dans la décision-résolue¹. Accusations trop hâtives : à suivre l'argument du gibet, l'épreuve de mort est requise pour que soit reconnue la liberté, et l'éthique kantienne, loin de s'en détourner, la suppose au contraire comme une « expérimentation de la raison » où se révèle le don de la Loi. Sans que cette liberté plus forte que la peur de mourir ne s'identifie néanmoins à une liberté-pour-la-mort érigeant le pouvoir-mourir en possibilité absolue, la plus propre et la plus authentique de l'existence. Au-delà de la liberté qui ne vise que la mort, qui s'y soumet comme au Maître absolu ou à l'Arche de l'être, est la liberté de mourir *pour la Loi* ; et celle-ci, dans l'apologue, commande inséparablement de mourir pour la *vérité* et pour l'*autre*, cet « honnête homme » persécuté que perdrait le faux-témoignage². Possibilité ultime dévoilée par la Loi du devoir (« tu dois, donc tu peux ») et qui implique toujours une décision libre, atteste même d'une conversion éthique dans le cas de notre libertin renonçant au primat du plaisir pour devenir sujet-à-la-Loi. Ce qui laisse entrevoir une scansion de la temporalité pratique très différente

1. Cf. les analyses que nous en avons présentées dans *Kanten*, Kimé, 1996.

2. Faut-il reconnaître, en ce mourir-pour-l'autre, l'ouverture éthique d'un au-delà de l'être ? « La relation à autrui dans le sacrifice où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort n'indique-t-elle pas précisément un au-delà de l'ontologie – ou un avant l'ontologie – tout en déterminant – ou révélant – une responsabilité pour l'autre et par elle un "moi" humain qui n'est ni l'identité substantielle d'un sujet ni l'*Eigentlichkeit* dans la "mienneté" de l'être ? » (E. Lévinas, « Mourir pour... », in *Heidegger, questions ouvertes*, Osiris, 1988, p. 263-264). On nous pardonnera de laisser ici cette interrogation sans réponse.

de la « satisfaction invariable » promise par la *Critique*... Mais peut-être sollicitons-nous excessivement ce qui n'est malgré tout qu'un « exemple » marginal : la révélation de la liberté-pour-la-Loi dans l'épreuve de mort qu'il décrit demeure une affirmation isolée, un *hapax* dans l'œuvre. Si les écrits ultérieurs confirment l'inconsistance du principe du bonheur, entérinent ainsi l'abandon du rigorisme des *Fondements*, ce n'est pas la *mort* mais le *mal* qu'ils vont désigner comme l'Opposé de la Loi, découvrant une autre dimension de la temporalité pratique.

Addendum : de Freud à Kant ?

Que le principe du bonheur, la tendance à rechercher le maximum de plaisir, se présente comme un principe fondamental de la faculté de désirer, une manifestation originaire de la vie ; que ce principe se montre pourtant inconsistant, incapable de faire Loi face à la mort, asservi à elle comme au Maître absolu ; que l'idéal d'une satisfaction absolue, d'un comble de plaisir se révèle contradictoire et nuisible à la vie, s'inverse dans l'ennui en angoisse mortelle, c'est là ce que nous a appris notre lecture de Kant. Et l'on comprend mieux désormais ce qui sous-tend la révolution copernicienne de la deuxième *Critique* : le projet de reconstruire l'éthique au-delà du principe de plaisir. Le titre de l'un de ses textes les plus connus le montre assez : c'est dans une même direction, à rebours de toute la tradition, que Freud allait s'engager. Peut-être est-il opportun de confronter brièvement sa problématique à celle de Kant. Certes, « la théorie psychanalytique admet sans réserves que l'évolution des processus psychiques est régie par le principe de plaisir », que les expériences psychiques de déplaisir ou les instances comme le principe de réalité qui semblent s'opposer à lui « ne contredisent en rien sa domination »¹. Cette prédominance rencontre toutefois sa limite, son « au-delà » : une autre instance plus puissante, l'obscur, le silencieux travail de la mort. Loin de se poser en Maître absolu ou en Loi, « le principe de plaisir (est) au service des pulsions de mort »². Thèse assez proche, apparemment, de ce que nous avons mis

en lumière chez Kant, bien que Freud y arrive par des voies différentes. Au lieu d'exprimer une intensification des forces vitales, le plaisir manifesterait au contraire une tendance à l'« abaissement », à la suppression des excitations, à l'« égalisation des tensions » et des « différences vitales », « c'est-à-dire à la mort ». Plus primitive et plus forte que le principe de plaisir est en effet la tendance à reproduire un état antérieur, à « rétablir un état perturbé par l'apparition de la vie », à savoir la mort. Orienté vers le passé, assujéti à lui, le principe de plaisir se soumet à la toute-puissance de la compulsion de répétition¹.

Ce que Freud découvre, « au-delà du principe de plaisir », ce n'est donc pas, comme on pourrait le croire, la répétition ou la mort. Car le principe de plaisir ne diffère pas essentiellement de la pulsion de mort à laquelle il est soumis : si celle-ci paraît se déployer « au-delà » de lui, c'est qu'elle en est la *condition* et la *fin*. Le véritable au-delà du principe de plaisir – son opposé-réel, son Autre radical – ne saurait être que la pulsion de vie, l'Éros, comme la nomme Freud, c'est-à-dire le désir, dont les exigences introduisent de « nouvelles différences vitales », prolongent le délai, le détournent, interrompant un instant ce « glissement dans la mort » qui définit toute vie. Il semblerait que le chemin de Kant et celui de Freud divergent ici irrémédiablement, puisque leur visée commune d'un au-delà du principe de plaisir s'oriente chez l'un vers la Loi et chez l'autre vers le désir. Pour Freud, il ne fait aucun doute que la « conscience morale » s'enracine dans le *surmoi*, dans l'« impératif catégorique du surmoi » dont la fonction est justement de refouler le désir. De là le paradoxe de la moralité, le cruel *double-bind* où elle piège le sujet : comme le sentiment de culpabilité dont elle se nourrit n'est que de l'agressivité inconsciente retournée contre le Moi, plus un homme devient « moral » et réfrène son agressivité, plus il sent s'accroître sa culpabilité, se durcir les injonctions tyranniques de son « devoir »². Cruauté de la morale, folie de la Loi. Le surmoi n'étant qu'un « réservoir » de la pulsion de mort, son agent dans sa « lutte contre Éros », c'est finalement la mort qui se pose en loi ultime de toute loi. Aussi une « loi morale » ne saurait-elle en aucun cas passer au-delà du prin-

1. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), *Essais de psychanalyse*, Payot, 1972, p. 7-12.

2. *Ibid.*, p. 80.

1. *Ibid.*, p. 51-52. Sur les pulsions de vie comme « répétition », cf. p. 70-74. Sur tout ceci, il faut se référer à l'analyse de Derrida, *La carte postale*, Aubier-Flammarion, 1980, p. 277-437.

2. *Malaise dans la civilisation* (1929), PUF, 1973, p. 79-87.

cipe de plaisir, son vieux complice, son acolyte, dévoué comme elle au service de la mort.

On dirait même qu'elle se soumet comme son agent auxiliaire à l'autorité subalterne du principe de plaisir. Freud note en effet que le renoncement à la satisfaction du désir imposé par le surmoi s'accompagne, « à côté d'un déplaisir inévitable », d'un « gain de plaisir », entraînant même une « exaltation » du moi¹. Et il ne s'agit pas seulement du plaisir propre du surmoi – où la « loi morale » jouit sadiquement d'interdire la jouissance – mais aussi d'une satisfaction narcissique du moi, d'un étrange *plaisir du déplaisir* – où le moi prend plaisir à s'interdire tout plaisir – ce qui nous reconduirait en fin de compte à l'énigme du masochisme primaire. Derrière le masque austère de la « loi », une ruse du principe de plaisir... Serait-ce la source de la dualité affective du respect, où se conjuguent selon Kant plaisir et déplaisir, « humiliation » et « élévation » du moi ? Mais le respect pour la Loi se réduit-il, comme Freud semble le croire, à cette ambivalence pathologique ? Réduction qui suppose un coup de force métonymique, l'assimilation arbitraire de toute loi, de la Loi *comme telle* à la « loi » du surmoi, c'est-à-dire à une loi d'hétéronomie – legs de mort, le surmoi est le représentant inconscient d'une autorité extérieure, celle du père pré-œdipien ou, plus exactement, du surmoi du père ; à une loi impure, qui se fonde sur la peur (de la castration) et la demande d'amour ; à une loi « folle » enfin, qui punit sadiquement la vertu et ignore ou absout le crime. Ce que Freud prend pour la Loi n'en serait que la grimace, sa donation pathologique, défigurée : la pseudo-loi du moralisme despotique qui suppose toujours, disait Kant, une « haine cachée de la Loi ». Avec cette double réduction – de la Loi au surmoi, de l'éthique à une « morale » névrotique ou perverse –, entre la psychanalyse et la visée kantienne de l'éthique, tous les ponts semblent coupés.

C'est dire l'enjeu du travail de Lacan, lorsqu'il entreprend d'énoncer *l'éthique de la psychanalyse*, éthique irréductible à tout moralisme, et qui ne serait pas le supplément d'âme de la pratique analytique, mais sa condition de vérité. Ce qui l'amène à dégager la Loi de sa

1. *Moïse et le monothéisme* (1938), Gallimard, 1948, p. 174-176. C'est dans les mêmes termes, on s'en souvient, que Kant décrivait la dualité affective du respect.

réduction abusive au surmoi, à cette « figure obscène et féroce » du surmoi, dont « l'impératif paradoxal et morbide » n'a « rien à faire avec la Loi »¹. Il devient alors possible d'exposer une « éthique radicale du désir » qui puisse se mesurer aux principes kantien. A une époque et dans un milieu où il était de bon ton de traiter Kant en chien crevé, il est remarquable que Lacan lui ait rendu l'hommage de le saluer comme le « point tournant » d'une « subversion » préparant la découverte freudienne². Ce tournant n'est autre que le « paradoxe de la méthode » de la deuxième *Critique*, qui affranchit l'éthique de l'idéal du bien-être, c'est-à-dire du principe de plaisir, et nous permet de comprendre « qu'on soit bien dans le mal », qu'il y ait une jouissance à transgresser la Loi, ce en quoi Sade révélerait la vérité de la *Critique*. Tel serait le sens du formalisme kantien : dérochement de l'objet du désir, « réjection radicale du pathologique, de tout égard pris à un bien (...), par où Kant libère le champ de la loi morale » et la révèle comme « trame signifiante pure », entée au signifiant vide d'une béance ou d'un manque. La *Critique* se présente ainsi comme un point de passage obligé de l'éthique, pour l'avoir instituée en éthique de la Loi, d'une Loi à laquelle tout sujet se trouve soumis alors même qu'il lui désobéit. Lacan s'accorde ainsi avec Kant pour marquer les limites de ces postures de défi pervers, de cette rébellion contre la Loi qu'illustre pour lui le nom de Sade. Limites qui sont celles du principe de plaisir : en sa « volonté de jouissance », le libertin « part battu, promis à l'impuissance », « puisqu'il part soumis au plaisir », à son inévitable détumescence³. La *visée* d'un maximum de plaisir entre ainsi en conflit avec la *condition* de plaisir, avec sa tendance à l'homéostasie, à la réduction des excitations vitales. De même que la quête d'une jouissance toujours neuve sombre selon Kant dans l'angoisse de l'ennui, de même le projet sadien d'une jouissance illimitée s'effondre, ou ne se soutient que comme fantasme qui lui fait reculer indéfiniment son point d'effondrement. Au sujet qui désire, la jouissance est donc doublement interdite : en tant qu'elle est *mauvaise* – et, Lacan le souligne, « la jouissance est un mal (...) parce qu'elle

1. Lacan, *Séminaire*, t. VII, *L'éthique de la psychanalyse* (1959), Seuil, 1986, p. 14-16, 228, 358.

2. *Kant avec Sade* (1963), dans *Écrits*, Seuil, 1966, p. 765. On notera que le séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse* se réfère très souvent à Kant, cf. les p. 68, 89, 93, 363...

3. *Kant avec Sade*, p. 773-775.

comporte le mal du prochain »¹ — et en tant qu'elle est *impossible*. Aujourd'hui où « l'affranchissement naturaliste du désir a historiquement échoué »², s'atteste l'impossibilité d'atteindre par un écart absolu à une levée totale des interdits, à une jouissance hors-la-Loi. On en conclura « qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance »³, que la volonté de jouissance tourne court, sauf à prendre appui sur une Loi qu'elle puisse jouir de transgresser. Il en va déjà ainsi de Sade : « L'apologie du crime ne le pousse qu'à l'aveu détourné de la Loi. »⁴ Nous voilà ramenés à la thèse kantienne d'une sujétion originaire du sujet à la Loi. C'est alors la Critique qui se ferait juge du fantasme sadien, comme de l'imposture contemporaine d'une « libération » du désir.

Du moins si Kant pouvait en prendre la mesure, s'il n'avait succombé à une même méconnaissance : s'il n'avait manqué, lui aussi, le nœud du désir et de la Loi, et laissé échapper le registre de la jouissance. Double méprise, dont l'une fait de lui l'envers complice de Sade, alors que la seconde le ferait même retomber très en deçà du savoir libertin. Délivrant la Loi de son ordination au Bien, le défaut de Kant aura été de laisser vide le champ ainsi libéré, sans « reconnaître que c'est la place occupée par le désir ». Il aurait méconnu que « la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose »⁵, en ce sens que la Loi est loi *du* désir, n'interdit rien au sujet de ce qu'il désire en vérité, ne lui prescrit que de ne pas céder sur ce désir, car le désir même *est* la Loi. Aveuglement que Kant partage avec Sade, quoique sous une forme inversée. Selon l'antinomie qu'expose le *Kant avec Sade*, le Vieux de Königsberg aurait eu le tort d'*opposer la Loi au désir*, tandis que le Divin Marquis, symétriquement, *oppose son désir (de jouissance) à la Loi*, victimes tous les deux d'un même contresens, du même ravalement de la Loi à la pseudo-loi du surmoi. Tous deux s'arrêtent donc là, « au point où le désir se noue à la Loi » et que dévoile, synthèse souveraine, l'enseignement de la psychanalyse.

1. *Séminaire*, VII, p. 217.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 208.

4. *Kant avec Sade*, p. 790.

5. *Ibid.*, p. 782.

A en rester là, l'argument de Lacan semble plutôt faible. Nous savons que Kant conçoit au contraire la Loi éthique comme Loi du désir, « principe déterminant de la faculté de désirer », même si la conception freudienne du désir est fort différente de la sienne. Mais l'essentiel n'est pas là : pour Lacan, la méprise capitale de Kant ne porte pas sur le désir, mais sur la *jouissance*. C'est au point de sa plus grande avancée qu'il surprend la *Critique* — au pied de son gibet. En cette épreuve ultime, alors que le principe du bonheur abdiquait aussitôt, la liberté ordonnée à la Loi se montrait capable de tenir devant la menace de mort, révélant ainsi que la mort n'est pas le Maître absolu. Toute l'argumentation de Kant reposait sur cette évidence bauale : que, sommé d'opter entre sa passion et sa vie, le tenant du plaisir y renoncera forcément. Kant n'envisage même pas que son passionné puisse choisir le gibet, soit qu'il placerait son amour plus haut que sa vie, soit encore, suggère Lacan, « pour le plaisir de couper la dame en morceaux »¹. Ces deux motifs, survalorisation de l'objet et passage à l'acte pervers, dévoilent une volonté de jouissance plus puissante que la peur de mourir. S'il est vrai que la jouissance implique l'acceptation de la mort — de la mort du sujet dans les prouesses de l'amour courtois, ou du meurtre de l'autre — il suffit que « nous fassions passer la nuit avec la dame de la rubrique du plaisir à celle de la jouissance (...) pour que l'exemple soit anéanti. Autrement dit, il suffit que la jouissance soit un mal, pour que la chose change complètement de face et que le sens de la loi morale soit dans l'occasion complètement changé (...). Voilà ce qu'en cette occasion Kant ignore tout simplement »². Telle serait la limite de l'éthique de Kant, son point d'aveuglement. Ignorant en matière de jouissance, il s'est laissé enfermer dans l'alternative trop simple du plaisir et de la Loi, sans doute parce que, au moment de dénouer le lien séculaire du bonheur et du Bien, il s'était laissé retenir à « l'axe ancien de l'éthique qui n'est rien d'autre que l'égoïsme du bonheur »³ : qu'il n'a jamais cessé d'identifier l'idéal du bonheur à la visée d'un maximum de plaisir et de ramener le plaisir lui-même à l'accord avec les conditions de la vie. Le mépris de Kant pour le pathologique,

1. *Séminaire*, VII, p. 130-131.

2. *Ibid.*, p. 222-223.

3. *Kant avec Sade*, p. 784-786.

sa certitude hobbesienne que la peur de mourir soit la plus puissante passion l'ont empêché de penser la noire exaltation où la vie elle-même s'éprend de la mort. Des deux trajets possibles du plaisir vers la mort qu'il repère dans l'*Anthropologie* (par décroissance ou par intensification extrême des forces vitales), il n'a voulu considérer que le premier, l'exténuation du plaisir dans l'inertie de l'ennui, sans jamais prendre en compte cet élan insensé qui l'emporte vers la mort par excès de joie¹. Il aura manqué l'énigme de la jouissance, son outrance, où elle passe, tout autant que la Loi, au-delà du principe de plaisir.

C'est pourquoi *La philosophie dans le boudoir* supplée à la *Critique* et en « donne la vérité ». Lorsque la passion criminelle du libertin s'affole au point qu'il désire jouir de sa propre mort – « l'échafaud, déclare un héros de Sade, serait pour moi le trône des voluptés » – se découvre un horizon de la liberté, d'une liberté pour le mal, qui à Kant sera restée inconnue. Forçant par la douleur et l'outrage les limites de la Loi, l'expérience tragique du Rebelle sadien serait à même de dévoiler son envers, l'abîme d'une liberté hors-la-Loi et la jouissance mortifère qui l'anime. L'objection lacanienne, l'une des plus fortes jamais adressées à Kant, oblige ainsi à reconsidérer le statut de la Loi. Face au gibet, la liberté-pour-la-Loi s'était révélée plus forte que le principe du bonheur, plus puissante même que la mort, d'une surpuissance souveraine qui donne sa signification transcendante à la forme logique de l'universalité et fonde la prévalence inconditionnée de la Loi. Tout cela vacille lorsque ce n'est plus seulement au désir de bonheur que la Loi se trouve confrontée mais à la jouissance. Si l'épreuve de mort est ce qui confère la puissance de faire loi, celle-ci échoit tout aussi bien à la volonté de jouissance et la rend capable par là même d'élever sa maxime à l'universalité². On sait que Lacan désigne comme la *Chose* ce foyer opaque de jouissance, ce trou noir du réel où le comble du plaisir se fonde à la plus atroce souffrance. Or, la Chose se présente « comme ce qui déjà fait la loi », mais « une loi de caprice, d'arbitraire », « où le sujet

1. « Car la progression continue de la force vitale, qui ne peut cependant pas dépasser un certain degré, pourrait-elle avoir d'autre suite qu'une mort rapide sous l'effet de la joie ? Aussi, aucun plaisir ne peut succéder immédiatement à un autre ; mais il faut qu'entre eux la douleur s'insère » (*Anthropologie*, § 60, 3, p. 1048 (Vrin, p. 94)).

2. Cf. *Séminaire*, VII, p. 95 et 364.

n'est garanti par rien »¹. Paradoxale homonymie, voisinage équivoque de cette « loi » du réel et de la Loi du symbolique qui a vocation de « préserver la distance de la Chose ». Paradoxe d'un chiasme, d'un nouage de la Loi à la Chose, que Lacan dramatise en reprenant l'*Épître aux Romains* : « Est-ce que La Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi (...) car, sans la Loi, la Chose est morte. »²

La doctrine paulinienne, qui voit dans la Loi la condition du péché qu'elle éveille et embrase, d'un péché qui me « séduit » grâce à la Loi, s'avère autrement plus lucide que celle de Kant. Lui qui avait su trancher dans la vieille homonymie du Bien n'aurait pas saisi l'*homonymie de la Loi*, sa division originaire, la partition qui la noue au symbolique comme au réel. Kant n'a pas su reconnaître l'implication de la Loi dans la jouissance perverse, posture de défi où la Loi est appelée à « servir d'appui à cette jouissance, à faire en sorte que le péché devienne ce que saint Paul appelle démesurément pécheur »³. C'est précisément parce que la jouissance exige une transgression qu'il lui faut la Loi. Ici, l'argument du *Kant avec Sade* se renverse : la même problématique qui permettait de conclure à la sujétion de la volonté rebelle à la Loi amène maintenant Lacan à déclarer qu'« il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal ». Nul éloge de la transgression en cela – la jouissance y reste désignée comme un mal, en tant qu'elle implique « le mal du prochain » – mais l'insistance d'une question : celle d'une possible défiguration de la Loi, de sa donation pathologique. Car cette « loi » prise en otage par la jouissance n'est pas la Loi mais plutôt sa représentation imaginaire, la règle arbitraire d'un *Urvater* despotique, que le pervers s'acharne à *provoquer*, à tous les sens du mot : à braver, mais pour la ré-invoquer, la faire consister à nouveau. C'est la pseudo-loi impure et folle du surmoi qu'il défie tout en se réglant sur elle. Démarcation décisive du surmoi et de la Loi, laissée dans l'ombre par Freud, et qui est la condition d'une éthique de la psychanalyse. Peut-être est-ce justement cette ligne de partage qui s'estompe quand vacille la vérité de la Loi et qu'elle se laisse dévoyer « dans le mal et par le mal », dès lors que

1. *Ibid.*, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 100-101.

3. *Ibid.*, p. 223.

l'impératif de la jouissance prétend ériger sa maxime en loi universelle¹. C'est que le surmoi est déjà la Loi, ou plutôt l'un de ses modes de donation, sa face « obscène et féroce », à laquelle, cependant, elle ne se réduit pas, bien qu'elle risque toujours de se confondre avec lui, dans la transgression perverse ou le phantasme du névrosé. En effet, le surmoi « a un rapport avec la Loi, mais en même temps c'est une "loi" insensée », une « méconnaissance de la Loi » ; ou encore, note abruptement Lacan, il est « à la fois la Loi et sa destruction »². A travers ces formulations paradoxales en *double-bind*, nous retrouvons la même difficulté que nous avons déjà pointée chez Kant, la même ambiguïté ou *duplicité* inhérente au don de la Loi, d'une Loi qui se présente parfois comme une pseudo-loi pathologiquement défigurée. Que la psychanalyse nous permette de nommer, du nom de surmoi, ce simulacre de Loi ne suffit sans doute pas à éclaircir le mystère de cette double donation³.

Ainsi, au trajet initial qui le reconduit *de Freud à Kant* — du « lapsus » freudien réduisant la Loi au surmoi à la découverte kantienne de la sujétion du désir à la Loi — se superpose chez Lacan un parcours inverse, *de Kant à Freud*, du « lapsus » kantien omettant le registre de la jouissance à sa prise en compte par l'expérience de la psychanalyse. A en croire Lacan, la bévue de Kant serait au fond celle de toute la philosophie morale avant et après lui : d'avoir manqué la jouissance, d'être restée soumise à l'idéal classique du bonheur. Or, il n'en est rien. A une lecture plus attentive (celle, par exemple, de Hegel), il apparaît que Kant, loin de la méconnaître, réinstalle la jouissance au cœur de l'éthique, dans le sentiment de respect pour la Loi ; et qu'un tel sentiment, où se conjuguent *Lust* et *Unlust*, où se noue le chiasme de la jouissance et de l'horreur, est fort voisin de ce que repère Lacan dans l'approche de la Chose⁴. S'il a tort de croire que l'éthique kantienne aurait laissé échapper le nœud du *désir* et de la Loi, il est tout aussi faux

qu'elle ignore le nouage de la Loi à la *jouissance*, c'est-à-dire aussi à l'abjection et au mal : en attestent non seulement les références de Kant à la *Schadenfreude*, « joie sadique à voir souffrir autrui », mais plus profondément l'analyse du sublime, avec l'« alternance d'attraction et de répulsion » envers l'objet qu'il implique, et surtout la pensée du mal radical, de ce tort originaire où c'est la donation même de la Loi, le choix du caractère intelligible, qui semble s'inverser, s'infléchir dans le mal. On le voit, les questions que soulève la psychanalyse, celles du rapport de la Loi à la Chose, à la jouissance et au mal, de sa distinction et de sa proximité presque indiscernable avec la pseudo-loi du surmoi — ces questions étaient déjà appelées par les ressources et les apories de l'éthique kantienne. Entre Kant et Freud, Kant et Lacan, l'exigence d'un dialogue de pensée reste ouverte.

1. Cf. *Séminaire*, XX, *Encore* (1973), Seuil, 1975, p. 10 : « Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance. »

2. *Séminaire*, I, *Les écrits techniques de Freud* (1953), Seuil, 1975, p. 119 ; cf. aussi p. 122.

3. Tout ceci serait à reprendre désormais à partir du très beau livre d'A. Didier-Weill, *Les trois temps de la Loi*, Seuil, 1995, qui tente de déterminer plus précisément le concept de surmoi en ses multiples faces ou phases, et de présenter une série de critères permettant de différencier le commandement surmoïque du commandement « métaphorique » de la Loi.

4. Lacan lui-même le reconnaît d'ailleurs : cf. *Séminaire*, VII, p. 97.

Un mal trop humain

(du mal radical I)

Il y a le mal. Irréusable, injustifiable, le fait du mal s'impose à nous. Il se raconte depuis toujours dans les récits de l'histoire, dans le dire du poème et du mythe religieux. « Que le monde se trouve dans le mal, écrit Kant au début de l'*Essai sur le mal radical*, c'est là une plainte aussi vieille que l'histoire et même que la poésie plus vieille encore, aussi vieille que le plus vieux de tous les poèmes, la religion des prêtres »¹ – et il est peut-être le seul penseur de notre modernité à avoir entendu cette plainte immémoriale et à avoir tenté de lui rendre justice. Si une Loi éthique se trouve requise, c'est précisément pour tracer une démarcation objective entre le bien et le mal, qui permettrait de résister à son emprise. Qu'il n'y ait ni bien ni mal – ou, ce qui revient au même, que seul le mal soit « bien » – telle est au contraire la thèse du nihilisme éthique, celle d'une modernité exténuée, incapable de tenir compte de sa propre expérience du mal et ainsi de rendre justice à la plainte. Mais sans doute notre nihilisme n'est-il que l'aboutissement d'une longue tradition de méconnaissance et d'oubli. Évoquant l'indicible horreur des camps d'extermination qui « marque l'apparition d'un mal radical inconnu de nous auparavant », Arendt souligne que : « C'est un trait inhérent à toute notre tradition philosophique que nous ne pouvons pas concevoir un "mal radical" : cela est vrai aussi bien pour la théologie chrétienne qui attribuait au diable lui-même une origine céleste,

que pour Kant, le seul philosophe qui, dans l'expression qu'il forgea à cet effet, dut avoir au moins soupçonné l'existence d'un tel mal, quand bien même il s'empressa de le rationaliser par le concept d'une "volonté perverse" explicable à partir des mobiles intelligibles. Ainsi, nous n'avons, en fait, rien à quoi nous référer pour comprendre un phénomène dont la réalité accablante ne laisse pas de nous interpeller et qui brise toutes les normes connues de nous. »¹ Les noms d'Augustin et de Kant signaleraient une percée où la pensée du mal aura tenté d'échapper à son occultation, sans y parvenir vraiment. La tâche d'une éthique radicale serait alors de reprendre, de poursuivre leur tentative, d'essayer de briser la triple chaîne – métaphysique, logique, morale – qui barre l'accès de la question.

En évoquant au début de l'*Essai sur le mal radical* cette plainte « que le monde soit mauvais », grief « aussi ancien que la religion des prêtres », Kant paraît accorder au récit religieux une valeur de vérité, celle d'un témoignage, le plus antique de tous, où s'atteste le fait du mal. Il n'en demeure pas moins un « poème », simple fiction symbolique, et toujours menacé de verser dans une conception « terroriste » de l'histoire, à révoquer au même titre que son antithèse optimiste. Dès ses premières phrases, se marque l'ambiguïté de la démarche de la *Religion*, celle d'une œuvre qui se propose de circonscrire le religieux « dans les limites de la simple raison », conformément au projet des Lumières, mais pour inclure dans cette pure religion rationnelle les enseignements d'une religion révélée. Ce qui la rend doublement scandaleuse, aussi inacceptable au croyant qu'à l'*Aufklärer*. Avec cette notion d'un « mal radical », c'est apparemment le vieux dogme du péché originel que l'on réintroduit dans la religion de la raison : de là l'indignation des tenants des Lumières – de Schiller, de Herder ou de Goethe – devant cet étrange reniement, cette reclusion du vieux Kant dans les préjugés de la superstition². Pourtant, le mal radical ne peut être assimilé au péché, au dogme théologique d'un péché « héréditaire », que Kant rejette expressément comme « la plus inadéquante de toutes les manières de se représenter (...) l'origine du mal moral en

1. *La religion dans les limites de la simple raison*, 3, p. 29 (Vrin, 1972, p. 37). Rappelons que Kant a inséré l'*Essai sur le mal radical* de 1792 dans ce livre, paru l'année suivante, en le considérant comme sa première partie.

1. H. Arendt, *Le système totalitaire* (1951), Seuil, 1972, p. 201.

2. Sur ces réactions des contemporains, cf. les textes cités par J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, 1968, p. 75-76.

l'homme »¹ et cela n'aura pas échappé aux défenseurs du trône et de l'autel, qui s'empressèrent eux aussi de condamner l'ouvrage². S'il n'est pas un péché héréditaire, le mal radical kantien pourrait-il au moins s'accorder avec la thèse paradoxale — celle du premier Augustin — d'un péché « originel » mais librement contracté à nouveau par chacun de nous ? En aucun cas : le mal radical n'est en rien péché, n'étant pas la marque de notre tort devant Dieu, et un authentique penseur chrétien comme Kierkegaard ne s'y trompera pas, pour qui ce concept reste encore éthique, incapable d'exprimer pleinement le paradoxe du péché. Prisonnier de la sphère éthique, il signale pourtant l'approche du paradoxe qui l'excède : avec l'affirmation du mal radical, s'amorce une « nouvelle éthique » qui présuppose la Révélation « et avec elle le péché originel, dont elle se sert ensuite pour expliquer le péché de l'individu »³.

Mais cette « seconde éthique » peut-elle, chez Kant, coïncider avec la seconde phase de la philosophie pratique, celle qui s'esquisse à partir de la *Dialectique de la raison pratique*, avec l'exigence d'« élargir » la Loi pour y intégrer la visée du Souverain Bien ? En cette *Erweiterung* de la Loi, ce n'est pas la question du mal que nous avons d'abord rencontrée mais celle du bonheur, de la béatitude, « condition subjective » du Souverain Bien dont le défaut ferait défaillir la Loi. C'est bien la visée de la fin ultime, la requête du Passage qui saurait inscrire dans le monde sensible cette fin, qui conduisent Kant à examiner les conditions de possibilité de ce Passage dans le « domaine de la nature » en général (*Critique du jugement*) et dans l'histoire humaine (écrits historico-politiques), puis les obstacles qui l'entravent, ses conditions d'impossibilité, et c'est alors qu'il rencontre la question du mal et rédige la *Religion*⁴. Celle-ci appartient donc à l'éthique de la Loi, à la seconde phase de cette éthique qu'elle « élargit » encore en lui ouvrant un nouvel horizon, en donnant une signification inédite, la

1. *Religion*, 3, p. 55 (Vrin, p. 61).

2. Kant évoque ce conflit avec la Censure prussienne dans la préface du *Conflit des facultés*, 3, p. 806-812.

3. Cf. les textes déjà cités du *Concept de l'angoisse*, p. 24-25, et du *Journal*, t. II, p. 92.

4. Entre la troisième *Critique* (1790) et l'*Essai sur le mal radical* (1792), l'essai de 1791 *Sur l'insuccès de toute théodicée* fait transition. Cf. en ce sens l'analyse de B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, p. 562-566.

forme d'une communauté éthique universelle, à l'idéal du Souverain Bien. C'est l'apparence d'unité et de cohérence de la première éthique (apparence trompeuse, on l'a vu), c'est la certitude illusoire de son achèvement dans la deuxième *Critique* qui amènent les commentateurs à se représenter la question du mal radical comme un complément extérieur et l'*Essai* qui l'aborde comme un écrit de circonstance sans grande importance. Pour Kant, en revanche, l'élaboration d'une « philosophie pure de la religion » était censée répondre à la troisième question de la pensée, au « *que puis-je espérer ?* »¹. Il y va de l'achèvement de la *Critique*, de la possibilité même de l'éthique : car le désespoir est la maladie mortelle, et l'existence du mal pourrait nous faire désespérer de notre destination et de la Loi elle-même. La difficulté demeure cependant, l'énigme de ce tournant de 1792 où la question ultime échappe soudain à la juridiction de la *Critique* pour en appeler aux antiques symboles de la Chute et de la Rédemption. Si le mouvement même de la pensée kantienne la poussait à se confronter à la question du mal, rien ne l'obligeait à l'envisager comme un mal radical, qui n'est plus la simple conséquence des inclinations sensibles et du désir de bonheur, mais l'expression d'une décision libre ; qui ne se réduit plus à une faute contingente, historique, mais procède d'un choix initial, intemporel ou pré-temporel ; qui ne se supprime pas de lui-même par le jeu de l'« insociable sociabilité », à la fois obstacle et condition de progrès, mais qui persiste et fait sans cesse retour, et ne saurait être dépassé « par nos seules forces humaines », sans l'assistance d'un Autre transcendant. Il est significatif que Kant, après avoir terminé le « système de la *Critique* », ne soit pas passé immédiatement à une « métaphysique des mœurs » au sens strict (doctrine de la vertu et du droit) mais à une philosophie de la religion, comme si l'apparition soudaine et imprévue de ce concept de mal radical, irréductible aux démarcations et aux catégories de la philosophie pratique, l'obligeait à se confronter à son Dehors : comme si la pensée qui tente de penser le mal devait se porter à sa Limite, contrainte de dépasser non seulement le savoir, mais aussi la pure

1. Dans une lettre à Staudlin, Kant précise que la *Religion* est destinée à répondre à cette question. Cf. lettre du 4 mai 1793, XI, p. 429, trad. franç. in *Lettres sur la morale et la religion*, Aubier-Montaigne, 1969, p. 189.

croissance pratique pour faire accueil aux symboles de la foi, s'ouvrir à cette autre sphère où il arrive à Kant de reconnaître le « noyau » de l'éthique, la « Loi de toutes les lois ».

Une autre sphère, plus ample, enveloppant la sphère de l'éthique : c'est dans la préface de la seconde édition de la *Religion* qu'il aura recours à cette métaphore topique pour décrire les rapports entre la philosophie pratique et la Révélation chrétienne¹. Encore faut-il remarquer que la sphère centrale ne se limite pas à la philosophie pratique proprement dite mais comprend aussi certaines des données de la Révélation en les intégrant « dans les limites de la simple raison », « après épuration de tout ce qui était empirique ». C'est dans cette zone intermédiaire, frontière mouvante entre la croyance rationnelle et les mystères de la foi, que se situe le concept de mal radical, impossible à déduire de la philosophie pratique, impossible à réduire au dogme du péché originel, ni faute morale ni péché au sens théologique. C'est que l'avancée de la raison se heurte à la résistance de la foi, de ses éléments rebelles qui constituent les « *parerga* de la religion dans les limites de la pure raison », questions-limites qui n'appartiennent déjà plus à l'aire de la raison, « mais y confinent »². On remarquera le statut ambivalent de ces *parerga*, disposés aux confins de l'œuvre comme autant d'avant-postes, de lignes de défense du système, qui se présentent aussi comme des bornes, signalant le danger que la « folie religieuse » fait peser sur la pure croyance de la raison, cette menace, ce paradoxe insensé que symbolise pour Kant le nom d'Abraham. Il s'agira donc de séparer les *paradoxes* de la foi, exclus sans recours, des simples *parerga* qui se laissent intégrer dans la sphère de la religion rationnelle où ils peuvent « s'accorder avec les principes moraux universels ». Ainsi la figure du Christ, « épurée » de la folie de l'Incarnation et de la Croix, y trouvera sa place comme idéal humain de perfection morale³. Ainsi le mal radical, allégé de toute référence au péché – au Mystère d'iniquité, à un tort plus originaire que l'humanité en l'homme – tendra à se réduire à une faute morale « qu'il doit être possible de dominer, puisqu'elle se

1. *Religion*, p. 25 (Vrin, p. 31).

2. *Religion*, p. 70 (note) (Vrin, p. 76) : « Dans la conscience de son impuissance à satisfaire son besoin moral, la raison s'étend jusqu'à des Idées transcendantes, qui pourraient combler ce vide, sans toutefois se les approprier comme une possession élargissant son champ. »

3. *Religion*, p. 75-79 (Vrin, p. 85-89).

rencontre en l'homme ». Ce qui semblait annoncer un tournant majeur se bornerait en fin de compte à conforter les certitudes rassurantes de l'anthropodicee, à compléter d'un ajout sans importance la morale du Sujet autonome... Ou bien l'*Essai sur le mal radical* serait-il plus profondément divisé, texte « parergonal » au même titre que ce concept de mal radical dont il fait son objet, équivoque et instable ainsi que tout *parergon* : œuvre de rupture et de crise, où la radicalité du mal et son retour inévitable défient l'assurance de la raison, réintroduisent le paradoxe au cœur de l'éthique, le risque de l'hétéronomie, la césure temporelle, la jouissance et l'angoisse – tout ce que l'éthique rejetait sur ses marges, à la périphérie de sa sphère et qu'il lui faut à présent reconnaître comme son « noyau » secret, en cette aventure où l'entraîne la découverte du mal radical.

Que l'homme puisse être dit mauvais, il faut y voir selon Kant un fait premier, inexplicable, irrécusable. L'*Essai* de 1792 présente ainsi le mal radical comme un « fait intelligible » qui serait au fondement de toute faute empirique, du *factum phaenomenon* de la faute. Facticité transcendante où nous avons appris à reconnaître la donne de la Loi. Impossible cependant de le considérer comme un mode de donation de la Loi, puisqu'il s'oppose à elle, ne se définit que par cette opposition. Il trouverait donc place dans le supra-sensible mais sans relever du *factum rationis*, tel un fait de la déraison pure, étranger à la raison en son propre domaine : ni empirique ni purement rationnel, irréductible aux oppositions canoniques du kantisme et insituable dans son système. Plus opaque encore que le *factum* du respect, plus difficile à appréhender, car il ne s'agit plus de penser l'inscription sensible d'une Loi supra-sensible mais une sorte de contre-Loi au plus près de la Loi.

Situation paradoxale, atopique, du mal, dont l'*Essai* n'arrivera pas vraiment à rendre compte. Nous verrons Kant hésiter entre deux démarches contradictoires, entre une déduction a priori du mal radical et une analyse « anthropologique » a posteriori. Deux voies divergentes se croisent dans le texte, qui ne cessent de se chevaucher, d'empiéter l'une sur l'autre, la première qui confère au mal une dimension transcendante, la deuxième qui le relègue dans un statut subalterne, à l'écart de la Loi. Comme si Kant devait répéter le motif initial de sa pensée, la découverte du mal comme grandeur négative et son recouvrement immédiat – mais sans que le geste de déni puisse cette fois-ci

trionpher totalement (comme en 1763) et rétablir l'ontodicée. Entre le travail de vérité de l'œuvre et les résistances du système, l'*Essai sur le mal radical* présente une formation de compromis où les deux logiques rivales s'affrontent pour ainsi dire à découvert. Si bien que leur conflit traverse tout le texte, retournant chaque concept contre lui-même, contraignant Kant à multiplier les coups de force et les démarcations arbitraires, à désavouer chaque thèse au moment même où il l'énonce. Nous le verrons affirmer tour à tour que toutes nos dispositions naturelles sont bonnes et que l'homme est néanmoins « mauvais par nature » ; soutenir la thèse d'une « origine rationnelle du mal » et nier farouchement qu'il puisse s'enraciner dans la raison ; définir le penchant au mal comme un fait « contingent » et cependant universel ; comme une tendance « innée » mais qui aura été librement contractée ; « indéracinable » mais qu'il nous faut pourtant dominer par nous-mêmes. Autant de notions instables et ambiguës, de paradoxes ou d'oxymores conceptuels – mais tel est le prix à payer pour qui tente de dire l'indicible.

L'*Essai* s'ouvre sur l'énoncé d'une antinomie, voisine de l'antinomie du jugement historique exposée dans le *Conflit des facultés*¹ : la question du mal y est en effet abordée dans son rapport à l'histoire, sous l'horizon du temps. Sa thèse, « terroriste » si l'on veut, est le poème ou la plainte séculaire qui clame que le monde est mauvais, que l'âge d'or a fui « comme un songe », que l'histoire se confond avec une « chute dans le mal ». « Récente et bien moins répandue se trouve être l'héroïque opinion contraire », celles des « pédagogues » et des moralistes, « de Sénèque à Rousseau » : pour eux, « la marche du monde irait en sens inverse, du mal vers le bien », ce qu'ils attribuent à une heureuse disposition de la nature humaine. Kant s'apprête-t-il enfin à congédier la « loi de Rousseau », celle de l'anthropodicée, pour donner raison au vieux poème des prêtres ? Ou bien envisage-t-il, comme il s'y essaiera dans le *Conflit des facultés*, de révoquer la thèse terroriste avec son antithèse eudémoniste ? Difficile de répondre pour l'instant : après avoir posé l'antinomie, l'*Essai* s'en détourne aussitôt, pour se centrer sur l'examen du rapport entre le bien et le mal. Une alternative sous-tend en effet l'antinomie : « *L'homme est (par nature) ou bon ou mauvais*

1. Cf. *Le conflit des facultés*, II^e section, 3, p. 887-906, et notamment p. 890-891.

moralement. » Ne faut-il pas remettre en cause cette disjonction exclusive ? L'expérience commune inclinerait plutôt vers une « solution moyenne », soit une synthèse « indifférentiste » par neutralisation des contraires (l'homme ne serait ni bon, ni mauvais), soit une synthèse « syncrétiste » par « coalition » (l'homme serait en partie bon et en partie mauvais). Admirable sagesse du sens commun ! En suivant sa propre pente, le voilà qui pénètre ingénument le secret de l'ontodicée, sa vérité nihiliste. Tel est, nous le savons, le terme de son trajet : l'indifférence du bien et du mal, la nuit du nihilisme où tout revient au même.

C'est à ce nivellement, cette éhision de la différence éthique que répond la « méthode de résolution rigoriste »¹, c'est-à-dire la mise en œuvre de la logique de l'opposition-réelle. Mise à l'écart pendant trente années, condamnée à une persistance quasi clandestine, la problématique n'a pas changé. On y verra aussi une preuve supplémentaire que le travail de sa pensée ne s'arrête pas après l'achèvement des trois *Critiques*, que le « système de la Critique » ne représente qu'une étape provisoire, relativement limitée, qui n'exclut pas la reprise ultérieure d'un motif plus ancien. L'affirmation d'un « mal positif » réellement opposé à la Loi, qui accompagnait l'apparition de la question de la Loi, aura donc contourné la première phase de l'éthique pour resurgir soudain en sa seconde phase et précipiter le passage à l'« autre éthique ». C'est la règle de l'opposition-réelle que le conflit n'admette pas de moyen-terme, que la neutralisation des opposés, l'état d'indifférence (= 0), soit en vérité l'effet d'une contre-tendance (-A) qui annule l'action de +A. « Si la Loi morale en nous n'était pas un motif de l'arbitre, le bien moral (accord de l'arbitre avec la Loi) serait = A, le non-bien (*Nichtgute*) = 0, simple conséquence de la carence d'un motif moral : $A \times 0$. Mais comme le motif en nous est = A, il s'ensuit que le manque d'accord de la volonté avec celui-ci (= 0) n'est possible que comme conséquence d'une détermination de l'arbitre opposé *realiter*, c'est-à-dire d'une répugnance de ce dernier = -A et ici la possibilité ne dépend que d'un arbitre mauvais. » Texte capital, où se découvrent les soubassements onto-logiques du « rigorisme » kantien. Le défaut de bien, le simple fait de *ne pas* obéir, y apparaît l'indice d'un

1. P. 33-34 (Vrin, p. 41-42).

mal positif. Nier l'existence de ce mal serait nier la réalité du « motif moral (+ A) », dénier toute réalité à la Loi – et ainsi le mal existe *parce qu'il y a la Loi*. Dans cette problématique, il faut admettre que le rapport à la Loi n'est « jamais indifférent »¹. Car la logique des grandeurs négatives proscrire tout autant la neutralisation de l'opposition que la juxtaposition « syncrétique » des opposés. Pas d'indifférence : la liberté s'est toujours déjà décidée pour le bien ou le mal, pour ou contre la Loi. Pas de syncrétisme : cette décision initiale l'engage totalement, dans l'unité indivise d'une « intention », et celle-ci « ne peut-être qu'unique et s'applique de manière générale à tout l'usage de la liberté »². Ce qui rend particulièrement problématique la thèse, pourtant défendue par Kant, d'une « cohabitation du bon et du mauvais principe ». Lorsque notre liberté opte pour le mal, son intention mauvaise s'empare d'elle totalement, « corrompt à la racine le fondement de toutes nos maximes », sans laisser aucune place à la Loi et au Bien.

Règle de causalité par liberté, cette intention définit notre *caractère intelligible*, le projet fondamental qui sous-tend chacun de nos actes et de nos choix empiriques. Dans une perspective « rigoriste », ce caractère ne saurait être que radicalement bon ou radicalement mauvais, sans moyen terme. Il devient alors possible « d'inférer a priori de plusieurs, voire d'une seule mauvaise action consciente, à une maxime mauvaise lui servant de fondement et de cette dernière à un premier fondement dans le sujet de toutes les maximes morales mauvaises »³. Le phénomène de la faute renvoie ainsi à une fautivité a priori qui le rend possible. Cet énigmatique *Grund des Bösen* est cela même que Kant appelle le mal radical. « Radical », ce qui veut dire d'abord enraciné dans la liberté. Il doit en être ainsi, si le mal est puissance positive qui s'oppose à la Loi de liberté. Une opposition réelle est impossible entre principes hétérogènes, par exemple entre la Loi de la raison pure et un mobile sensible ou un penchant empirique. Aussi un mal vraiment radical ne peut-il s'affronter à la Loi que sous l'horizon de la Loi, c'est-à-dire de la liberté : maxime contre maxime,

1. P. 35 (Vrin, p. 43).

2. P. 36.

3. P. 31.

caractère mauvais contre bon caractère. Le Fond ultime de ce fondement du mal, c'est qu'il surgit de la liberté. Mais en quel sens ? Si une volonté libre et une volonté soumise à la Loi sont une seule et même chose, comment la libre volonté (*Wille*) pourrait-elle se détourner de la Loi ? La transgression doit relever d'un autre mode de liberté : de ce pouvoir de choisir, de se décider pour ou contre la Loi que Kant nomme l'« arbitre » (*Willkür*). « De la volonté procèdent les lois ; de l'arbitre, les maximes »¹ : nos fautes proviennent du libre choix de maximes mauvaises par l'arbitre empirique (*libertas phaenomenon*) mais ces décisions mauvaises présupposent une archi-décision initiale, le choix originaire d'une maxime suprême mauvaise, librement adoptée par l'arbitre intelligible (*libertas noumenon*)². Radical se dit de cet « acte de liberté », le *choix du caractère intelligible*, qui décide de notre caractère empirique, de toutes nos actions dans le monde sensible. Selon une décision *unique* (elle engage « tout l'usage de la liberté »), *originaire* (c'est « un acte précédant tous les actes »), et *intemporelle*, ce qui devrait la rendre irrévocable. Nous retrouvons la théorie du caractère intelligible, ébauchée dans les deux premières *Critiques* et développée ici jusqu'en ses plus rudes conséquences. Elle implique qu'en sa racine le mal nous aura toujours précédé, comme une dette irrémissible, un Fond opaque qui échappe à notre prise, et qu'il est néanmoins *de notre faute* et doit nous être imputé : quel que soit le poids des circonstances, l'enchaînement de la nécessité, si nous transgressons l'impératif, c'est que nous étions *déjà* mauvais et que nous avions librement décidé de le devenir, d'une décision *toujours en acte*, réitérée à nouveau à chaque instant comme si nous retombions sans trêve de l'innocence dans le mal, et qui devrait pourtant rester irrévocable, car elle se tient hors du temps, unique, immuable... Notons enfin, bien que Kant n'y insiste guère, que cette décision du mal est toujours *singulière* : elle est le « choix de la maxime suprême » – d'une *maxime*, c'est-à-dire d'une règle d'action particulière – et concerne le « caractère » propre de chaque sujet, son style de vie. Elle constitue ainsi « notre dette (*Schuld*) la plus personnelle »³, une faute ou une dette à

1. *Introduction à la Métaphysique des mœurs*, IV, 3, p. 473 (Vrin, p. 100).

2. Sur la définition du « libre-arbitre intelligible » comme *libertas noumenon*, cf. *Opus Postumum*, XXI, p. 470, PUF, p. 276.

3. *Religion*, p. 90 (Vrin, p. 99).

chaque fois différente où se joue, pour chacun d'entre nous, son rapport singulier à la Loi. La seconde éthique kantienne se présente ainsi, plus clairement que la première, comme une éthique réfléchissante qui nous contraint à juger sans règles, sans normes morales préétablies, pour tenter toujours à nouveau de démarquer le bien du mal.

L'*Essai* élabore ainsi une doctrine du mal, âpre mais cohérente, déduite a priori sans aucune référence à l'expérience, à la nature humaine, au sens commun. Le rôle de l'expérience se limiterait alors à confirmer empiriquement l'existence de ce mal, dont la possibilité aura déjà été établie et la structure exposée selon une déduction de style transcendantal. Effectivement, Kant commence par « inférer a priori » un fondement positif du mal à partir du principe de l'opposition réelle, puis définit, dans la deuxième section, le concept d'un « penchant au mal ». Et c'est seulement dans la troisième section que l'on passe à l'« enquête anthropologique ». Il y brosse à grands traits un tableau assez convenu de la méchanceté humaine, depuis les scènes de carnage entre les tribus de l'Athabasca jusqu'aux turpitudes du Parlement britannique, pour conclure enfin que « l'homme est mauvais par nature ». Toutefois, il prend soin de préciser que la nature du penchant au mal ne peut être élucidée « par des preuves provenant de l'expérience » mais doit être connue a priori à partir du concept du mal. Malgré ces précautions, un glissement s'opère ici, qui va profondément modifier la démarche de l'*Essai* : « Qu'un tel penchant pervers doive être enraciné en l'homme, c'est ce dont nous pouvons nous dispenser d'apporter une preuve formelle, en raison des nombreux exemples criants que l'expérience nous présente. »¹ Et certes, s'il s'agit seulement de constater l'existence du mal, l'observation empirique suffit, mais pour affirmer que ce mal est *radical*, enraciné dans le caractère intelligible, une déduction a priori s'imposait, dont l'« enquête anthropologique » prétend ici nous dispenser. On n'a pas affaire à un simple problème de méthode mais au conflit de deux positions incompatibles, l'une qui déduit directement le mal radical du *factum* de la Loi comme son Opposé-réel, en lui assignant ainsi un site transcendantal ; l'autre qui le réduit à une détermination empirique de la nature humaine. Réduc-

1. P. 46 (Vrin, p. 53).

tion parfaitement arbitraire, qui ne manquera pas d'infléchir la compréhension du mal, de limiter sa radicalité, de l'humaniser. Elle permettra par exemple de repousser l'hypothèse d'une volonté absolument mauvaise, sous prétexte que ce cas « n'est pas applicable à l'homme » ; ou encore de nous assurer qu'il est possible de dominer le mal « par nos seules forces humaines », « puisqu'on le rencontre en l'homme ». Mais nous verrons que ce mouvement de repli, de retombée dans l'anthropodicée sera sans cesse contré par un mouvement inverse, par une radicalisation de la question du mal qui se poursuit et s'accroît dans la suite de la *Religion*.

Ce n'est pas le moindre paradoxe d'un *Essai sur le mal radical* qu'il commence par affirmer une « disposition originaire au bien dans la nature humaine » (titre de la première section) pour déclarer ensuite que « l'homme est mauvais par nature » (titre de la troisième section)... Ce qui supporte cette apparente contradiction est la distinction entre la « disposition » originaire (*Anlage*), inhérente à notre nature, et le « penchant » (*Hang*), tendance contingente et librement contractée. En assimilant le mal radical à un tel penchant, on pose qu'il n'appartient pas originairement à la nature humaine, que l'homme « n'est pas corrompu en son fond (*vom Grund*) dans sa disposition première au bien »¹. Ce mal est pourtant *radical*, appartient au caractère intelligible, ce qui implique qu'il ne soit pas « acquis dans le temps », qu'il faut donc le dire « inné » (*angeboren*), « existant dans l'homme dès sa naissance »², et qu'il se rencontre « de manière universelle » dans notre espèce³. A la fois « inné » et « librement contracté », étranger à la nature humaine (à ses « dispositions » essentielles) et universellement présent dans l'humanité, le concept de « penchant » est le Maître-Jacques de l'*Essai*, notion inconsistante qui se charge de toutes ses contradictions pour masquer les apories où Kant se débat. Il permet ainsi d'esquiver la question de fond, celle de la « cohabitation » des principes, de la coexistence de la Loi et du mal en leur opposition. Toute la difficulté consiste en effet à comprendre l'étrange relation qui se noue entre ces dispositions nécessaires au bien et ce penchant contingent au mal, qui pourtant réussit

1. *Religion*, 3, p. 60 (Vrin, p. 66).

2. P. 32, 36, 44...

3. P. 32, 53.

toujours à les pervertir, à les dévoyer vers un « usage contraire à leur fin »¹.

Une métaphore ambiguë tiendra lieu ici d'analyse, celle de la greffe. Kant déclare en effet que sur nos dispositions originaires bonnes « peuvent certes se greffer des vices » mais que ceux-ci « ne surviennent pas par eux-mêmes à partir de cette disposition qui en serait la racine »². Censée rendre compte de l'extériorité contre-nature du mal et de son intériorisation dans notre nature, cette métaphore se révèle pourtant dangereusement équivoque et instable. Équivoque, car la prise d'une greffe dépend autant du greffon que du support qui l'accueille, et nos dispositions au bien sont déjà coupables d'avoir accueilli la greffe du mal³. Instable ensuite, puisque, une fois implanté, le greffon ne fait plus qu'un avec son support et qu'il devient impossible de distinguer le corps propre et le corps étranger, la bonne nature et le mal qui s'y est incorporé. Il importe de rétablir le partage, d'enrayer l'inquiétante prolifération de la greffe : c'est pourquoi Kant la limite à nos dispositions inférieures (dispositions à l'animalité comme être sensible, à l'humanité comme être raisonnable). La plus haute, la disposition éthique à la personnalité, « aptitude à ressentir le respect pour la Loi », doit être préservée de toute contamination : en elle, « absolument rien de mauvais ne peut être greffé ». Affirmation péremptoire mais parfaitement injustifiée. Puisque le mal doit nous être imputé, tout conduisait au contraire à le greffer sur la seule disposition qui nous en rende responsables, comme la plus radicale perversion de notre disposition la plus pure⁴ – mais c'est là ce qui doit rester exclu.

Dans ces conditions, la question de l'origine du mal devient de plus en plus obscure. Ne pouvant plus être rapporté à la sensibilité, qui (thèse capitale de l'*Essai*) « n'a aucun rapport direct au mal », il ne sau-

1. P. 40 (Vrin, p. 17-18).

2. P. 38-39.

3. Le même problème se pose avec la figure mythique d'un Tentateur diabolique : « Nous n'aurions pas été tentés par lui si nous n'étions pas secrètement en intelligence avec lui » (p. 74).

4. Cf. *Religion*, p. 48 (Vrin, p. 55-56). Kant précise même, p. 43, qu'« un penchant au mal ne peut être attaché qu'à la faculté morale de l'arbitre ». De là l'interprétation proposée par E. Weil : « S'il y a un mal moral, il ne peut provenir que de la disposition à l'action responsable. Les deux premières peuvent être détournées de leur fin, ce n'est que la troisième qui peut les en détourner » (*Problèmes kantien*, Vrin, 1970, p. 156). Le problème est que l'*Essai* exclut explicitement ce genre d'interprétation, en interdisant toute greffe du mal sur la disposition morale...

rait provenir que de la raison¹, trouver son site dans la raison pure pratique, aussi universel, aussi originaire que le *factum* de la Loi. N'est-ce pas l'enraciner dans la Loi elle-même, justifier le mal par la Loi, compromettre la Loi dans le mal ? Cette hantise qui traverse, obsédante, chaque page de l'*Essai*, le moment est venu de la conjurer une fois pour toutes, de révoquer l'hypothèse d'une *volonté diabolique* : « Le fondement du mal ne peut pas non plus être posé dans une *corruption* de la raison morale donatrice-de-Loi : comme si celle-ci pouvait détruire en soi l'autorité de la Loi elle-même et nier l'obligation qui en découle ; ce qui est manifestement impossible. »² Ce qu'il faut récuser à tout prix est l'hypothèse d'une « raison pour ainsi dire *maléfique* (*boshafte*) (une volonté absolument mauvaise) qui libère de la Loi morale », car alors « l'opposition à la Loi serait érigée en motif (...) et le sujet serait transformé en un *être diabolique* ». Or, ce cas « n'est pas applicable à l'homme ». Si la raison donatrice-de-Loi pouvait se « libérer » de sa Loi, il faudrait lui reconnaître l'inquiétant pouvoir de s'opposer « en rebelle » à la Loi, sans cesser pour autant d'être raison et libre volonté. On aurait alors affaire à l'Impossible même, à l'abîme du kantisme : l'insoutenable hypothèse d'une volonté « absolument mauvaise » qui saurait se décider intentionnellement pour le mal « en tant que mal », mobiliser au service du mal toute la puissance de la raison, toute l'énergie de la volonté. C'est cela qu'il convient de repousser hors des frontières de l'humain, comme la « simple Idée d'un maximum de mal qui dépasse l'humanité »³, et finalement rejeter au néant, dans la nullité logique du *nihil negativum*. Car ce mal extrême n'est pas seulement inhumain mais aussi logiquement impossible : « Le concevoir comme un être librement agissant et en même temps comme dégagé de la Loi qui lui est conforme, reviendrait à se concevoir comme une cause efficiente en dehors de toute loi (...) ; mais cela est contradictoire. »⁴ Argument provisoire dans une démonstration *ab absurdo*, l'hypothèse d'une raison maléfique appartient aux Idées-limites du système, énoncées pour être aussitôt réfutées et qui circonscrivent *négativement* le champ du

1. Kant parle de son « origine rationnelle » (*Vernunftsprung*) (cf. p. 54 et 59) et le désigne même comme « un Ennemi invisible se cachant derrière la raison » (p. 72 (Vrin, p. 81)).

2. P. 48-49 (Vrin, p. 55-56).

3. P. 39 (Vrin, p. 47).

4. P. 49.

peusable. Le mal radical n'est donc pas un mal absolu, ne manifeste que la « méchanceté (*Bösartigkeit*) de la nature humaine », sans atteindre à la « malignité » (*Bosheit*) d'une intention diabolique¹.

Encore faudrait-il que le Monstre se laisse si aisément renvoyer au néant. A l'hypothèse d'un mal diabolique, l'*Essai* n'oppose en effet qu'un unique argument, assez fragile. Toute la réfutation se fonde sur l'assimilation de la liberté à une « causalité efficiente » dont la Loi serait la règle, de même que les lois naturelles sont des règles de causalité dans le monde sensible. Mais rien n'est plus contestable, on l'a vu, que l'identification de la Loi de liberté à une loi de nature, qui ne peut en présenter tout au plus qu'un type symbolique ; et rien n'est plus problématique que cette représentation équivoque (« amphibolique ») de la liberté comme une « causalité supra-sensible ». Si la liberté ne se réduit pas à un mode de causalité, son rapport à la Loi ne sera plus une identité *analytique*, la relation logique du concept de cause à une règle-de-causalité : il devient l'enjeu d'une connexion *synthétique*, d'une synthèse pratique a priori, et il est alors tout à fait concevable d'envisager la possibilité d'une volonté absolument mauvaise, s'originant dans une synthèse perverse de la liberté et de la Loi. C'est d'ailleurs aller un peu vite en besogne que d'assimiler l'opposition à la Loi d'une volonté rebelle à l'absurdité logique d'une liberté « en dehors de toute Loi » : car la décision libre de toujours agir *contre* la Loi n'a rien à voir avec l'affirmation d'une liberté *sans* Loi, suppose au contraire un rapport essentiel à la Loi dans la décision même de la transgresser constamment ; et l'universalité de la Loi n'interdit aucunement de concevoir une volonté diabolique qui se ferait une « loi » de s'opposer universellement à la Loi. L'hypothèse diabolique n'a donc pas été vraiment réfutée et l'on peut s'étonner, vu l'importance de l'enjeu, de la voir expédiée par une « démonstration » si indigente. C'est qu'il s'agit moins d'une analyse philosophique que d'une sorte d'exorcisme : si ce mal monstrueux était possible, s'il venait à se présenter dans l'expérience, c'en serait fini de l'humanité de l'homme, de tout espoir d'un retour au bien, d'une avancée vers la fin ultime que prescrit la Loi. Et lorsque, quelques mois à peine après la rédaction de l'*Essai*, ce mal extrême *paraît* se présenter, lorsque la Convention, en votant « dans les formes

1. P. 51 (Vrin, p. 58).

légalès » l'exécution de Louis XVI, semble commettre un « crime inexpiable », quasiment diabolique, qui « rejette l'autorité de la Loi elle-même », c'est le même geste de conjuration et de déni qui se répète chez Kant, puisque la *Doctrine du droit* n'évoquera la possibilité d'un tel crime que pour la récuser aussitôt, comme un acte qu'il « est impossible à l'homme de commettre »¹. La leçon de l'*Essai* continuera donc de s'imposer à lui comme un dogme au moment même où l'expérience semblera la démentir.

Le Diable kantien aura rempli le même office que le Malin Génie dans l'économie des *Méditations métaphysiques* : simple artifice méthodologique, destiné à s'effacer après avoir servi à conforter l'évidence du Principe. Puisqu'il semble établi désormais que le mal ne se fonde pas dans la raison, on ne voit plus guère où il pourrait trouver sa source. Bien qu'il ne puisse s'originer que dans la sensibilité ou dans la raison, il ne doit pourtant provenir ni d'un motif sensible (hypothèse « platonicienne ») ni d'un motif rationnel (hypothèse « diabolique »). En d'autres termes, il faut soutenir à la fois que le mal provient d'un choix libre, d'une décision volontaire *pour* le mal (sinon il ne saurait nous être imputé), sans que cette volonté-pour-le-mal ne soit volonté *du* mal, ne se décide pour le mal « en tant que mal » (sinon elle serait « diabolique »). La solution que Kant apporte à ce dilemme marquera à la fois la plus grande avancée de l'*Essai* – en tant qu'il parvient à penser le mal comme forme pure – et sa rechute dans l'ontodécée. Elle consistera à écarter le problème du *choix* des *maximes* pour se centrer uniquement sur celui du *rapport* entre les *motifs*. Selon leur « matière », ni le motif rationnel ni le motif sensible ne sont en soi mauvais : le mal ne peut donc provenir que de la relation *entre* ces deux motifs, de leur rapport « formel » de subordination, et « toute la question est de savoir *duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre* »². Un sujet sera dit mauvais lorsque, tout en maintenant le motif rationnel, en continuant de reconnaître l'autorité de la Loi, il « inverse (*umkehrt*) l'ordre éthique des motifs » et subordonne son respect pour la Loi au motif sensible, à l'égoïsme et au désir de bonheur. Tel serait le plus haut

1. *Doctrine du droit* (1796), 3, p. 587-589 (note) (Vrin, p. 203-204). Sur l'analyse kantienne du régicide, cf. notre étude « Un crime inexpiable », *Rue Descartes*, n° 4, 1992.

2. *Religion*, p. 50 (Vrin, p. 57).

degré du mal : au-delà de la « fragilité » et de l'« impureté », une « perversion » (*Verkehrung*) conçue comme pure forme, distorsion formelle du rapport à la Loi¹. Cette torsion fautive est notre *tort*, la racine du mal en l'homme, qu'il faudrait comprendre comme une perversion en un sens radical, un détournement *dans* le mal de notre disposition originnaire à la Loi, où cette disposition s'altère et se défigure. A cela, Kant n'aura pu se résoudre : il réduit la *Verkehrung* à une *Umkehrung*, à l'*inversion* d'un rapport extérieur de subordination, qui n'affecte pas les termes de ce rapport et laisse intacte la bonté de nos dispositions originaires. Avec cette conception réductrice de la perversion, assimilée à une simple inversion, ce sont les avancées majeures de l'*Essai* qui vont être l'une après l'autre abandonnées. La volonté rationnelle désormais hors de cause, c'est la sensibilité, le principe du bonheur, qui se présente à nouveau comme la source (au moins indirecte) du mal. En laissant subsister comme un « germe de bien » le motif rationnel « sous » le motif sensible qui se le subordonne, on en revient au syncrétisme dénoncé au début de l'*Essai*. Identifiée au légalisme hypocrite et à la mauvaise foi, la « méchanceté » (*Bösartigkeit*) des hommes s'avère « compatible avec une volonté qui est généralement bonne volonté ». Tel est le résultat pour le moins paradoxal de cet *Essai sur le mal radical* : qu'il finit par dénier toute « radicalité » au mal. Les écrits ultérieurs accentueront encore ce retour à l'ontodécie : ainsi l'*Introduction* à la *Métaphysique des mœurs* refusera explicitement de le considérer comme une grandeur négative et une décision volontaire pour n'y voir qu'une « limitation » au sens de Leibniz, le degré-zéro de la moralité, la faiblesse d'une volonté impuissante à résister aux inclinations sensibles². Et Kant ira jusqu'à déclarer peu de temps avant sa mort que la notion même de « mauvais principe » est contradictoire³. La boucle est bouclée, et les dernières pages de son œuvre semblent nous ramener à l'optimisme leibnizien de ses premiers écrits.

Régression qui s'amorçait déjà dans le mouvement même de la découverte, avec la détermination du mal comme un penchant *contin-*

gent de la nature humaine, incapable de se greffer sur notre disposition éthique. Le coup d'arrêt décisif est marqué par la « réfutation » de l'hypothèse diabolique, après laquelle l'*Essai* ne cessera de reculer, de se replier vers l'anthropodicée : avec le rejet (peut-être justifié) d'un mal *absolu*, c'est la possibilité même d'un mal *radical* qui se trouve exclue. Dès lors que la thèse d'une opposition-réelle du mal à la Loi, qui fonde dans l'*Essai* le concept même d'un mal radical, se trouve identifiée subrepticement à l'hypothèse du mal diabolique, toute opposition-réelle d'une volonté mauvaise à la Loi sera déclarée impossible¹ et l'on en revient alors à la conception des *Fondements* où le mal n'est plus qu'une *contradiction logique*, la transgression particulière d'une Loi universelle dont le coupable « reconnaît l'autorité tout en la violant ». Dès le début, les dés étaient pipés : on ne nous laisse jamais le choix qu'entre la *Bosheit* et la *Bösartigkeit*, entre la perspective « impossible » d'une rébellion diabolique et la réduction du mal à cette méchanceté humaine ordinaire qui n'a rien de bien méchant. Peut-être n'est-ce là qu'une fausse alternative : peut-être, pour reprendre les termes de Kant, la *Bosheit* contient-elle « trop » et la *Bösartigkeit* « trop peu ». Révolte luciférienne ou infraction anodine : ces deux perspectives antithétiques obéissent en fait à un modèle unique où le mal se présente comme transgression délibérée d'une norme juridique ou morale, violation ponctuelle dans le cas de nos méfaits quotidiens, générale dans celui du Rebelle qui se donne pour loi de toujours agir contre la Loi. C'est cette logique de la transgression (que l'hypothèse diabolique généralise en la portant à l'absolu) qu'il serait temps d'interroger. Il se pourrait que l'alternative où l'on prétend nous enfermer nous empêche d'appréhender une perversion plus redoutable, un mal plus diabolique que le Diable kantien, de même que la première *Méditation* laissait entrevoir derrière la fiction méthodologique du Malin Génie la grimace autrement inquiétante d'un Dieu Trompeur. Mise en avant pour être aussitôt récusée, la notion d'une volonté maléfique est un repoussoir commode qui nous détourne de l'essentiel, de ce paradoxe d'un

1. Sur les « trois degrés » du penchant au mal, cf. les p. 41-42.

2. 3, p. 474 (Vrin, p. 101) : la possibilité de s'écarter de la Loi est une « impuissance » (une « non-faculté » : *Unvermögen*). Sur le crime comme « faiblesse », cf. aussi l'*Introduction* à la *Doctrine de la vertu*, II, p. 662-663 (Vrin, p. 54).

3. *Opus Postumum*, XXII, p. 123 (vers 1800), PUF, p. 175.

1. Cf. en ce sens la note sur le régicide, *Doctrine du droit*, 3, p. 588-589, où ce « crime inexpiable » est explicitement désigné comme une « contradiction » où le mal serait « diamétralement opposé (*entgegen*) à la Loi » (= - A), ce qui doit rester « impossible », et non comme un simple « manquement » à cette Loi (= 0). C'est bien la logique de l'opposition-réelle et la conception du mal qu'elle sous-tend qui se trouve ici rejetée dans l'abîme du non-sens...

choix libre du mal qui ne peut cependant choisir le mal « en tant que mal », d'une liberté qui prend pour règle de s'opposer à la Loi tout en lui restant soumise.

Il est possible de lever cette aporie : en recourant à la distinction kantienne entre « obéissance » et « soumission » à la Loi. Nous avons vu que la sujétion originaire du sujet à la Loi n'implique pas forcément obéissance, c'est-à-dire connaissance de ce qu'elle prescrit et décision de s'y conformer ; qu'il peut arriver que le sujet se méprenne sur le sens de l'obligation : qu'en croyant obéir à la Loi, il se plie en fait à une injonction pathologique, une défiguration de la Loi. Le choix du mal s'identifie alors à sa sujétion à la Loi, à sa « loi » défigurée et mauvaise. Dans ces conditions, rien ne nous interdit plus désormais de concevoir une volonté absolument mauvaise qui n'en demeurerait pas moins sujette à la Loi ; qui opterait pour le mal, pour un mal extrême et inhumain, dans sa décision pour la Loi. Volonté « perverse » certes, mais dont la perversion ne se limiterait plus à inverser l'ordre des motifs en privilégiant le désir de bonheur et l'amour de soi. C'est sa disposition même à la Loi qui aurait été pervertie, détournée dans le mal, et cette greffe (que Kant déclarait impossible) lui ferait ériger la maxime du mal en Loi. Elle n'accomplirait donc pas le mal *pour* le mal, au sens du Rebelle se faisant une loi de défier sans cesse la Loi : c'est la Loi elle-même, la voix étrangement déformée du devoir, qui lui commanderait le mal. Tel est l'*Abgrund* de l'éthique, cet « abîme où tout s'engloutit sans retour » que Kant croyait entrevoir dans le « crime inexpiable » des Jacobins et dont l'expérience sanglante de notre siècle devait montrer la possibilité. Car le mal le plus extrême s'y accomplit toujours au nom de la « loi », prétend obéir fidèlement aux « lois » immanentes de l'Histoire ou de la Vie qui s'incarnent dans la volonté inflexible d'un Sujet – Parti ou Guide, Classe ou Race – et prescrivent l'impératif de la terreur et de l'extermination. Hypostases métaphysiques d'une « loi de nature », pseudo-concepts théoriques érigés dogmatiquement en principes pratiques inconditionnés, de telles « lois » n'auraient plus rien de commun avec la Loi éthique. A moins que ce ne soit toujours la même Loi, pathologiquement défigurée, à laquelle la volonté mauvaise resterait encore assujettie ? Le comble du mal ne serait pas l'œuvre d'une « raison maléfique » capable de se « libérer de la Loi » – mais de la Loi elle-même se retournant contre la Loi... Que subsisterait-il cependant de la

Loi en cette défiguration ? Une Loi qui se laisserait ainsi altérer, capter par le mal, n'est-elle pas radicalement mauvaise, n'est-elle pas le mal radical ?

Cela, Kant ne pouvait l'accepter. Il lui fallait, pour garder sauve la Loi, récuser la possibilité de sa défaillance, d'une Apparence pratique envisagée comme donation pathologique de la Loi ; rejeter le mal loin du site de la Loi, dans un penchant contingent de la nature humaine, impossible à greffer sur notre disposition-à-la-Loi ; nous imposer enfin l'alternative intenable d'une méchanceté anodine et d'une malignité inconcevable. Toute la démarche de l'*Essai*, avec ses glissements, ses coups de force, ses reculades, s'efforcerait de conjurer une insoutenable menace, celle d'un mal plus radical que le « mal radical ». La visée essentielle de l'éthique – d'assurer la garde de la Loi, de la sauver de sa mauvaise posture – rejoint ici les intérêts de la Logique et de la Morale. Comment appréhender dans le cadre de la Logique ce mal qui ne serait plus simplement le contraire du bien, ne s'opposerait à la Loi qu'au nom de la Loi ? Comment l'imputer moralement comme une faute si c'est la Loi elle-même, défigurée, qui égare le jugement, si la décision du mal ne relève ni d'une transgression délibérée ni d'un défaut de volonté, échappant ainsi à tous nos critères de jugement ? Si un tel mal était possible, il révélerait un fond inhumain dans l'homme, une volonté de néant au cœur du vouloir et comme une part maudite dans la bonté de l'être. Nous devrions « laisser là toute espérance », renoncer à l'espoir d'un retour au bien : car ce serait notre disposition au bien elle-même, notre respect pour la Loi qui se serait perverti, perdu dans le mal, « et si nous l'avions perdu, nous n'aurions jamais pu le reconquérir à nouveau »¹. Et cette « sombre exaltation » du désespoir, cette angoisse de « toujours retomber dans le mal », « comme en glissant sur une pente », d'appréhender sa vie comme une « misère à perte de vue », est la version kantienne de l'enfer².

Cela ne *doit* pas être. La visée de l'éthique s'accorde là avec le plus puissant motif de l'ontodicée : malgré notre déchéance, la Loi nous commande toujours de nous retourner vers elle, de revenir au bien, et

1. *Religion*, p. 63 (Vrin, p. 69).

2. P. 86 (Vrin, p. 94-95).

ce que nous devons faire, nous le pouvons aussi¹. S'il y a la Loi, s'il faut la Loi, notre mal ne peut être absolu ni notre chute sans retour. La « désolation » (*Trostlosigkeit*) serait-elle « l'inévitable conclusion du jugement rationnel sur notre état moral », malgré tout « la nature de l'homme (...) veille d'elle-même à ce que cette désolation ne dégénère pas en un sauvage désespoir »². C'est pour préserver cette dimension d'espérance au cœur de la désolation que l'*Essai* affirme qu'une conversion est toujours possible, une *Bekehrung* qui nous délivre de la *Verkehrung* mauvaise. Ce qui suppose que le mal ne soit pas, au sens strict, *radical* – originaire, total, irréversible ; qu'il résulte seulement d'une chute, du « renversement » de l'ordre initial qu'il suffirait de « restaurer » ; qu'un « germe de bien » subsiste toujours et que nous soyons capables de dominer le mal « par nos seules forces humaines ». A cette conception d'un mal non originaire, limité et provisoire, Kant aurait pu s'en tenir et c'est d'ailleurs sur cette perspective que s'achève l'*Essai*. Pourtant, cette vision consolante allait être remise en cause dans les parties suivantes de la *Religion*, à l'épreuve d'un mal plus radical : d'un mal *toujours-déjà-là*, d'avant le Bien, d'avant toute volonté humaine, et d'un mal *toujours de retour*, d'une rechute inévitable qui compromet nos chances de salut.

1. Principe de base de la philosophie pratique, rappelé ici à deux reprises, p. 61 et 68.

2. P. 89 (Vrin, p. 98).

Le mal du mal

(du mal radical II)

« Impuissance morale. Nous sommes impuissants à devenir bons par nous-mêmes ; car pour cela nous devrions être déjà bons. »¹ Un tel problème ne se posait guère à la morale théologique, pour qui l'homme n'a pas à devenir bon par lui-même, ne doit son salut qu'à la Grâce. Il ne se pose pas non plus dans la perspective de l'anthropodicée moderne, pour qui l'homme est déjà bon par nature. Il surgit seulement lorsque, dans une éthique de l'autonomie où « ce que l'homme est ou doit devenir, bon ou mauvais, il doit l'avoir fait ou le faire *par lui-même* »², on introduit la thèse d'une « nature mauvaise » de l'homme, d'un mal radical. En situant l'origine du mal dans un « acte de liberté », l'*Essai* renoue avec l'approche du premier Augustin, celle des traités anti-manichéens, qui ne reconnaissait qu'un mal volontaire et actuel dont la liberté humaine est entièrement responsable, comme elle l'est de son salut. En le définissant cependant comme un choix « intelligible », c'est-à-dire intemporel, Kant rencontre aussitôt les limites de cette vision éthique du mal, l'énigme d'un mal toujours-déjà-là, qui semble provenir du plus lointain passé, plus vieux que toute volonté humaine, surgissant « au commencement du monde, mais pas encore en l'homme ». Il retrouve ainsi cet autre visage du mal, ce mystère d'une Chute originaire précédant notre faute personnelle, auquel Augustin avait eu recours dans son combat contre Pélagie, mais sans pouvoir invoquer comme l'évêque d'Hippone les certitudes du dogme,

1. *Réflexion* n° 7170, XIX, p. 262.

2. *Religion*, p. 60 (Vrin, p. 67), c'est Kant qui souligne.

la thèse du péché héréditaire et de la prédestination. De là l'aporie finale de l'*Essai*, pour qui le mal *doit* être de ma faute et rester en mon pouvoir, bien qu'il semble m'atteindre du Dehors et d'Avant.

La décision du bien doit pourtant être possible, comme une « explosion » au milieu de la vie, sinon le sujet ne saurait le démarquer du mal et la Loi ne serait qu'une illusion de notre raison. A vrai dire, pour que la pensée découvre la radicalité du mal, il faut qu'elle ait déjà échappé à sa prise. Aussi l'analyse ne peut-elle être que récurrente, ne décèle notre perversion initiale qu'après coup, depuis une *Bekehrung* où, d'un même mouvement, le mal à la fois se dévoile et s'efface : se découvre comme passé. Par ce nom de *Bekehrung*, Kant n'entend pas une « conversion » au sens traditionnel, l'adhésion à une doctrine religieuse ou morale, mais le *retournement* où une existence détournée dans le mal se tourne vers la Loi. A cette « brèche », cette brisure d'une « révolution éthique », convient le terme de *césure* auquel Hölderlin aura recours dans ses *Remarques* sur les tragédies de Sophocle¹. Et certes, si l'on conçoit la disposition au bien comme la seule originaire et le mal comme une chute ou une greffe ultérieure, il est possible de se représenter ce Tournant comme un *retour* au bien, la restauration d'un ordre initial ou le développement graduel d'un « germe de bien » recouvert mais jamais anéanti. Mais si le mal est vraiment radical, engage totalement le caractère intelligible sans laisser aucune place au désir du bien, il ne peut être vaincu que par une rupture tout aussi radicale : non « par une *réforme* progressive (...), mais (par) une *révolution* dans l'intention de l'homme »². Il convient alors d'abandonner les métaphores trompeuses de la chute et du retour, de la greffe et du germe, incapables de figurer ce saut vers le tout-Autre et l'absolument-Neuf. Mieux vaut recourir au poème de la foi, aux symboles de la nouvelle naissance, de la création *ex nihilo* : l'homme mauvais, le « vieil homme », « ne peut devenir un homme nouveau que par une sorte de régénération (de re-naissance : *Wiedergeburt*), pour ainsi dire par une nouvelle création »³.

1. J. Beaufret suggère en effet que le motif hölderlinien de la césure tragique s'inspire de la *Religion* de Kant, de sa conception de la « révolution éthique » comme « choix du caractère intelligible » (cf. *Hölderlin et Sophocle*, 1964, rééd. G. Monfort, 1983, p. 33-34). Sans doute faudrait-il aussi tenir compte de l'influence de l'*Analytique du sublime* sur la pensée de Hölderlin.

2. P. 64 (Vrin, p. 70).

3. P. 64 et 92. Kant se réfère ici explicitement à l'*Évangile* de saint Jean et aux *Épîtres* de saint Paul.

Avec cet appel aux symboles de la foi, l'éthique de l'autonomie atteint les limites de sa sphère : par quel miracle un homme mauvais serait-il capable de se re-générer, de se réengendrer lui-même pour renaître transfiguré ? Comment se représenter une naissance sans un Autre qui féconde et enfante ? Au mystère du mal s'ajoute un autre mystère, dont Kant reconnaît le caractère « insondable » : « Qu'un homme par nature mauvais fasse de lui-même un homme bon, c'est ce qui dépasse tous nos concepts », et cependant « il doit pouvoir *espérer* parvenir par l'usage de ses *propres* forces au chemin qui y mène »¹. Quant à la possibilité d'une « assistance surnaturelle » (de la Grâce), elle n'est jamais qu'un adjuvant extérieur, un *parergon* appelé à compléter, à soutenir l'œuvre de sa propre liberté sans prétendre la remplacer : dans la sphère de l'éthique, l'unique question est « de savoir ce que (chacun) *doit faire lui-même* pour se rendre digne de ce recours »². C'est par ces mots que se termine l'*Essai*. Il faut croire que cette conclusion, conforme à l'éthique de l'autonomie, ne devait guère satisfaire son auteur puisqu'il publie quelques mois plus tard la *Religion* (en y insérant l'*Essai* comme sa première partie) et y revient longuement sur le problème de la conversion et de la Grâce³. Nous devons suivre ici l'analyse de Ricœur, reconnaître que la « réduction moralisante » du mal accomplie par l'*Essai* échoue devant le « mystère ultime du péché » où se manifeste sa « dimension tragique » ; admettre que la méditation kantienne du mal ne s'achève pas avec l'*Essai*, mais s'approfondit dans l'analyse de la fausse religion où, au-delà du mal moral comme transgression de la Loi, se profile le *mal du mal*⁴.

En effet, aux problèmes que pose la doctrine de la conversion — à la difficulté de concevoir une « révolution » intemporelle, d'en repérer les traces dans le temps de l'existence, de rendre compte de la persistance du mal « après » la conversion — s'ajoute une difficulté plus redoutable encore. La possibilité de surmonter le mal radical par mes propres forces suppose que le fondement du mal en moi, le choix mauvais de *mon* caractère intelligible, soit la source unique du mal pour moi. S'il y avait

1. P. 60 et 68 (Vrin, p. 67 et 75).

2. P. 70 (Vrin, p. 76), c'est Kant qui souligne.

3. Dans la deuxième partie, p. 83-97 (sur la dimension temporelle de la conversion), puis dans la quatrième, p. 229-242 (sur les « moyens de la Grâce »).

4. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, *passim*.

un autre fondement du mal, si le mal radical pouvait m'advenir de l'Autre, la seule refonte de mon caractère intelligible ne suffirait plus à m'en préserver. C'est précisément cette thèse qu'avance la troisième partie de la *Religion* : qu'une conversion purement individuelle ne parvient pas à surmonter le mal en son principe. Quoi que l'individu « ait pu faire, isolé, pour se soustraire à la domination du mal, celui-ci le maintiendrait constamment dans le danger d'y retomber »¹. S'il demeure « toujours exposé aux assauts du mauvais principe », cela provient « moins de sa propre nature grossière, pour autant qu'il reste isolé, que des hommes avec lesquels il est en rapport »². Se découvre alors un autre site du mal, un *deuxième mal radical*³. Kant souligne en effet que ce mal ne provient pas de « mauvais exemples », d'un rapport empirique d'imitation, mais de la seule présence d'autrui : « Alors même que chaque individu serait de bonne volonté », le mal s'éveille aussitôt en lui « lorsqu'il se trouve entre les hommes » — « il suffit qu'ils soient là, qu'ils (l')entourent, que ce soient des hommes, pour qu'ils se corrompent réciproquement dans leur disposition morale ». Les mots que Kant emploie dans ce passage sont quasiment les mêmes que dans l'analyse du respect, qui est sentiment a priori, s'adresse à la présence de l'autre en tant qu'autre, au-delà de toute « révérence » empirique. Cette pure altérité d'autrui qui me présente la Loi et brise mon arrogance mauvaise serait aussi, paradoxalement, ce qui me précipite à nouveau dans le mal — un mal qui paraît maintenant resurgir *au lieu même de la Loi*. Loin de cette naïveté pieuse, de ce « mysticisme pratique » qui affirme la bonté ou la franchise originaire de l'Autre et la fautivité du Moi, c'est ici l'ambiguïté éthique de notre rapport à autrui que la *Religion* nous enseigne.

La *Bekehrung* décrite dans l'*Essai* apparaît désormais inachevée et précaire, incapable de nous délivrer de l'angoisse de retomber sans fin dans le mal. La découverte d'un second mal radical en appelle ainsi à une seconde révolution éthique, qui puisse l'affronter sur son terrain, dans la dimension communautaire de l'existence : à une césure historique « faisant brèche dans la domination du mauvais principe ». On ne

saurait l'attendre, précise Kant, d'une révolution *politique*, encore prisonnière de l'« état de nature éthique » et qui aggrave le mal qu'elle s'efforce d'éradiquer, ainsi que le montre l'exemple de la Révolution française, dévoyée dans la Terreur au moment même où Kant rédige la *Religion*. Il ne saurait donc s'agir que d'une révolution *éthique*, de la fondation d'une « communauté éthique ». Sans que l'on sache d'ailleurs si une telle communauté ne fait que rassembler les hommes *déjà* délivrés du premier mal radical pour les conforter dans leur re-naissance, ou si l'instauration de cette communauté est la condition *préalable* à une authentique délivrance de l'individu. Le mal radical sera vaincu lorsqu'elle se sera étendue à l'humanité entière, et cet idéal d'une communauté universelle réunissant tous les hommes en un « Tout éthique absolu » définit le *Souverain Bien éthique*. « Souverain Bien » à entendre aux deux sens que lui donnait la *Critique* : comme l'objet ultime et la condition de la Loi, sans quoi elle serait « phantasmatique et vide » ; et sans lequel, faut-il ajouter maintenant, la possibilité d'une conversion éthique, l'avènement d'un sujet-à-la-Loi serait compromise. Le Souverain Bien serait la forme-de-communauté de la Loi, ou plus exactement son schème : il est la Loi elle-même se schématisant dans le temps et l'espace sur le mode d'une communauté éthique.

La *Religion* est donc l'œuvre où les différentes perspectives de la philosophie pratique convergent et trouvent leur point d'accomplissement : le Souverain Bien éthique est le *Corpus mysticum* du *Canon*, le « règne des fins » des *Fondements*, mais considéré comme la condition de l'impératif catégorique et son schème, et non plus seulement comme sa représentation symbolique. Il reprend l'idéal du Souverain Bien de la deuxième *Critique*, mais en écartant son rapport équivoque à la béatitude et en l'élevant à la dimension communautaire qui lui faisait défaut. Il précise enfin le concept d'*Endzweck* de la troisième *Critique* en offrant à la « fin ultime de la création » la possibilité de s'inscrire dans l'histoire. Et surtout nous permet-il de lever l'ambiguïté majeure de la philosophie pratique, de décider enfin entre les deux conceptions adverses de l'autonomie — comme auto-détermination absolue du Sujet ou comme auto-hétéro-nomie. En ce litige, c'est le mal qui fait la différence, et nous avons assisté, tout au long de l'*Essai*, à une *crise de l'autonomie*, puisque la possibilité de triompher du mal par soi-même s'y voit à la fois réaffirmée et compromise. C'est cette crise qui se dénoue,

1. *Religion*, p. 112-113 (Vrin, p. 125-126).

2. Le ton et les termes de ce passage rappellent évidemment le *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; mais la perspective de Kant est ici profondément différente de celle de Rousseau.

3. Cf. F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauchesne, p. 441-444.

cette ultime résistance du Sujet autonome qui se défait lorsque la conversion de l'individu échoue devant le mal du mal : il s'avère maintenant que « le Souverain Bien éthique ne peut être réalisé par l'effort d'une personne singulière en vue de sa propre perfection, mais exige une union des individus en un tout pour la même fin », ce qui est « une Idée entièrement différente de toutes les lois morales (qui concernent ce que nous savons être en notre pouvoir) »¹. Sous la Loi de la communauté éthique, le sujet « autonome » semble se plier à une hétéronomie radicale, puisque sa délivrance personnelle en appelle à une délivrance universelle qui dépasse de très loin l'œuvre de sa seule liberté. On jugera hautement significatif que Kant définisse ici l'état de nature, qu'il soit juridique ou éthique, comme celui où « chacun se donne à lui-même la loi et (où) il n'y a pas d'instance extérieure à laquelle avec tous les autres il se reconnaît soumis »². Le même pouvoir de se donner à soi-même la Loi, qui semblait définir l'autonomie du Sujet, caractérise maintenant l'état le plus exposé au mal : du point de vue de la *Religion*, une telle autonomie est le mal radical. Et les mêmes termes qui qualifiaient l'hétéronomie (soumission du sujet à une « instance extérieure ») en viennent à désigner la conversion éthique. C'est que, comme l'a bien vu Kierkegaard, l'éthique de l'autonomie ne peut accéder à l'événement d'une conversion, d'une re-naissance, à la radicalité de l'Instant où se décide ma délivrance : poser la catégorie de mal radical revient donc à destituer le Sujet autonome et à affirmer la plénitude de l'Instant³. On comprend alors que, pour Kant, l'instauration de la communauté éthique requière « la présupposition d'une autre Idée », d'un tout-Autre que le Sujet ; que la structure de cette communauté, son mode de *Gesetzgebung*, ne puisse consister en une démocratie, ni même en une « république » au sens kantien, ordonnée à l'Idée du Pacte originaire où le peuple contracte (idéalement) avec soi : que « ce doit être un Autre que le peuple qui puisse être indiqué comme donnant-la-Loi publiquement pour une commu-

1. *Religion*, p. 118 (Vrin, p. 132).

2. *Religion*, p. 115 (Vrin, p. 129).

3. Ce qui caractérise l'hypothèse « socratique », l'éthique de l'autonomie où « tout homme n'a d'autre centre que soi » et se délivre par soi-même, c'est que l'Instant y « perd toute importance décisive », « s'enfouit dans l'éternel ». En revanche, l'hypothèse du péché propre à la « seconde éthique » exige un « libérateur » autre que le sujet et élève l'Instant de la délivrance à la « plénitude des temps » (cf. *Riens philosophiques*, Gallimard, p. 52-62).

nauté éthique »¹. On notera qu'à la différence des écrits antérieurs cet Autre transcendant n'est plus simplement *postulé* pour soutenir l'idéal futur du Souverain Bien, mais *présupposé* pour constituer la *réalité* effective de la communauté éthique, ce qui marque l'abandon définitif de la doctrine des postulats et de la « théologie morale » qu'ils étayaient.

Si la sphère éthique – celle de la première éthique – se plie à la « loi » du Sujet autonome, l'expérience du mal radical et de son retour inévitable oblige à passer au-delà de cette sphère, dans un *parergon* qu'elle ne parvient plus à contenir. Le sujet-à-la-Loi s'y découvre en proie aux autres qui l'exposent à un surcroît de mal, voué à l'Autre dont dépend sa délivrance : il y fait l'épreuve de la Loi dans la structure paradoxale de son auto-hétéronomie. Ce paradoxe, la pensée ne peut l'accueillir qu'à l'aide de symboles : en donnant une figure à l'altérité de la Loi, en la personnifiant sous le nom de « Dieu ». Ainsi s'explique que la communauté éthique se voit désignée comme « peuple de Dieu » ou « Église invisible », et l'avènement du Souverain Bien éthique comme celui du « Royaume de Dieu sur la Terre ». Il ne s'agit pourtant là que de symboles : de même que l'Idée de « Dieu » personnifie l'altérité de la Loi, l'Idée de l'Église invisible présente symboliquement la forme-de-communauté de la Loi. On peut se demander cependant si Kant ne commet pas un paralogisme en identifiant immédiatement le schème de la communauté et le symbole de l'Église invisible² qui n'en est jamais qu'une figuration analogique ; paralogisme aggravé par le privilège qu'il confère arbitrairement à ce symbole, à cette religion positive qu'est le christianisme en la présentant comme la seule figuration possible à la Communauté. Encore faut-il remarquer que la *Religion* insiste sur la distance qui sépare la pure Idée de l'Église invisible et ces « communautés partielles », les « Églises visibles » qui représentent cette Idée, la réalisent en la défigurant : « L'Idée sublime, jamais pleinement réalisable, d'une communauté éthique, se rétrécit

1. P. 119-120 (Vrin, p. 133-134). Kant précise cependant que « les lois éthiques ne peuvent être conçues comme dérivant *originellement* de la volonté de cet Être supérieur ». Car il ne s'agit – faut-il le rappeler ? – que d'un simple *symbole*.

2. Cf. les titres des § 3 et 4 de cette section : « Le concept d'une communauté éthique est celui d'un peuple de Dieu sous des Lois éthiques » (p. 119) – « L'Idée d'un peuple de Dieu (...) ne peut être réalisée que dans la forme d'une Église » (p. 121).

dans des mains humaines (...). Mais comment s'attendre à pouvoir charpenter à partir d'un bois aussi courbé (*aus so krummem Holze*) quelque chose de parfaitement droit ? »¹ Métaphore, fréquente chez Kant, de la courbure (*Krümmung*), de la torsion mauvaise de la nature humaine : elle désigne ici une *distorsion* fondamentale qui détourne les Églises visibles de l'Idée qu'elles représentent, de la communauté et de la Loi dont cette Idée est symbole. On ne s'étonnera donc pas de voir les deux derniers livres de la *Religion* se consacrer à une longue analyse de cette perversion des Églises visibles, si profonde, si radicale qu'elle remet en question la promesse du Royaume, la possibilité d'une délivrance éthique universelle.

La pure religion rationnelle consiste uniquement à « considérer nos devoirs comme des commandements divins », à respecter la Loi *comme si* elle nous venait de « Dieu ». A ce noyau de rationalité pratique peuvent s'ajouter les éléments d'une « foi historique », d'une Révélation surnaturelle dont les Églises se disent dépositaires, avec le « culte statutaire » – rites, prières, institutions sacerdotales – qui l'accompagne. S'il n'est pas condamnable en soi, celui-ci ne représente cependant qu'un *parergon* et doit se subordonner à la pure foi pratique comme à sa fin : c'est ce rapport de subordination qui caractérise le « véritable culte de l'Église sous la domination du bon principe ». Les Églises historiques cessent d'être fidèles à leur Idée lorsqu'elles renversent ce rapport, imposent l'adhésion à leurs dogmes statutaires comme le principe et la fin suprême de la foi, ce qui constitue l'*Afterdienst*, le « faux culte par lequel l'ordre éthique est totalement inversé (*umgekehrt*) »² : culte pathologique (au sens kantien) fondé sur le primat des motifs sensibles, sur la peur du châtement et l'espoir d'une récompense. « Folie religieuse », « idolâtrie », « despotisme spirituel » des prêtres : « Tout cela est l'inévitable conséquence de l'intervention (...) des principes de la foi religieuse, alors qu'il s'agissait précisément de savoir auquel des deux principes on accorderait la place supérieure comme condition suprême. »³ C'est la même inversion-perversion du rapport de subordination entre motifs sensibles et motifs rationnels qui définissait dans

1. P. 121-122 (Vrin, p. 135).

2. P. 197 (Vrin, p. 217).

3. P. 217 (Vrin, p. 236).

l'*Essai* le plus haut degré du mal : la « folie religieuse » possède ainsi la même structure que le mal radical, elle *est* le mal radical resurgissant au sein des Églises pour les détourner de la foi authentique¹. Nouveau retour du mal, nouvelle rechute, plus inquiétante que les précédentes, car elle n'affecte plus l'individu isolé ni les institutions politiques, forcément prisonnières de l'état de nature éthique, mais ces communautés plus hautes qui devaient nous en délivrer. Cette nouvelle version du mal radical se définit pour la première fois comme un égarement ou un délire de la raison pratique : elle se fonde sur une « illusion consistant à considérer la simple représentation d'une chose comme l'équivalent de la chose elle-même »², ce qui correspond exactement, sur le plan de la foi, à la définition critique de l'Apparence transcendante. Il s'avère que le mal radical sous sa forme la plus perverse a partie liée avec l'Apparence transcendante, que la destruction de l'illusion métaphysique correspond à la césure de la révolution éthique. Prenant pour un schème ce qui n'est qu'un symbole, la folie religieuse se représente la personnification symbolique de la Loi comme une personne réelle, qu'elle érige en Sujet créateur (en « Auteur ») de la Loi – et c'est ainsi que « nous nous faisons un Dieu »³. C'est ce renversement originaire de l'ordre éthique, où la Loi se trouve assujettie à sa figuration hypostasiée, qui engendre dans les communautés religieuses une perversion du rapport entre la foi éthique et les croyances statutaires. L'opposition de la Loi et du mal radical réapparaît ainsi au sein même de la communauté des sujets-à-la-Loi, comme une démarcation *interne*, un conflit entre deux figurations de la Loi. A la différence de l'*Aufklärung* dogmatique, Kant ne conçoit pas la folie religieuse comme une simple « superstition » inconsistante : il y voit une perversion essentielle de l'authentique foi éthique, qui l'invertit et la détourne dans le mal. Il faut la considérer comme « un service du bon principe dans le faux culte »⁴, comme un mode paradoxal de respect pour la Loi dans l'illusion et le mal radical. C'est toujours la Loi que le *Schwärmer* révère sous le voile

1. Sur ce « mal radical de l'Église », cf. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, 1968, p. 189-193.

2. *Religion*, p. 201 (note) (Vrin, p. 221-222).

3. *Religion*, p. 202 (Vrin, p. 222).

4. *Religion*, p. 210 (Vrin, p. 230).

de l'idole¹ : c'est le schème de la Loi, la promesse de la Communauté et l'idéal du Souverain Bien dont les Églises faillies s'efforcent encore, dans leurs pires errances, de hâter la venue. Mais d'une Loi défigurée, assujettie aux hypostases, captive du mal radical.

L'on découvre ici l'existence d'un mal autrement plus « radical » que celui décrit dans l'*Essai*, d'un mal qui se greffe sur notre disposition la plus haute, sur notre respect pour la Loi et notre visée du Souverain Bien, qui pervertit la Loi elle-même en sa donation, ses figurations symboliques, son idéal suprême. D'un mal enfin qui ne se réduit plus à une transgression délibérée, qu'elle soit particulière (*Bösartigkeit*) ou généralisée (*Bosheit*), parce qu'il est soutenu par l'*illusion pratique* d'une soumission à la Loi ; qui ne se limite plus à une simple obéissance parce qu'il affecte la snjéction originaire du sujet-à-la-Loi et qu'ici le sujet sera d'autant plus « mauvais » qu'il obéit plus fidèlement à sa « loi ». La crise du mal radical ouverte par l'*Essai* n'est donc pas surmontée mais s'aggrave progressivement dans la *Religion*, lorsqu'il apparaît d'abord que la conversion éthique de l'individu ne suffit pas à le délivrer du mal, puis que la conversion communautaire requise pour l'affermir et l'achever échoue à son tour : à chaque avancée nouvelle vers la Loi répond ainsi une Rechute toujours plus grave dans le mal. Au terme de ce parcours, on est en présence d'un mal si extrême et en même temps si proche de la Loi, si impliqué dans sa donation qu'on ne voit pas comment les communautés éthico-religieuses parviendraient à lui échapper, à délivrer la pure foi éthique de l'Apparence perverse qui simule la Loi ; comment elles arriveraient, selon les mots de Luther, à reconnaître Dieu sous le masque du diable et le diable sous le masque de Dieu². De fait, la *Religion* s'achève elle aussi dans l'aporie, en décrivant les différentes formes de l'illusion religieuse sans laisser espérer un renouveau des Églises dévoyées ou l'émergence en dehors d'elles d'une nouvelle figure de la Communauté. Les écrits ultérieurs paraissent d'ailleurs entériner cet échec en renonçant à la perspective d'une révolution *éthique* collective, pour ne rechercher les signes d'une

1. Cf. la conclusion de *Sur un ton supérieur pris en philosophie*, 3, p. 415-416.

2. « Et c'est ainsi que Dieu entend être reconnu sous le masque du diable, et veut que le diable soit réprouvé sous le masque de Dieu » (Luther, cité par J.-L. Chrétien, *Lueur du secret*, L'Herne, 1985, p. 242).

césure historique que sur le seul plan *politique*¹. Ce qui revient, du point de vue de la *Religion*, à abandonner tout espoir de surmonter l'état de nature éthique où l'homme demeure à jamais exposé au mal. Si l'on veut accorder à ces « signes » que l'histoire nous adresse une autre dignité que celle de simples palliatifs, peut-être faudrait-il dépasser la démarcation opérée par Kant entre les deux états de nature, entre l'instauration de la république et celle de la communauté éthique, remettre en question le *désaveu du politique* qu'elle suppose et ce clivage rigide de la légalité « extérieure » et de la moralité « intérieure » qui la sous-tend : reconnaître enfin dans les césures du politique la chance d'une communauté délivrée. Avec la menace qui l'accompagne, car c'est une même défiguration de la Loi, une même « pathologie de l'espérance » que nous retrouvons dans l'aventure des révolutions politiques, à une époque où la politique est devenue notre religion ; où, transgressant ses limites, elle épouse la visée de la révolution éthique, prétend accomplir la régénération morale des citoyens, hâter l'avènement de l'Homme Nouveau et de la Bonne Société d'où le mal aurait été extirpé à jamais. Et, comme l'enseigne à Kant le spectacle de la Révolution française, c'est à la même aporie qu'elle se heurte, au même retour du mal dans des révolutions qui avaient mission de réaliser le Souverain Bien dans l'histoire. L'expérience de notre siècle confirme ainsi la leçon finale de la *Religion*, la difficulté ou l'impossibilité de surmonter le mal radical par l'instauration d'une Communauté. Or, sans cette césure, ce point de non-retour d'une conversion historique collective, aucune conversion individuelle ne sera plus irréversible et tous nos efforts auront été vains : pris en étau entre un mal toujours-déjà-là et un mal toujours de retour, constamment menacés d'une retombée dans le mal, rien ne saurait nous retenir de « sombrer dans un sauvagement désespoir ».

C'est ce *mal du mal* qu'il faut tenter de penser, ce redoublement du mal radical réapparaissant à chaque fois *au plus près de la Loi* : dans

1. Cf. *Le conflit des facultés* (1798), p. 902-903, qui recommande de ne pas attendre des progrès du genre humain « une quantité toujours croissante de la *moralité* dans l'intention, mais une multiplication des produits de sa *légalité* » : il ne faut pas croire que « le fondement moral dans l'espèce humaine doive le moins du monde être accru », car cela exigerait « une sorte de nouvelle création (une influence surnaturelle) » — cela même que la *Religion* désignait en 1793 comme « révolution éthique » et que Kant semble désormais considérer comme impossible.

la révolution de la Vertu, la communauté de la Foi ou déjà dans la pure présence d'autrui, *au lieu* du respect, comme s'ils étaient indissociables, ne pouvaient s'affronter qu'enlacés en une étrange étreinte. Où l'on retrouve, dans le rapport de la Loi au mal radical, les deux conditions de l'opposition-réelle, les deux réquisits de toute synthèse a priori : l'écart d'une altérité, d'une obstance – conflit irréductible du mal et de la Loi – et le lien d'une co-appartenance, d'une complication – capture de la Loi dans le mal, reprise du mal dans la Loi. Si l'on veut comprendre l'énigmatique proximité de la Loi et du mal, il faut en revenir à l'onto-logique de l'opposition-réelle. Ressuscitée brièvement au début de l'*Essai*, elle n'apparaîtra plus dans la suite de la *Religion*, à l'exception d'une note de la 2^e partie où Kant évoque une « particularité de la morale chrétienne », qu'il approuve comme « philosophiquement exacte ». S'il accorde un tel privilège au christianisme, s'il le juge si proche de sa philosophie pratique, c'est que cette religion se fonde sur l'opposition-réelle : « C'est une particularité de la morale chrétienne que de représenter le bien éthique non pas comme différent du mal éthique comme le ciel de la *terre*, mais comme le ciel de l'*enfer*. Cette représentation, certes imagée, et comme telle révoltante, n'en est pas moins en son sens philosophiquement exacte. Elle sert précisément à interdire que l'on regarde le bien et le mal, le Royaume de la lumière et le Royaume des ténèbres comme voisins (*grenzend*) l'un de l'autre et se perdant l'un dans l'autre petit à petit par degrés (de clarté plus ou moins grande), mais invite à se les représenter comme séparés l'un de l'autre par un incommensurable abîme. L'hétérogénéité totale des principes suivant lesquels on peut être un sujet dans l'un ou l'autre de ces empires, et en même temps le danger lié à la représentation d'une proche parenté des qualités qui désignent l'homme pour un Royaume ou l'autre, justifient ce mode de représentation qui, en dépit de ce qu'il contient d'horrible, est en même temps fort sublime. »¹ Texte admirable, où tout est dit. Contre l'exténuation de l'opposition éthique dans l'ontodicée, contre toute neutralisation du négatif, toute identification graduelle (leibnizienne) d'un bien et d'un mal « voisins l'un de l'autre » jusqu'à se confondre, l'affirmation abrupte, révoltante, de l'abîme qui les sépare,

1. *Religion*, 3, p. 74-75 (note) (Vrin, p. 84).

de leur inconciliable discord. La décision éthique, comme saut sublime par-dessus l'abîme, alternative radicale entre le Ciel et l'Enfer. Malgré l'« hétérogénéité totale des principes », malgré leur *obstance* ontologique, le danger : la menace de l'indécidable, d'une confusion toujours possible, appelée par leur « proche parenté » – l'horreur même. Et en dépit de tout la certitude qu'ils ne se perdront jamais dans l'un dans l'autre, que leur *co-appartenance*, leur univocité ontologique ne se résoudra jamais en in-différence ; que l'écart sublime, le trait de leur différence ne se perdra pas, car il est l'écartement *de* leur proximité, l'Opposition elle-même qui ajointe ce qu'elle déchire et disjoint ce qu'elle noue en son unité écartelée. Sublime et horrible à la fois : horrible comme le redoublement du mal au plus proche de la Loi, sublime comme le maintien de la Loi distordue dans le mal.

On peut trouver forcée cette apologie onto-logique d'un christianisme ramené à l'opposition du bien et du mal, du Ciel et de l'Enfer, et qui ne tient aucun compte du drame de la kénose, de tout ce qui, dans la figure du Christ, réintroduit au sein de l'opposition absolue le paradoxe absolu. Peut-être l'approche de Kant s'accorde-t-elle cependant avec un texte fondateur de cette foi, avec ce passage de l'*Épître aux Romains* (que Kant ne cite jamais) où l'Apôtre considère le rapport de la Loi et du péché¹ : rapport de proximité, d'implication – on dirait presque : de complicité – puisque le péché « se sert » de la Loi qu'il transgresse, l'« utilise » pour me séduire et me tuer. « Sans la loi, le péché est chose morte » : ainsi la Loi est-elle l'« aiguillon » du mal et de la mort. Mais une Loi dont la prescription réveille et ravive le péché « afin qu'il exerce toute sa puissance de péché » n'est-elle pas la Loi du mal ? Le Dieu de Moïse, le Seigneur de la Loi, s'opposerait alors au Dieu d'Amour de l'Évangile comme le Prince de ce monde au vrai Dieu : telle sera, un siècle plus tard, la thèse de la gnose, l'hérésie de Marcion. C'est cette tentation gnostique, cette révolte contre la Loi, désignée comme « loi » du Diable, que la position paulinienne s'efforce d'écarter : « Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péché ? Certes non ! (...) La Loi, elle, est sainte, et saint le précepte. Une chose bonne serait-elle devenue mort pour moi ? Certes non ! » Mais il ne parvient à sauver la Loi, à écarter toute implication de la Loi dans le mal qu'en la dissociant

1. Saint Paul, *Épître aux Romains*, 7, *Bible de Jérusalem*, p. 1499-1501.

d'avec elle-même, en opposant la « sainte Loi de Dieu » à cette « autre loi », la loi de ma chair « qui lutte contre la Loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché ». La haine gnostique de la Loi n'est écartée qu'au prix d'un geste quasi platonicien qui rejette la Loi du côté de la chair ; sans que ce chivage ne se fige pourtant en un dualisme absolu qui anticiperait, cette fois, sur l'hérésie de Mani en rejetant le mal dans l'extériorité d'une substance mauvaise. La chair ne sera donc pas condamnée comme la source du péché mais seulement désignée comme son « instrument » : ainsi que l'affirme l'*Épître aux Éphésiens* (que citera Kant), « nous n'avons pas à combattre la chair et le sang, mais les princes et les puissants, les esprits mauvais ». L'ambiguïté initiale de la Loi se reporte alors sur cette notion de « chair », hautement ambivalente puisque ce « corps de mort » qui « m'enchaîne au péché » est aussi « le temple de l'Esprit saint ». Impossible de situer la cause du péché dans la chair (comme le fera Mani, héritier lointain du platonisme) ni dans la Loi (comme le fera Marcion). Ni la Loi ni la chair ne sont à l'origine du mal, quoiqu'elles soient l'« occasion du péché », la condition de sa manifestation, c'est-à-dire aussi la condition du Salut, en cette paradoxale proximité de la Loi du péché et de la Grâce qui est au cœur du kérygme paulinien : car « la Loi est intervenue pour que se multiplie la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la Grâce a surabondé ». C'est alors la Loi elle-même, trop impliquée dans la logique du péché, qui se trouve abrogée. A cette révocation de la Loi, cette folie de l'amour, l'éthique kantienne ne saurait consentir¹. Jamais Kant n'aura accepté de considérer le mal éthique comme la condition du retournement vers le bien, de l'intégrer – *felix culpa* – dans la mystérieuse économie du rachat, ce qui risquerait de justifier le mal, d'en faire un « moment » nécessaire du bien². Ce qu'il accepte dans saint Paul et la tradition chrétienne est d'abord leur refus du dualisme platonicien ou gnostique, du vieil anathème contre la chair et le sensible :

1. Il faudrait d'ailleurs se demander si cette révocation ne présuppose pas, chez saint Paul, une défiguration de la Loi : si l'Apôtre ne confond pas la Loi d'Alliance – qui est loi de vie – avec l'injonction mortifère du surmoi (cf. en ce sens A. Didier-Weill, *Les trois temps de la Loi*, Seuil, 1996, p. 190-194). C'est cette méprise paulinienne sur la Loi que l'éthique kantienne permettrait, selon nous, de dissiper.

2. Ceci vaut pour le mal éthique. Il n'en va pas de même sur le plan historico-politique, où Kant a toujours admis la possibilité d'une réduction « téléologique » du mal.

l'Apôtre serait dans le vrai lorsqu'il représente symboliquement « cet Ennemi invisible qui pervertit les principes (...) comme esprit malin »¹, décision mauvaise d'une liberté. La tentative de cliver la Loi, d'opposer l'« autre loi » de la chair à la « Loi de la raison » apparaît en revanche comme une inconséquence, un dernier sursaut de platonisme : en vérité, la chair n'est pas mauvaise et il n'est pas d'« autre loi ». S'il faut envisager une division interne, une opposition-réelle dans la donation de la Loi, elle ne saurait se ramener au clivage métaphysique du sensible et de l'intelligible. Toute tentation dualiste écartée, demeure le scandale initial, l'exigence de penser le mal « en esprit », comme décision libre s'opposant à la Loi sur le plan de la Loi, au plus près de la Loi : si « proche parente » que, malgré l'abîme de leur obstance, la Loi paraît impliquée dans le mal, captive ou servante du péché sans être elle-même péché. Une éthique de l'opposition-réelle s'accordera donc avec l'éthique paradoxale de l'*Épître aux Romains*, mais seulement en son premier paradoxe où se révèle la proximité de la Loi et du mal, sans pouvoir accepter le paradoxe de la Grâce où se dénoue le premier. Telle est la limite d'une éthique qui s'interdit le saut dans la foi : si elle parvient à approcher la *Verkehrung* de la Loi dans le mal, il n'est pas certain qu'elle puisse rendre compte de la *Bekehrung*, d'une délivrance du mal par la grâce de la Loi.

On peut d'ailleurs se demander si Kant prend toute la mesure du premier paradoxe, de la « proche parenté » des principes, de leur « cohabitation » dans leur extrême écart, qui sont brièvement évoqués sans être jamais thématiques. Nous avons vu que l'*Essai* finissait par renoncer à l'onto-logique des grandeurs négatives, qu'il se refusait à considérer le mal radical comme l'Opposé de la Loi s'affrontant à elle sur le même plan, dans l'horizon de co-appartenance requis par leur opposition-réelle. Cette perspective conduisait en effet à concevoir le fondement du mal comme un principe quasi transcendantal, une disposition *objective* (nécessaire) et *originale*, de même statut que la disposition au bien. Tout « syncrétisme » étant exclu par la logique de l'opposition-réelle, on devait en conclure au caractère unique et *total* – commandant à « tout l'usage de la liberté » – de la maxime suprême mauvaise : aussi son adoption originare ne laissait-elle aucune place à la

1. *Religion*, p. 74 (Vrin, p. 84).

maxime du bien, ce qui semblait interdire à un sujet si totalement perversi de se délivrer par lui-même. En réduisant cette perversion des maximes à une simple inversion de l'ordre initial des motifs, on espérait limiter la radicalité du mal, laisser subsister un « germe de bien » à ses côtés, qui puisse être restauré dans sa plénitude première. Le dispositif conceptuel de l'*Essai* visait ainsi, en affirmant le caractère *non originaire* et *limité* du mal, à en faire un mal *provisoire* : à le remettre au pouvoir du Sujet, capable de le surmonter par une conversion autonome. La suite de la *Religion* nous a montré que ces efforts étaient vains : l'expérience d'un mal du mal, d'un deuxième mal radical impossible à dépasser par une conversion individuelle ou communautaire vaut comme une réfutation par l'absurde de la démarche de l'*Essai*. Elle nous reconduit à son point de départ, à l'énigme d'un *fondement du mal* réellement opposé à la Loi et de même statut qu'elle : mal *originaire*, toujours de retour parce qu'il est toujours-déjà-là ; mal *affirmatif*, « fondement positif de l'opposition à la Loi » ; mal *total*, sans « germe de bien » juxtaposé à lui. Le mal du mal serait ce *mal transcendantal*, condition a priori de toute manifestation du mal dans l'existence et l'histoire, y compris de ce mal faussement « radical » décrit dans l'*Essai*.

Nous voici à nouveau au cœur de l'énigme : s'il faut tenir, avec Cohen, que « l'origine du mal se trouve dans le bien lui-même », qu'il surgit « sur le fondement de la disposition morale »¹, on doit se demander comment une « disposition originaire » au bien se laisse *originairement* détourner dans le mal et ce qui *reste* du bien ou de la Loi dans une perversion si profonde, qui préserverait encore la chance d'un retournement. Comment concevoir la « cohabitation » de deux principes de même statut transcendantal, aussi radicaux l'un que l'autre mais absolument opposés, et qui ne peuvent coexister « syncrétiquement » (l'un à côté de l'autre) dans le caractère intelligible ? Est-il possible enfin de soutenir la thèse d'une « positivité » originaire du mal, d'un mal aussi réel, aussi affirmatif que la Loi, alors que le concept même de mal n'a cessé d'être défini dans toute la tradition occidentale comme négation, limitation ou privation de bien ? C'est la nullité onto-logique de ce

1. *Kants Begründung der Ethik*, p. 339-341. Affirmation très remarquable, malheureusement affaiblie par la problématique de Cohen, qui réduit aussitôt le mal radical à un *als ob*, simple symbole et condition de notre retour au Bien.

concept qui empêche d'affirmer la plus haute puissance du mal, qui conduit à se représenter son opposition *transcendantale* au principe du bien comme une contradiction *logique* et leur co-appartenance comme l'inhérence logique d'un prédicat à son sujet. C'est elle enfin qui permet de déterminer le mal comme non-originaire, « postérieur à la puissance » et à l'acte pur du Bien¹. Si l'on veut rester fidèle à l'orientation initiale de l'*Essai*, à cette onto-logique de l'opposition-réelle qui exige que « les grandeurs négatives ne soient pas des négations de grandeurs », soient « toutes les deux positives », sans doute faudra-t-il renoncer au concept équivoque d'un « mal positif » ou d'un « mal radical ». Impossible en effet de concevoir le mal autrement que comme négation du bien, « bien négatif », dépendant et solidaire de ce bien qu'il nie. Prédicat contraire *du bien*, le mal ne saurait s'opposer à la Loi, sauf à assimiler la Loi au bien, à en faire la « loi » du Bien, en revenant à la doctrine traditionnelle révoquée par la *Critique*. Depuis le renversement du rapport entre la Loi et le Bien, l'Opposant de la Loi ne peut plus être le mal, car ce concept est *dérivé* — tout autant que son contraire le bien — à partir de la Loi. Il semble difficile de maintenir notre hypothèse d'un « mal transcendantal », de même rang que la Loi : aucun mal n'est assez radical pour s'opposer affirmativement et originairement à la Loi.

De ce que la différence du bien et du mal ne soit pas originaire, il ne s'ensuit pas cependant que *rien* ne s'oppose plus à la Loi sur le plan de la Loi : que l'on ne puisse concevoir, *en deçà du bien et du mal*, une opposition transcendantale où se fonde leur différence, un conflit entre la Loi et un Autre Opposé, qui ne serait plus le mal mais sa condition a priori ou son fondement. Perspective esquissée au début de l'*Essai*, lorsque Kant distinguait de la maxime du mal le « principe dans le sujet de toutes les maximes mauvaises » en désignant ce principe comme « fondement du mal » (*Grund des Bösen*), « fondement suprême » du caractère intelligible, « fondement positif de l'opposition » à la Loi². Mais cette tentative sera vite abandonnée, dès lors que l'énigmatique fondement du mal sera identifié au mal comme tel, à ce mal prétendument « radical » décrit dans l'*Essai*, simple penchant contingent de la

1. Cf. Aristote, *Métaphysique*, 1051 a, Vrin, 1970, p. 518-519, ainsi que 1075 a, etc.

2. Cf. *Religion*, p. 31, 33, 36...

nature humaine. En essayant de concevoir le fondement du mal comme un mal transcendantal, plus radical que le mal radical, nous ne sommes pas parvenus à lever l'aporie : en considérant le principe du mal comme un principe *mauvais*, on ne fait que reporter la même opposition dérivée du bien et du mal à un niveau quasi transcendantal sur le plan de la Loi, avec le risque de se représenter le *Grund des Bösen* comme un sur-mal transcendant, de l'hypostasier ou le diaboliser, en retombant finalement dans un dualisme de type manichéen. On n'avancera guère sans faire un pas supplémentaire : tant que l'on n'aura pas reconnu que *le fondement du mal n'est pas un mal*. A la racine du mal, ce n'est plus le mal que nous découvrons, ni un principe maléfique ni une nature déchue ni une volonté mauvaise, mais, pour reprendre les termes de Kant, une « puissance d'aversion » affirmative¹, ou encore la forme pure d'une *Verkehrung*, d'une perversion originaire qui détourne et distord la Loi dans le mal. Autant de versions d'une courbure, d'une torsion initiale de notre destination, de cette *Krümmung* du « bois dont l'homme est fait »² ; autant de figures d'un tort primordial. Si l'on tient à marquer la différence entre le fondement du mal et le mal qu'il fonde, on peut désigner désormais le *Grund des Bösen* comme un *tort* : s'il y a le mal – *es gibt Böse* –, c'est qu'il y a du tort, que ça nous donne tort.

D'où peut nous venir ce tort ? Vers quoi sa courbure nous détourne-t-elle ? Comment ce qui n'est pas un mal peut-il constituer le mal sans être déjà par lui-même mauvais ? Pour tenter de répondre à ces questions, où l'on reconnaîtra une reprise transcendantale des interrogations classiques de l'ontodécée, la *Religion* de Kant ne nous est plus d'aucun secours, qui s'achève sur l'énigme d'une Rechute, d'un mal du mal, sans réussir à l'élucider. En posant que le fondement du mal n'est pas encore un mal, nous avons déjà fait un pas au-delà de Kant, vers le seul des postkantien à avoir saisi l'enjeu de la doctrine du mal radical et

1. « Les seuls objets d'une raison pratique sont donc le *bien* et le *mal*. Car le premier on entend un objet nécessaire de la faculté de désirer, par le second un objet nécessaire de la faculté d'aversion, conformément, pour tous les deux, à un principe de la raison » (CRP, 2, p. 678 (Vrin, p. 71)).

2. Cette métaphore, qui apparaissait déjà dans *l'Idée d'une histoire universelle* (§ 6, 2, p. 195), se retrouve dans la *Religion*, les *Réflexions sur l'éducation*, la *Doctrine de la vertu* et de très nombreuses *Réflexions*. Elle n'est pas propre à Kant : on peut déjà en trouver des occurrences chez Luther et saint Augustin.

tenté de la réélaborer ontologiquement. Ce recours à Schelling nous permettra de revenir à Kant, de risquer une reconstruction transcendantale de sa pensée du mal, ou plutôt du tort : de ce qui dans la transcendance de la Loi s'oppose à elle pour ouvrir l'horizon où se décident le bien et le mal. Se pose alors le problème de l'implication de la Loi dans le tort, de leur co-appartenance, en cette synthèse perverse qui constitue le premier mode de la synthèse pratique, et l'on devra, avec Kant et au-delà de Kant, réexaminer la possibilité d'une donation pathologique de la Loi, aborder enfin la question de la temporalité pratique, à partir de l'Instant sublime de la césure où se dissocient le sujet-en-tort et le sujet-à-la-Loi.

La césure de l'instant

(du tort)

« Ce où l'on est, quand on change, n'est-ce pas cette étrange chose ? (...). L'instant ; car l'instant semble signifier quelque chose comme le point de départ d'un changement dans les deux directions. (...) Il y a cette étrange entité de l'instant qui se place entre le mouvement et le repos, sans être dans aucun temps. »

Platon, *Parménide*.

« Le temps n'a aucune durée. Son être (maintenant, futur, en même temps, avant, après) est un instant. »

Kant, *Opus Postumum*.

Que le fondement du mal ne soit pas comme tel un mal, que la différence du bien et du mal ne soit qu'une opposition dérivée, s'originant dans une relation plus initiale entre principes, mais qu'il faille néanmoins concevoir le mal comme une réalité effective, sans atténuer ni effacer son opposition au bien, c'est ce que nous enseignent les *Recherches sur la liberté humaine* de Schelling. Dans cet écrit et dans les *Conférences de Stuttgart* qui exposent cette problématique sous une forme plus systématique, Schelling dépasse sans aucun doute les limites de la pensée kantienne du mal, cette double limitation de l'*Essai* qui affaiblissait sa percée initiale et le faisait retomber dans l'ontodécie : la réduction du « fondement du mal » à un penchant subjectif de la nature humaine et l'assimilation de la perversion constitutive du mal radical à une simple inversion du rapport entre motif rationnel et motif sensible. C'est au contraire à une *Verkehrung* primordiale où la sensibilité ne joue plus aucun rôle que Schelling attribuera l'origine du mal, et il ne la situera plus en l'homme mais dans l'« être de Dieu », dans la révélation même de l'être. Ce pas au-delà de Kant s'accomplit cependant à partir de Kant, par une reprise, une réinterprétation de l'*Essai sur le mal radical*

(auquel les *Recherches* se réfèrent expressément¹), par une redécouverte de son motif essentiel, l'onto-logique de l'opposition-réelle. C'est la thématique kantienne de l'opposition, d'une co-appartenance des opposés dans leur inconciliable conflit que l'on retrouve chez Schelling, profondément réélaborée, en tant que « loi fondamentale de l'opposition » appelée à rendre compte du rapport entre le bien et le mal². Avec la logique des grandeurs négatives, ce sont ses principales implications ontologiques qui réapparaissent, l'instance du *nihil privativum* kantien, d'un Rien-qui-existe (d'un *mè on* distinct du *ouk on*)³ et la position d'un mal affirmatif qui ne se réduit plus à une privation d'être, d'un mal réellement-opposé au principe du bien comme l'Enfer s'oppose au Ciel⁴. Ce qui expose sa problématique au même danger que Kant : l'« objection de Mani », la menace d'un dualisme radical. A cela, et aux inévitables accusations de « manichéisme » – Schelling, déclarait Fries, c'est « Mani ressuscité » – les *Recherches* apportent la même réponse que Kant (en 1792) : en faisant du mal l'effet d'une décision de liberté (et non d'une « nature » mauvaise) et en situant son origine dans la distorsion du rapport entre deux principes, dont aucun n'est en soi « mauvais ». Telle est la « seule notion correcte du mal, d'après laquelle il repose sur une perversion (*Verkehrtheit*) positive, ou un renversement des principes »⁵, et l'on pourra même désigner l'un de ces deux principes comme le fondement du mal « sans supposer pour autant qu'il s'agisse d'une essence-fondamentale mauvaise (*einem bösen Grundwesen*) »⁶.

Ce principe est le *Grund*, le Fondement comme tel, disons plutôt le *Fond*. La principale avancée accomplie par Schelling consiste en cela qu'il ne conçoit plus le rapport pervers comme celui de la raison et de la sensibilité, mais comme ajointement et conflit du Fond et de

1. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809), *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1860, t. VII p. 388, trad. franç. *Œuvres métaphysiques*, Gallimard, 1980, p. 172. A quoi s'ajoutent de nombreuses allusions implicites disséminées dans les *Recherches*.

2. *Conférences de Stuttgart* (1810), *SW*, t. VII p. 435, trad. franç. p. 216 ; cf. aussi la p. 250.

3. Cf. l'*Exposé de l'empirisme philosophique* (1836), in *Essais*, Aubier-Montaigne, 1946, p. 518-520. La même thèse était déjà énoncée, sous une formulation différente, dans les *Conférences de Stuttgart*, p. 217.

4. *Recherches*, p. 156, allusion à la note déjà citée de la *Religion* de Kant.

5. *Ibid.*, p. 152.

6. *SW*, p. 274, *Œuvres*, p. 159 (traduction modifiée).

l'Existence. Le Fond est « ce qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même », il est « la nature en Dieu », l'être (*Seyn*) de Dieu, son ipséité (*Selbstheit*) ou sa colère, « une essence sans doute inséparable de Lui, mais cependant distincte »¹ qui s'oppose à la révélation de Dieu, tout en permettant à Dieu de se révéler à travers cette opposition. Sans doute peut-on l'interpréter en un sens transcendantal² : le Fond serait la condition originelle de toute manifestation, son « reste qui n'éclôt jamais », qui demeure latent dans l'apparaître du phénomène et résiste ainsi à sa mise en lumière, à la décloison qu'il rend pourtant possible. Dans les *Recherches*, le Fond se présente d'abord comme « aspiration » ou « nostalgie » (*Sehnsucht*), effort aveugle visant à retenir l'éclat de lumière surgi dans le Fond, à le re-celer à nouveau en sa latence initiale. L'histoire de la Création divine, l'éclaircie du monde, est le jeu du décèlement et du recel où le Fond en s'illuminant se disperse, se diffracte à l'infini dans l'éclat singulier de chaque phénomène, en ce champ de ruines d'une Création inachevée. Cette révélation ne suit pas une progression linéaire où toujours plus de lumière entraînerait toujours moins d'obscurité : plus le Fond obscur s'arrache à lui-même dans l'éclaircie, plus il se replie sur lui-même, si bien que la plus haute unité du Fond et de l'Existence dans la finitude, la liberté de l'homme, ouvre en même temps l'abîme de la plus profonde scission et la possibilité d'une distorsion perverse de leur rapport, par où le mal surgit dans le monde.

En tant qu'elle se déploie dans l'histoire, qu'elle est l'Histoire, la relation des deux principes a un sens éminemment temporel. Car le *Grund* est principe de temporalisation, de succession temporelle : il est, comme Fondement, le *passé* de ce qu'il fonde, et la nostalgie qui « s'accroche au passé et soupire vers l'unité première »³ manifeste la puissance d'un passé jamais dépassé, la « résistance du Fond » refusant de laisser advenir ce qu'il fonde, tel Cronos dévorant ses enfants : « Par là s'éclaire également ce mot de Platon, que le mal provient de la *vieille nature*, car tout ce qui est mal tend au chaos, c'est-à-dire aspire à retourner à cet état où le centre initial n'était pas encore subordonné à

1. P. 144.

2. On suit ici l'interprétation de M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Beauchesne, 1977.

3. Cf. le texte des *Weltalter* cité et commenté par J.-F. Marquet, *Liberté et existence*, Gallimard, 1973, p. 475.

la lumière : c'est un soulèvement du centre de la nostalgie. »¹ En situant l'origine du mal dans l'attraction du Fond, c'est à la thèse capitale de l'ontodécée que s'en prend Schelling, à l'identité de l'être et du bien. En effet, la démarcation du Fond et de l'Existence coïncide avec la différence ontologique de l'être et de l'étant², et en ce sens on peut dire que le mal provient *de l'être*. Il faut admettre – conséquence décisive de la découverte kantienne des grandeurs négatives – que le mal n'est pas « rien », carence d'être ou néant absolu du *nihil negativum*, qu'il est un des modes du Rien, de ce Rien qui est « le non-étant, et justement pour cette raison l'Être lui-même »³. Dans la modernité, où le Sujet humain se pose en étant suprême, l'ontodécée prend la forme d'une anthropodécée (d'un « philanthropisme », écrit ironiquement Schelling) et cette absolution de l'Homme culmine dans le devenir-absolu du Sujet autonome, de la volonté humaine qui se veut comme libre volonté. En brisant avec l'ontodécée, les *Recherches* ébranlent du même coup cette métaphysique du Sujet Absolu que le jeune Schelling avait lui-même contribué à édifier⁴ : car l'autonomie (illusoire) du sujet est *mauvaise*, elle est le soulèvement de la volonté égoïste du Fond, le renversement du rapport où l'Homme s'efforce d'« élever son ipséité au rang de principe dominant et de volonté universelle », « afin de devenir lui-même Fond créateur et d'asseoir sa domination sur toutes choses grâce à la puissance du centre qu'il a en lui » : alors « le Dieu inversé (*der umgekehrte Gott*) (...) s'élance à la place où devrait être Dieu »⁵. La rébellion métaphysique du Sujet contre Dieu suppose ainsi une inversion perverse du rapport entre le centre et la périphérie, qui s'exprime en philosophie dans le renversement copernicien opéré par Kant et Fichte. Paradoxalement, la reprise de concepts fondamentaux de Kant – de sa théorie de l'opposition-réelle et du mal radical – se trouve ici

1. *Recherches*, SW, p. 374, *Œuvres*, p. 159.

2. *Conférences*, p. 216. Sur l'interprétation ontologique de la différence *Grund/Existenz* en tant que *Seynsfrage*, « ajointement de l'être », cf. l'analyse de Heidegger dans son *Schelling* (1936), Gallimard, 1977, p. 186-194, etc.

3. *Conférences*, p. 217 et 244.

4. Sur la « destruction de la métaphysique de la subjectivité » opérée dans les *Recherches* par la dissociation du fondement et de la manifestation (de la subjectivité et de la subjectivité), cf. J. Rive-Laygues, « Schelling : du Système à la Critique », *Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1976, p. 367-377.

5. *Recherches*, SW, p. 390, *Œuvres*, p. 173.

retournée contre le système kantien... Ou plutôt contre l'un des versants de sa pensée : nous savons maintenant que l'élévation du Sujet autonome au rang de principe suprême n'est pas le dernier mot de Kant, qu'elle sera déjouée par le travail de l'œuvre, par l'introduction du mal radical qui assigne sa limite à l'autonomie du Sujet. En prenant appui sur sa conception de l'opposition et du mal pour subvertir la métaphysique de la subjectivité, Schelling répéterait, peut-être à son insu, le geste même de Kant en relançant sur un plan ontologique la visée de la seconde éthique.

Si ce n'est que, chez Kant, celle-ci reste centrée sur l'existence humaine finie, sur l'exigence d'accomplir dans notre vie individuelle le retournement, le nouveau choix du caractère intelligible. En transposant le schème de la perversion en Dieu, en concevant le caractère intelligible comme une « nécessité éternelle »¹, Schelling tend (ainsi que le fera le second Heidegger) à déposséder l'existant fini de son tort et de sa liberté. Il ne pouvait en être autrement, dès lors que l'éclaircie de l'Existence est assimilée à la « volonté universelle » et l'attraction du Fond, source ultime du mal, à l'égoïsme de la « volonté propre ». Lorsque le mal se définit comme « finitude élevée à l'ipséité », c'est l'ipséité finie elle-même, l'existence subjective de l'individu, qui risque d'apparaître radicalement mauvaise et notre seule délivrance consistera à nous perdre dans le feu dévorant de la volonté divine. C'est au contraire dans la finitude de l'existence, dans le cours singulier d'une vie qui se vit toujours comme l'histoire d'une ipséité finie, que nous devons réinscrire comme autant d'*existentiaux éthiques* les motifs schellingiens du double-mouvement originaire, l'attraction du Fond et la résistance de la nostalgie, l'éclaircie de l'Existence dans l'angoisse de la vie et la ligne de partage, le retournement possible d'une seconde création. Retour à Kant, ou plutôt reprise, relecture de son œuvre avec Schelling (et Kierkegaard) pour amorcer une reconstruction transcendantale de l'éthique à partir du chiasme de la Loi et du tort.

Dès que Kant s'est engagé sur son chemin de pensée, dès sa découverte des grandeurs négatives, s'est imposée à lui l'exigence de penser la Loi en son opposition-réelle à un autre principe. Avec la difficulté de

1. Ainsi « nous disons que l'homme agit *hic et nunc* comme il a agi de toute éternité, et dès le commencement de la création » (*Recherches*, p. 171).

cette tâche, qui explique en partie son long ajournement : puisqu'il s'agit de penser l'Autre de la Loi, l'instance adverse qui est au principe du mal, comme *son* Autre, indissociable d'elle et impliqué dans sa donation. Difficulté longtemps esquivée en raison du préjugé « platonicien » identifiant le principe adverse au désir de bonheur et réduisant l'opposition éthique au dualisme métaphysique de la raison pure et de l'impureté sensible, tandis que l'alternative du bien et du mal se réduit à une contradiction logique entre l'universalité de la Loi et sa transgression particulière. Cette double réduction logico-métaphysique persistera tant que l'on s'obstinera à maintenir l'objectivité pratique dans le cadre de la Logique générale, au lieu de la reconstruire dans une perspective transcendantale. Pour ce faire, « il ne nous reste que l'analogie » : il s'agit donc de thématiser la transcendance pratique par analogie avec la structure de la synthèse transcendantale théorique, où l'orientation de la transcendance vers l'objet ne parvient à ouvrir un horizon d'objectivation qu'en s'affectant d'un *Dawider*, en s'opposant l'objection de l'objet transcendantal = X, qui n'est rien d'étant, qui est le Rien comme *nihil privativum* de l'opposition-réelle. Cet opposant de la transcendance finie, cet Autre du dehors à quoi elle s'expose n'est pourtant *rien d'autre* que la transcendance elle-même, l'arrêt ou la limite qu'elle s'impose, qu'elle s'objecte à elle-même comme son Autre. Nous avons tenté d'aborder sous cet angle la transcendance de la synthèse pratique, d'interpréter en ce sens le *Zuwider* de la fin en soi, « condition limitative » de la volonté du Sujet dans le respect-pour-l'autre où se présente la Loi : en y repérant une Fin-Limite transcendantale, un trait d'objection éthique analogue à celui de l'objet = X dans l'horizon de transcendance de la synthèse théorique. Interprétation qui butait cependant sur une difficulté : pour s'opposer ainsi la Loi, pour rencontrer sa limite dans la fin en soi, s'anéantir sous le coup du respect, la volonté du Sujet devait lui être *déjà* contraire, orientée à l'encontre de la Loi, radicalement mauvaise. C'est cela même qui lui interdit de *se* donner la Loi en son autonomie, l'oblige à la recevoir comme Loi de l'Autre, dans la passivité originaire d'une auto-hétéronomie.

Ce qui nous conduit à envisager, en deçà de l'objection éthique du respect où une volonté *déjà mauvaise* reçoit la Loi, une objection *inverse* plus originaire, une *archi-objection* transcendantale où la transcendance

pratique orientée vers la Loi se serait heurtée à un Autre = X, à une forme-limite d'opposition à la Loi qui l'aurait déjà détournée d'elle, distordue, mise en tort. Cette puissance d'aversion, « fondement positif de l'opposition » et « principe formel de tous les actes contraires à la Loi », est le *Grund des Bösen*, le tort originaire qui s'objecte à la liberté et la retourne contre la Loi. La première *Critique* suggérerait de représenter le caractère intelligible par analogie avec l'objet transcendantal = X¹ : cette analogie prend tout son sens après le tournant de 1792, dès lors que le caractère intelligible relève d'une décision de liberté, et d'une décision toujours déjà mauvaise. En concevant ainsi le tort comme archi-objection de la transcendance pratique, on peut comprendre que l'opposition originaire de la Loi et du tort fonde l'*objectivité pratique* (une « objectivité » qui s'accorde désormais à la singularité de la décision, au caractère « réfléchissant » des jugements éthiques) : qu'elle constitue cet « unique objet » de la raison pratique qu'est la différence du bien et du mal. C'est seulement ainsi que l'on pourra élucider les principales énigmes du mal radical, de ce mal toujours-déjà-là parce qu'il trouve son fondement dans un tort d'origine, plus originaire même que la disposition au bien, que le respect pour l'autre, qui n'auraient pas à s'objecter à la liberté si celle-ci n'était déjà en tort. De ce mal toujours de retour au plus près de la Loi, pour autant que ce tort est l'opposant de la Loi, son op-position primordiale, son Autre ou sa Chose = X qu'elle s'objecte pour s'y opposer et se poser en Loi : qu'il est en ce sens *le tort de la Loi*, ce qui dans l'auto-donation de la Loi n'est pas la Loi elle-même mais lui permet de se donner et de faire loi. Avant même de me « donner tort », d'accuser mon arrogance de Sujet dans l'objection du respect, la Loi me *donne le tort*, un tort plus originaire que toute faute et tout mal. Elle me fait l'offrande de ce Fond, de cette Chose sans nom dont le trait soutient mon désir et me fait venir au jour de l'existence.

Le plus difficile est ici de comprendre l'archi-objection du tort à la Loi comme auto-objection de la Loi. L'horizon de la Loi ne pourrait pourtant s'ouvrir sans le tracement d'une limite, sa transcendance ne pourrait se déployer sans ce trait d'objection qui arrête sa visée, de même que l'objet transcendantal = X en s'objectant dans l'auto-

1. CRP, 1, p. 1173 (TP, p. 368).

affection de la transcendance ontologique forme l'horizon de l'objectivité théorique, ou que la nostalgie du Fond en résistant à l'éclaircie permet la révélation de l'Existence. Cet *Anstoss* que la Loi s'oppose à elle-même, la butée initiale de sa transcendance sans quoi elle serait « illusoire et vide », c'est là ce que nous nommons le tort. Est-ce à dire que la Loi soit le tort ? En aucun cas : rien de plus opposé à la Loi que le tort, la contre-Loi qui fait obstacle à la transcendance de la Loi, lui donne un coup d'arrêt. Mais cette limite est ce qui lui donne forme, cet arrêt est un coup d'envoi : le tort ne peut s'opposer à la Loi que dans l'ouverture de sa transcendance et pour la rendre possible. La Loi n'est pas le tort mais elle s'expose au tort, se donne le tort pour se donner comme Loi, et c'est ainsi que le tort constitue la transcendance pratique. Il n'en reste pas moins le tort *de la Loi*, l'objection qu'elle s'adresse à elle-même. C'est seulement dans l'atteinte de la Loi que le tort se révèle, qu'il manifeste toute sa puissance de tort. C'est mon respect pour la Loi qui réveille et ravive en moi l'angoisse de mon tort. Saint Paul nous l'avait appris : sans la Loi, il n'y aurait pas de tort. Nous comprenons aussi maintenant que sans le tort la Loi n'est rien. S'il n'y avait pas le tort pour circonscrire son horizon, il n'y aurait pas de Loi *pour nous*. Elle s'abîmerait dans le moins-que-rien, la nullité de l'*ens rationis* à quoi se réduit la méta-Loi d'un étant infini. C'est parce qu'elle rencontre une volonté finie et radicalement mauvaise – parce que nous sommes en tort – que la Loi peut se présenter à nous dans un impératif catégorique, s'imposer dans le respect, commander la césure d'un retournement éthique. Ainsi le tort oriente-t-il la Loi vers la finitude pour l'accorder à notre existence finie. Non que la finitude comme telle soit le tort ou le mal, ni même la « finitude élevée à l'ipséité » : nous ne sommes pas en tort parce que nous sommes finis, notre volonté est éthiquement « finie » parce qu'elle *peut* s'opposer à la Loi, parce qu'elle est en tort. En détournant le sujet de la Loi, le tort constitue sa finitude pratique, il lui impose cette torsion, cet écart qui l'éloigne infiniment de la Loi, l'expose à progresser sans fin vers le bien, à toujours recommencer son avancée : la finitude de la liberté est la marque du tort que la Loi révèle au sujet lorsqu'elle le rappelle à l'« infinité de (sa) dette »¹.

1. *Religion*, 3, p. 90 (Vrin, p. 99).

Et cette dette, précise Kant, n'est pas héritée, transmise, n'est pas un péché héréditaire : elle est « la dette la plus personnelle de toutes », parce qu'elle constitue la personnalité même du sujet, dans la singularité de sa décision et de sa vie. Pris au sens psychologique, le concept de personnalité désignait dans la *Dialectique transcendantale* l'identité permanente du sujet « en différents temps », l'apparence de sa « continuité ininterrompue » tout au long de sa vie. Il s'agit bien d'une *apparence*, d'un paralogisme recouvrant sous son identité illusoire une discontinuité radicale, une multiplicité d'Egos se succédant « en chaque temps ». Et l'on peut alors se demander ce qui constitue cette apparence d'être Soi, comment se maintient, malgré sa division temporelle, sa dissémination en d'innombrables Egos successifs, la persistance d'un moi univoque. Selon la *Dialectique*, la solution de l'aporie ne pouvait être que pratique ; mais nous ne trouvons aucune réponse dans la philosophie pratique, dans le concept éthique de « personnalité » comme disposition-à-la-Loi et fin-limite de la volonté d'où toute dimension temporelle semblait absente. La clé de l'énigme se trouve dans la *Religion* : dans la thèse du choix du caractère intelligible, archi-décision unique et singulière engageant tous les choix empiriques du sujet durant son existence. Kant souligne en effet que cet « acte intelligible » n'est pas soumis au temps des phénomènes, que « le principe moral subjectif de l'intention suivant lequel la vie d'un homme doit être jugée » n'implique pas « que son existence soit divisible en séquences temporelles, mais au contraire (qu'elle) ne puisse être conçue que comme une unité absolue » : de ce point de vue, nous ne pouvons « regarder la vie que comme une *unité temporelle*, c'est-à-dire un *tout* »¹. Le choix de la maxime suprême, du projet fondamental qui définit le caractère intelligible dans son rapport singulier à la Loi, constitue ainsi l'unité temporelle de l'existence, la subjectivité du sujet — sa « personnalité », à la fois au sens psychologique (en son identité permanente) et au sens pratique (en sa disposition à la Loi).

Mais cette maxime suprême est *mauvaise*, elle est le choix du mal radical, et l'archi-décision qui nous constitue en sujets s'identifie ainsi au tort initial qui nous détourne de la Loi. Ce n'est pas la Loi mais le tort qui serait le « sujet » du sujet, le Fond sous-jacent de l'existence. Sa

1. P. 88 (note) (Vrin, p. 97).

torsion affecterait chacun de nos actes à chaque instant et nous devrions nous représenter l'unité temporelle de notre vie comme une rechute constante, comme cette déchéance de l'être-en-tort « qui a souvent tenté de se décider pour le bien et (...) qui est toujours retombé dans le mal, qui devrait se percevoir dans le déroulement même de sa vie comme glissant sur une pente (...), dans une misère à *perte de vue* »¹. Ce qui pose à nouveau la question de la possibilité de la conversion, du retournement qui saurait nous délivrer de ce tort d'origine. Exister comme sujet, c'est être déjà en tort : le Retournement exige que notre subjectivité soit brisée, que l'apparence de notre identité personnelle soit anéantie pour que nous puissions renaître comme sujets-à-la-Loi. Une liberté captive de son tort ne peut s'en délivrer par elle-même, ne peut même pas désirer cette délivrance : aussi la Loi lui advient-elle *comme* du Dehors et de l'Autre, comme une Grâce qui n'est plus au pouvoir du sujet autonome². Elle n'en est pas moins sa *propre* Loi — et non celle de « Dieu » ou d'un « Autre » étant — dont la forme immanente lui donne son être, constitue le sujet en son auto-affection. Une subjectivité sans Loi est une impossibilité absolue, un *Unding*. Ce qui implique que la Loi transit l'existence, la traverse et la soutient tout au long de la vie, y compris dans le mal radical : que l'être-en-tort est toujours déjà sujet-à-la-Loi. Mais en quel sens ? N'est-ce pas, derechef, identifier la Loi et le tort ou les rendre indiscernables ? Si l'on veut comprendre la possibilité du Retournement, il faudra rendre compte de cette étrange insistance de la Loi dans le tort, avant d'aborder la question plus difficile encore de ses conditions temporelles, de la possibilité de marquer une césure dans l'« unité absolue » de la vie.

Nous commençons à entendre ce que signifie l'opposition transcendantale de la Loi et du tort, l'écart de leur obstance. C'est leur « proche parenté » qu'il s'agit maintenant d'élucider en ressaisissant dans l'opposition l'unité de ce qui s'oppose, le chiasme de leur co-appartenance qui les tient enlacés. L'attraction du Fond ne résiste pas du dehors à l'éclaircie, mais sa nostalgie, disait Schelling, s'efforce de

1. P. 86 (Vrin, p. 94-95).

2. Kant entend parfois « par Grâce l'inconcevable disposition morale qui est en nous, c'est-à-dire le principe de la *pure moralité* » (*Le conflit des facultés*, 3, p. 846). Une « grâce » qui n'est plus celle de « Dieu » mais de la Loi : qui est le don gracieux de la Loi.

« retenir en elle » l'éclat de lumière qu'elle recèle « de telle sorte que, à partir des deux principes, c'est maintenant un tout unique qui advient » dans la fausse unité du « Dieu inversé ». En d'autres termes, ce n'est plus seulement l'objection du tort à la Loi qu'il convient de décrire, mais bien la capture de la Loi dans le tort : un tort qui n'est plus seulement *Abkehrung*, aversion d'une liberté s'écarter de la Loi, mais aussi *Verkehrung*, perversion de la Loi elle-même par le tort. On prendra garde à ne pas se laisser abuser par une analogie, en se représentant l'archi-objection du tort sur le modèle (inversé) de l'objection éthique de la Loi dans le respect¹. Toute symétrie serait ici trompeuse, risquerait de réduire le tort à un *Zu wider*, une condition limitative ou un obstacle à la transcendance de la Loi, alors qu'il est le tort *de la Loi*, la torsion où elle se détourne d'elle-même. Il ne suffit plus de dire que la Loi se donne le tort comme son Autre, son Opposé = X, ni même qu'il y a proximité ou parenté entre la Loi et le tort, comme s'il s'agissait de deux instances distinctes : en vérité, c'est la Loi qui se donne dans le tort, qui se donne *comme tort*. Sans que le tort ne s'identifie totalement à la Loi (hypothèse « marcionite ») et sans que l'on puisse opposer à la Loi l'« autre loi » du tort (hypothèse « paulimienne ») : il n'y a qu'une seule Loi dont le tort est l'un des modes. Le tort est ce qui dans le don de la Loi n'est pas la Loi elle-même, qui appartient pourtant à sa donation et ne saurait donc être qu'un certain mode de donation de la Loi. Qu'il y ait des « formes grimaçantes de vertu », que cette vertu « phantasmatique » suppose une « haine cachée de la Loi », c'est un thème que nous avons déjà souvent rencontré chez Kant². Le paradoxe est que cette haine de la Loi se présente « sous l'apparence du devoir », sous la forme d'une soumission à la Loi, et il en va de même du mal le plus radical, du crime inexpiable qui s'accomplit dans l'histoire au nom de la « loi ». Ce paradoxe se dénoue si l'on cesse de confondre la sujétion à la Loi et la simple obéissance, si l'on admet la possibilité d'une défiguration de la Loi, d'une sujétion perverse où le sujet est d'autant plus

1. C'est en effet à une volonté *déjà* mauvaise que la Loi impose le respect en s'opposant à elle comme du dehors, depuis le visage d'autrui. En revanche, ce n'est pas à une volonté *déjà* bonne que s'objecte le tort mais à la Loi, et la disposition-à-la-Loi (la transcendance pratique originaire) n'est pas disposition « au bien », pas plus que le tort n'est « mauvais ».

2. Cf. aussi ce « mal du mal », cette extrême défiguration de la Loi que représente le « service dans le faux culte du bon principe ».

« mauvais » qu'il se soumet plus rigoureusement à sa « loi ». Encore faut-il éviter de la considérer comme une sorte de simulacre, où une puissance adverse prendrait fausement l'apparence de la Loi : le moment est venu de reconnaître sous la grimace qui la défigure le visage même de la Loi, sa donation pathologique, son tort. La Loi défigurée, détournée de la Loi, le foyer *dans* la Loi d'une « haine cachée de la Loi » : voilà ce qu'est le tort. La *Bekehrung*, la décision éthique où se redresse l'être-en-tort ne serait plus seulement conversion du sujet à la Loi : il faudrait y voir le retournement *de* la Loi elle-même, sa césure où la Loi se déchire de la Loi, la délivrance par la Loi de la Loi pervertie et captive de son tort. Aussi l'instant de la Décision est-il « toujours une folie », folie d'une Loi dont l'appel transgresse l'évidence immédiate de la Loi, « suspend » ou destitue les devoirs et les interdits de la première éthique, comme cet appel insensé qui transit d'angoisse Abraham et se reprend, se retourne soudain en Loi de vie et d'amour révoquant son propre arrêt de mort.

C'est cette césure de la Loi, cette implication de la Loi dans le tort que Kant se refuse d'envisager. Elle est pourtant la conséquence nécessaire de sa thèse d'une sujétion originaire du sujet à la Loi, persistant jusque dans le mal. La décision mauvaise exige en effet le choix d'une maxime, c'est-à-dire une liaison synthétique de la volonté (ou plutôt du *Willkür*) et de la Loi, synthèse où la Loi est toujours impliquée, car il n'est pas de liberté, pas de subjectivité sans Loi. Le fondement du mal, le tort, est la *synthèse pratique originaire*, synthèse perverse de la liberté et de la Loi où, d'un seul mouvement, d'un unique saut dans le mal, le libre-arbitre se lie perversément à la Loi, tandis que la Loi se détourne d'elle-même, se donne perversément au libre-arbitre comme la « loi » de son tort. Cette archi-décision est ce qui constitue le sujet en sa libre sujétion à la Loi : comme sujet-en-tort, radicalement mauvais, se décidant pour la Loi défigurée dans le tort. A cette synthèse originaire, donation première de la Loi au sujet, doit succéder une synthèse seconde où, par un nouveau choix du caractère intelligible, une volonté bonne s'accordera synthétiquement à la Loi transfigurée, délivrée du tort. La relation de ces deux synthèses est elle-même synthétique, mettant en rapport deux modes de donation *opposés* d'une *même* Loi. Synthèse de deux synthèses, du sujet-en-tort et du sujet-à-la-Loi, la césure du Retournement accomplit la *synthèse pratique suprême*

et la tâche la plus haute de la seconde éthique serait d'en opérer la déduction transcendantale.

Toute la difficulté consiste à penser le chiasme de la Loi et du tort à la fois en son unité originaire – celle de deux modes de donation d'une même Loi – et son extrême écart, comme conflit tout aussi originaire de ces deux modes. On atteint ici à ce que Schelling désignait comme le « point le plus élevé de toute la recherche », lorsqu'il se demandait ce qui peut supporter l'unité déchirée des principes, « ce qui était là avant même que le Fond et l'Existence ne soient comme séparés »¹ : un Amour qui « n'était pas encore en tant qu'amour », que tous les noms échouent à nommer et qu'il appelait le Tréfond (*Urgrund*), le Sans-Fond (*Ungrund*), « l'absolue Indifférence des deux ». C'est bien à la possibilité d'une in-différenciation de la Loi et du tort que nous sommes confrontés, ce qui soulève à nouveau la question de savoir ce qui, entre ces deux modes de donation, ferait la différence, tracerait la ligne de partage entre le désastre et la promesse, entre la Loi pervertie dans le tort et la Loi délivrée de son tort. Si la thèse du « mal radical » a un sens, elle implique que ce partage, cette césure, soit d'ordre temporel : que le tort soit originaire, « antérieur à tout bien qu'il m'est possible de faire », à tout respect pour la Loi – qu'il constitue la première donation de la Loi, sa pré-donation, ce qui de la Loi n'est *pas encore* la Loi. C'est une grande énigme que cette *précession* du tort sur la Loi : faut-il se contenter, avec Kant, de constater comme un fait inexplicable que le choix premier du caractère intelligible est toujours mauvais ? Ou bien serait-il « mauvais » *parce qu'il* est premier, parce que le tort s'identifie à la donne initiale de la Loi, à sa donation passée ? Ce qui ne signifie pas qu'il trouve sa source *dans* le passé, dans une Chute originelle, mais qu'il advient *comme* passé, comme le passé de la Loi, la « loi » du Passé : car « le mal provient de la *vieille nature* », de la nostalgie du Fond qui « s'accroche au passé » et refuse de se laisser dé-passer. On sait que, pour Kant, le temps ne peut être représenté directement mais seulement au moyen d'une figuration spatiale : les métaphores topiques du tort, de la courbure, du détournement seraient les symboles d'une distorsion temporelle, d'une existence qui se replie vers l'origine, s'asservit à son passé sans parvenir à s'en délivrer. Le chiasme du tort et de la Loi

1. *Recherches*, p. 187-188.

mettrait ainsi aux prises la pré-donation pathologique de la Loi et sa donation éthique, la Loi qui n'est pas encore la Loi et la Loi elle-même, la vérité de la Loi. Est-ce à dire que les deux modes de donation de la Loi se différencient comme deux horizons du temps, ou plutôt deux modes de temporalisation ? Que la Loi comme telle, la donation éthique de la Loi, s'oriente vers l'avenir, lorsque le Retournement redresse une existence infléchie vers son passé pour l'ouvrir à sa fin ultime toujours-à-venir ? Nous avons constaté que l'instauration kantienne de l'éthique achoppe sur l'aporie de la temporalité pratique : à l'exigence d'une détermination temporelle de la Loi qui permettrait de fonder la synthèse et le schématisme pratiques s'oppose l'exigence contraire, sans cesse réaffirmée, de soustraire le domaine pratique à la temporalité. La doctrine du mal radical et de la conversion éthique réussirait-elle enfin à lever l'aporie, à penser le temps de la Loi ?

Rien n'est moins certain. Le refus d'admettre une temporalité pratique trouve en effet sa source dans une thèse essentielle de la Critique, dans la démarcation entre le monde des phénomènes sensibles, soumis à la nécessité de la nature, et le monde intelligible qui est le « domaine de la liberté ». Puisque le temps est forme a priori de la sensibilité, la succession temporelle ne concerne que la connexion naturelle des phénomènes et non les choses en soi, le caractère empirique de l'homme et non son caractère intelligible. Loi de causalité supra-sensible, celui-ci se situe hors du temps, et c'est là (d'après la solution de la troisième antinomie) ce qui permet de « sauver la liberté ». Car « le temps passé n'est plus en mon pouvoir » et si j'étais tout entier immergé dans le flux temporel des phénomènes, mon action s'insérerait dans leur enchaînement causal nécessaire qui ne laisse aucune place à la liberté : comme phénomène dans le temps, « je ne suis jamais libre au moment où j'agis »¹. Il ne pouvait en être autrement dès lors que l'on accepte la conception kantienne du temps, celle de la première *Critique* : d'un temps ordonné par la synthèse transcendantale de l'imagination et les analogies de l'expérience, où « il n'y a que changement et non pas origine *ex nihilo* », où « la création ne peut être admise comme événement parmi les phénomènes, puisque sa possibilité seule détruirait l'unité de

1. *CRp*, 2, p. 723 (Vrin, p. 108).

l'expérience »¹. Si bien que la possibilité d'un événement originaire, d'un « premier commencement » indépendant de la série causale passée, la possibilité même de la *liberté* transcendante est exclue du monde des phénomènes, rejetée (selon la « solution » de la troisième antinomie) dans le caractère intelligible². Ce qui ne laisse plus aucune place à l'Instant d'une césure, ni dans le temps des phénomènes – qui ne tolère aucun hiatus, aucune brisure dans leur enchaînement causal – ni dans l'intemporalité du noumène, où « ne naîtrait ni ne périrait aucun acte »³. L'*Essai sur le mal radical* reste fidèle à cette orientation fondamentale en opposant l'« origine rationnelle » (*Vernunftsprung*) du mal, « acte intelligible, connaissable seulement par la raison sans aucune condition de temps », à l'« origine temporelle » (*Zeitursprung*) des actions empiriques ayant une « cause dans le temps »⁴. C'est cette atemporalité du choix du caractère intelligible, l'impossibilité de le situer à tel ou tel moment de l'existence, qui conduit à se le représenter comme pré-temporel, comme un penchant « inné », « existant en l'homme dès la naissance ». Avec pour conséquence, puisqu'il s'agit d'une décision unique et immuable, que ce choix semble irrévocable, engage « tout l'usage de la liberté », de la naissance à la mort. Dès l'origine, ça nous aura donné tort, et ce don est sans pardon.

La thèse de l'intemporalité du caractère intelligible se révèle pourtant intenable, à la fois contradictoire et contraire à la visée de l'éthique. Contradictoire, en tant que c'est la condition même de la liberté (son intemporalité) qui détruit la liberté, l'asservit à un caractère inné invariable, à une nécessité plus tyrannique que la causalité naturelle. Opposé à toute visée éthique, puisqu'il s'ensuit que tous les hommes sont radicalement mauvais, à jamais. Mais si le choix du mal était irréversible, l'impératif qui commande de nous en délivrer demanderait l'impossible et la Loi serait illusoire et vaine. S'il y a la Loi, s'il faut la Loi, un retournement doit être possible, un nouveau choix du caractère intelligible où l'être-en-tort se fait sujet-à-la-Loi. Or, dans la conception kantienne du caractère intelligible où rien n'arrive, où il

1. CRP, 1, p. 938 (TP, p. 192).

2. CRP, 1, p. 1102-1109 (TP, p. 348-353).

3. *Ibid.*, p. 1173 (TP, p. 398).

4. *Religion*, p. 54 (Vrin, p. 61).

n'y a « ni avant ni après »¹, la possibilité d'un choix nouveau, d'une *nouvelle donne* de la Loi, semble exclue : en dehors du temps et de toute succession temporelle, la « seconde » décision ne peut survenir après la première. Le choix du tort et celui de la Loi seraient absolument simultanés, comme les deux faces d'un acte unique et, à la limite, deviendraient indiscernables. C'est d'ailleurs la notion même d'une *décision* de liberté – d'une *Bekehrung*, d'une « révolution éthique » – qui se trouve privée de sens, pour autant qu'elle « implique la dualité radicale du vieil homme et de l'homme nouveau, un renversement d'attitude et d'être entre ce qu'il était autrefois et ce qu'il est depuis, une séparation, par l'*Übergang*, entre l'avant et l'après, c'est-à-dire le temps lui-même en son essence et à sa racine »². Nous l'avions déjà constaté : alors même qu'on prétend soustraire l'éthique au temps, elle ne peut se définir qu'en termes temporels et toutes ses déterminations fondamentales présupposent la temporalité, qu'il s'agisse de l'antériorité du mal radical sur le bien, de l'impératif de progresser vers la fin ultime toujours à venir ou, comme ici, de la division temporelle impliquée par la décision éthique ; et jusqu'à cette notion d'une « origine rationnelle » du mal, censée s'opposer à son « origine temporelle », mais qui suppose encore l'*Ur-Sprung*, le surgissement originaire du temps. Nous nous heurtons à nouveau à la même aporie : pour rendre possible la Décision, pour sauver la liberté et la Loi de liberté, il faut admettre une temporalité de l'éthique, ce qui risque d'anéantir la liberté, de nous river sans espoir à la chaîne de la causalité naturelle. Si le tort se donne hors du temps, c'est de toute éternité qu'il nous prédestine ; s'il se donne dans le temps, il n'est plus notre tort, notre libre décision, mais le simple effet d'une connexion causale nécessaire. La seule solution, l'unique issue de l'aporie consiste à dissocier la temporalité pratique du temps des phénomènes, régis par les lois de la causalité empirique ; à faire appel à ce que Kant nomme parfois *duratio noumenon*³, une « durée nouménale »

1. CRP, p. 1173 et 1182 (TP, p. 398 et 405).

2. L. Brunschvicg, *L'Idée critique et le système kantien*, in *Études sur Kant*, A. Colin, 1924, p. 194. Le caractère contradictoire, inconsistent, de la notion de « conversion intemporelle » lui apparaît comme une aporie essentielle « que le système ne parviendra pas à résoudre » et qui précipite l'éthique kantienne dans une « crise profonde et inextricable ».

3. Cf. l'écrit sur *La fin de toutes choses* (1794), 3, p. 309. Kant désigne par là l'hypothétique « éternité » de la vie après la mort. Mais il serait possible de l'appliquer à la temporalité du caractère intelligible.

qui serait le *temps de la liberté*. Sans la concevoir cependant comme un autre temps, venant doubler la série temporelle des phénomènes : il ne peut y avoir, rappelle la *Critique*, qu'un seul temps. Le temps de la Loi, tel qu'il se révèle dans le retournement éthique, n'est pas une temporalité parallèle ou supplétive mais « le temps lui-même en son essence et à sa racine ». Le don de la Loi, sa double donation dans le tort et la délivrance, serait l'offrande du temps et la Loi elle-même devrait être pensée comme temporalité pure, loi du temps.

On aperçoit alors la source des apories et des équivoques qui pèsent sur la philosophie pratique et la fourvoient dans une impasse : elles proviennent de l'absence de démarcation (ou d'une démarcation insuffisante) entre temporalité originaire et intra-temporalité. Ce qui entraîne une confusion ruineuse entre le caractère *non-intra-temporel* de la temporalité éthique originaire et une soi-disant « intemporalité », conçue comme permanence immuable d'un éternel présent. En d'autres termes, il faut reconnaître que le temps comme tel n'est pas (intra-) temporel, ne passe pas, ne s'écoule pas « dans » le temps, sans être pour autant in-temporel : que la Décision éthique ne s'insère pas *dans* le temps, parce qu'elle décide pour le temps, en faveur du temps. Ce temps de la liberté, comment le qualifier ? De quel horizon du temps procède la Décision et comment nommer son site ? Lorsqu'il évoque le temps des phénomènes, le temps de la non-liberté, Kant le décrit comme une succession linéaire continue de « points-de-temps » : puisque « toute action qui se passe en un point-de-temps (*Zeitpunkte*) est nécessairement sous la condition de ce qui était dans le temps qui a précédé », « je ne suis jamais libre au moment (dans le point-de-temps : *Zeitpunkte*) où j'agis »¹. En revanche, lorsqu'il s'agit de la temporalité pratique, du temps de la décision, « l'action aussi bien que son contraire doit être au pouvoir du sujet, à l'instant (*in dem Augenblicke*) où l'acte s'accomplit »². Dans le cas d'un mensonge, et quelles qu'en soient les causes dans le caractère empirique, « l'action est attribuée au caractère intelligible de l'auteur : il est entièrement coupable à l'instant (*in dem Augenblicke*) où il ment »³. Ainsi, la série des points-de-temps dont la

succession continue forge la chaîne de la nécessité vient croiser à *chaque instant* la faille de l'*Augenblick* où le temps se déchire de délivrer le possible, quand la liberté se décide à chaque fois pour le tort ou la Loi. C'est seulement vers la fin de sa vie, dans le chantier inachevé de l'*Opus Postumum*, que Kant aura su se défaire des représentations métaphysiques de la « permanence » invariable du temps, pour comprendre son unité originaire comme Instant, déceler dans l'*Augenblick* l'être même du temps : « Le temps n'a aucune durée. Son être (maintenant, futur, en même temps, avant, après) est un Instant. »¹

S'éclaire alors l'énigmatique note de la *Religion*, nous enjoignant de considérer notre vie « comme une *unité temporelle*, c'est-à-dire comme un *tout* (*Ganzes*) » : si l'existence n'est pas « divisible en séquences temporelles, mais ne (peut) au contraire être conçue que comme une unité absolue »², cette totalité indivise se noue à l'Instant : c'est la donne du temps qui se décide dans l'*Augenblick* et se rejoue sans cesse à travers l'existence ; c'est le choix du caractère intelligible qui détermine le *Lebensweise*, le style singulier d'une existence, le leit-motiv d'une vie. Lorsque Kant désigne la Décision comme un « acte précédant tous les actes », il ne faut surtout pas l'entendre comme un acte *originel*, antérieur à *toute la série* de nos actions dans le temps : elle est décision *originaire*, précédant à *chaque fois* chacune de nos actions, selon un unique choix toujours réitéré comme l'étrange liberté du Dieu cartésien dans la création continuée. Toujours neuve, la Décision se reprend et recommence continûment en un unique Instant qui est tous les instants, parce qu'elle manifeste le trait fondamental de la temporalité, son « continuum », son « infinitude ». Qui ne se réduisent pas à la continuité linéaire, à l'infinité indéfinie (antinomique) de la série temporelle des phénomènes, simple sommation de points-de-temps identiques se succédant « à l'infini » : si le temps est *quantum continuum*, c'est qu'il « n'est pas composé d'éléments simples »³, qu'il est forme pure de la sensibilité, c'est-à-dire *universitas*, « totalité absolue des co-parties (...) posées conjointement », saisie dans une

1. CRP, 2, p. 723 (Vrin, p. 108).

2. Religion, 3, p. 67 (note) (Vrin, p. 74).

3. CRP, p. 1184 (TP, p. 406).

1. « Die Zeit hat kein Dauer. Ihr Seyn (jetzt, künftig, zugleich, vordem, nachdem) ist ein Augenblick. » (*Opus Postumum* (1800), XXII, p. 5, PUF, p. 122).

2. Cf. la note déjà citée de la Religion.

3. Dissertation de 1770, 1, p. 648 (Vrin, p. 55).

unique intuition formelle¹. De cette détermination du temps comme co-saisie singulière (*conceptus singularis*) du tout, comme infinitude simultanée, contemporaine (*infinitum simultaneum*)², il s'ensuit qu'« un temps quelconque ne peut être pensé que comme partie de ce même temps unique et immense », ou plutôt comme sa limite, éclat de temps, scansion de sa partition infinie³. A la différence des points-de-temps, des maintenant successifs dont chacun se distingue des autres maintenant passés et à venir par sa place particulière dans la série temporelle, l'instant est l'exaiphnès du *Parménide* qui « n'est pas dans le temps » parce qu'il lui donne son coup d'envoi. Il est la Limite du temps, où se remet en jeu à chaque fois *tout* le temps, où se répète continûment, infiniment, le même motif initial dans l'unité singulière d'une intrigue ou d'une mélodie. Unité qualitative, transcendantale, traçant le fil conducteur d'une pensée ou d'une vie, esquissant la cohérence d'une œuvre, d'un monde. La *Dissertation* de 1770 désignait cette « forme essentielle » et « constante » du monde comme un lien, un acte, une loi : « le concept de temps ne repose que sur une loi »⁴ – où l'on reconnaîtra désormais la Loi elle-même, le *Nomos* comme partage, demeure, scansion du temps, l'*èthos* originaire comme site de l'Instant.

Si l'Instant donne toujours tout le temps, en son continuum et son unité absolue, il n'est plus possible de ramener l'opposition du tort et de la Loi à celle de deux horizons temporels, d'un passé mauvais et d'un avenir rédempteur. Ce fut l'erreur des postkantien (de Schelling, de Schopenhauer) que d'avoir rejeté l'origine du mal dans le tréfond du passé, dans la « nécessité éternelle » d'une volonté première irrévocable. Ce fut l'erreur inverse de certains néo-kantien que de repousser la conversion éthique dans un avenir hors d'atteinte, d'en faire une simple Idée, le terme idéal d'un progrès indéfini. Sans s'apercevoir que tout le passé et tout l'avenir confluent dans l'Instant, tels ces deux chemins du temps qui se croisent et se heurtent sous le portique appelé

1. *Ibid.*, p. 635-636 (Vrin, p. 31-33).

2. *Ibid.* Sur cette notion de *conceptus singularis* (distingué du « concept universel, c'est-à-dire logique »), cf. p. 645 (Vrin, p. 51). Elle réapparaît trente ans plus tard dans l'*Opus Postumum*, avec de nombreux autres motifs de la *Dissertation*.

3. *Dissertation*, p. 648-649 et 657 (Vrin, p. 55-57 et 73).

4. *Dissertation*, p. 650 (Vrin, p. 61). Nous soulignons.

*Augenblick*¹. Continuum Infini ou Éternel Retour, la pensée secrète de Zarathoustra et celle du Chinois de Königsberg énoncent le même impératif de soutenir l'épreuve de l'Instant, du partage des temps où se décide ce qui revient, la manière dont tout revient. Car tout le temps reviendra selon la Décision : soit comme le poids le plus lourd, le serpent noir du nihilisme, soit comme le grand Midi de la délivrance. La *Religion* kantienne ne disait pas autre chose, en affirmant que l'unité temporelle totale de l'existence se détermine selon le choix du caractère intelligible. La décision du tort n'est pas seulement une décision passée, ni même une décision *pour* le passé – celle du sujet assujéti à ce qu'il était – mais se rejoue à nouveau à l'Instant, par un saut immédiat de l'état d'innocence dans le mal², et elle engage à chaque fois tout l'avenir comme une reclute sans fin, une « misère à perte de vue ». La décision de la Loi n'est pas seulement décision à venir et en faveur de l'avenir, mais elle devrait aussi refluer sur le passé pour le délivrer de son tort, de même que l'autre décision rejaillit sur l'avenir et le désespère. Ainsi chacune des deux décisions adverses embrasserait-elle, depuis la donne de l'Instant, l'unité totale du Continuum temporel, l'être du temps.

Mais il n'en va pas ainsi : alors que le tort se déploie effectivement du passé vers l'avenir pour le compromettre, il semble en revanche que le retournement ne parvienne pas à revenir sur le passé, à le racheter de l'« infinité de sa dette ». Telle est, nous dit Kant, « la difficulté la plus redoutable de toutes » : que l'homme nouveau, le sujet délivré pour la Loi, « aussi constant qu'il soit à persévérer dans une manière de vivre qui soit conforme (à la Loi), a néanmoins commencé par le mal et il lui est impossible à tout jamais d'effacer cette dette. Même si, depuis la mutation de son cœur, il n'avait plus commis de fautes, il ne peut, ce faisant, considérer avoir payé pour les fautes anciennes » et « il s'ensuit que tout homme

1. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme ». Sur l'exigence de ressaisir l'unité des trois horizons du temps à partir de l'Instant comme « synthèse de l'éternel et du temporel », cf. aussi ce texte essentiel de Kierkegaard : « La détermination des concepts de passé, d'avenir, d'éternel, permet de voir comment on a déterminé l'instant. Faute de l'instant, l'éternel paraît en arrière comme le passé. (...) Si l'instant est posé, mais comme simple *discrimen*, l'avenir est l'éternel. Si l'instant est posé, l'éternel l'est aussi, mais encore l'avenir qui revient comme le passé » (*Le concept d'angoisse*, Gallimard, p. 93).

2. Cf. *Religion*, p. 56 (Vrin, p. 63). Là encore, il faut renvoyer au *Concept d'angoisse*, p. 34-37, 67, etc.

pourrait s'attendre à une *peine éternelle* et à être chassé du Royaume de Dieu »¹. A cette difficulté, la *Religion* ne répond, de manière confuse et embarrassée, qu'en invoquant le point de vue du Scrutateur des cœurs, du « Juge divin pour lequel l'intention se substitue à l'acte ». Encore cette « solution » ne concerne-t-elle que le problème moral du châtiement de la faute, sans lever l'aporie majeure : la persistance après le Retournement d'un passé impossible à dépasser, d'une Dette irrémissible. Question qui restera sans réponse jusqu'à la fin, jusqu'aux derniers développements de l'*Opus Postumum* : « Parmi tous les dangers, écrira Kant vers 1800, auxquels quelqu'un peut s'exposer ou dans lesquels il peut tomber, celui d'enfreindre le devoir, quand on s'y expose, est de beaucoup le plus grand ; (...) du fait qu'il ne peut être compensé et effacé par aucun mérite et est ainsi d'une certaine façon moralement immortel. »² Puisque l'unité totale de l'existence se concentre en un unique Instant, la décision du tort se déploie sans rémission ni oubli à travers tout le Continuum du temps, avec l'ensemble des fautes qu'elle génère. Désormais, ce n'est plus seulement le mal le plus radical, le « renversement total des principes », mais déjà la moindre faute, la simple transgression du devoir qui se présente comme un *crimen immortale, inexpiabile*. C'est la même aporie, la même détresse que rencontrera Zarathoustra lorsqu'il enseignera l'*Erlösung*, la rédemption du passé qui devrait libérer les hommes de l'esprit de vengeance, du ressentiment envers l'irrévocable. Que la volonté se retourne sur le « *c'est ainsi* » du passé, qu'elle le transfigure en un « *je l'ai voulu ainsi* » et le veuille encore à nouveau, éternellement, telle serait la grande délivrance. « Mais a-t-elle jamais parlé ainsi ? Et quand le fera-t-elle ? (...) — mais comment le fera-t-elle ? Qui lui a donc appris à vouloir remonter le passé ? »³ C'est à ce moment de son discours que Zarathoustra s'interrompt, « pareil à quelqu'un qui est saisi d'une frayeur extrême », et regarde ses disciples « avec des yeux épouvantés » — comme s'il entrevoyait soudain l'impossibilité de la rédemption, la défaillance ultime de la volonté de puissance et de l'Éternel Retour, impuissants à se guérir de l'esprit de vengeance, à surmonter l'irréversible du temps...

1. *Religion*, p. 89-90 (Vrin, p. 98-99).

2. *Opus Postumum*, PUF, p. 285.

3. Ainsi parlait Zarathoustra, « De la rédemption ».

Ce qui fait problème ici n'est pas seulement la persistance du passé *comme passé*, avec son tort irrémissible, mais aussi le retour du mal, sa résurgence *actuelle* après la césure, menace d'une rechute dans le tort qui revient sans cesse hanter le sujet-à-la-Loi. Semblable au *signum* de la révolution politique, la conversion éthique marque bien un point de non-retour qui nous interdit de « retomber dans l'ornière du passé », nous permet de considérer nos rechutes ultérieures comme simplement apparentes. Elle n'en reste pas moins un choix du caractère intelligible, impossible à situer *dans* le temps, à aucun moment de l'existence, et rien ne nous garantit jamais qu'elle ait *déjà* eu lieu, ou que nous puissions seulement espérer l'atteindre en cette vie. C'est cela qui nous livre à l'« exaltation douce ou angoissée »¹, nous condamne à osciller entre l'euphorie de la guérison — la folle présomption de nous « savoir déjà en possession du Royaume » — et « la plus sombre exaltation », le désespoir d'une rechute sans fin. L'éthique de la *Religion* sera donc une éthique de la désolation (de la *Trostlosigkeit*), qui tente de nous préserver de cette présomption et de ce désespoir, nous appelle à réinscrire en chaque décision empirique la trace ou le schème de la césure, *comme si* elle avait déjà eu lieu : à fonder sur ce déchiffrement hasardeux une « constance à persévérer » en notre avancée vers la Loi, dans la paradoxale « répétition » empirique d'une Décision transcendante qui n'arrivera peut-être jamais. Ce qui nous laisse dans l'incertitude et la désolation, au bord du désespoir, est l'impossibilité d'insérer l'Instant de la décision éthique dans le temps des phénomènes, dans l'enchaînement continu de la série causale. Particulièrement décevante est la réponse avancée dans l'*Essai* : elle consiste à limiter l'événement de la césure au monde intelligible, en supposant qu'elle se traduit, se monnaie sur le plan des phénomènes par une réforme graduelle, un « progrès continu du mal vers le mieux ». Ce serait seulement du point de vue de Dieu — d'un « Dieu » dont le nom n'est plus ici qu'asile de l'ignorance, aveu d'échec de la pensée — que cette progression indéfinie se rassemblerait dans l'unité de l'Instant². Le vieux clivage des deux mondes et des deux

1. *Religion*, p. 85 (Vrin, p. 94).

2. « Ce n'est que dans l'action continuée et dans le devenir que (l'homme) deviendra un homme de bien. » Mais « pour celui auquel cette infinité du progrès est une unité, je veux dire Dieu (...) la transformation peut être regardée comme révolution » (*Religion*, p. 64-65 (Vrin, p. 71)).

caractères sert ainsi à juxtaposer deux perspectives incompatibles : à reléguer la pensée neuve de la révolution éthique en « Dieu », dans l'opacité du noumène, en restaurant *en fait* la conception traditionnelle de la « réforme morale », du progrès à l'infini vers un Bien inaccessible, c'est-à-dire la perspective de la *Critique de la raison pratique*, que la percée de l'*Essai* aura tenté, en vain, de surmonter.

L'acte libre de la Décision éthique, « mort du vieil homme » et naissance du sujet-à-la-Loi, demeure donc impensable dans le cadre du système kantien, dans une problématique pour laquelle aucune césure, aucun surgissement *ex nihilo* n'est possible, ni dans le temps continu des phénomènes ni dans l'intemporalité du noumène. Même lorsque Kant accède à une compréhension plus radicale de la temporalité originaire en son infinitude, son *universitas*, on voit mal comment une césure temporelle pourrait s'inscrire dans ce Continuum incomposé, comment l'*infinitum simultaneum*, la totalité contemporaine des co-parties, donnerait prise au partage des temps, à la différence de l'Avant et de l'Après posée par la décision. Si nous voulons penser la possibilité du Retournement, il faudrait faire appel au seul texte kantien qui envisage une défaillance de la synthèse temporalisante de l'imagination et, en cette syncope « instantanée » (*augenblicklich*), décèle l'effraction de la liberté, l'unique figuration possible de la Loi : il faudrait recourir à l'*Analytique du sublime*¹. Kant, pour sa part, n'y aura jamais eu recours. Il se condamnerait ainsi à méconnaître la temporalisation immanente de la Loi : à rejeter l'Instant de la décision dans la transcendance métaphysique du « Dieu » moral et à effacer la brisure de la révolution éthique. Ce sont d'autres pensées que nous devrions alors convoquer, avec Kant et au-delà de Kant — ainsi la méditation de Hölderlin sur la césure comme « détournement catégorique » dans le « défaut de dieu », ou celle de Kierkegaard sur l'Instant, ou bien l'énigmatique annonce de l'Éternel Retour.

Nous atteignons ici au « point le plus élevé de toute la recherche », à l'énigme majeure de l'éthique kantienne. Avec la possibilité de la césure, avec ce double-mouvement « instantané » de deuil et de renaissance, accord discordant de douleur et de joie où se trame l'unité d'une

1. Là encore, il nous faut renvoyer à l'analyse de la temporalité du sublime que nous avons esquissée dans *Kanten*.

existence, il y va de la donne de la Loi : de la synthèse pratique suprême comme chiasme du sujet-en-tort et du sujet-à-la-Loi. Il y va du passage à la seconde éthique, celle qui suppose la radicalité du nial, l'impuissance du Sujet autonome à s'en libérer, la vérité de l'Instant où se décide la délivrance. On y reconnaîtra l'expérience première de la pensée et sa ressource ultime, s'il est vrai que le désespoir est maladie mortelle aussi pour la pensée, qu'une pensée au désespoir ne peut que désespérer de sa propre puissance de penser : qu'il lui faut traverser la césure pour renaître à elle-même selon la Loi, en cet éveil matinal où elle rend grâce du simple fait de penser.

Conclusion

Devant la Loi

« Devant la Loi se dresse le gardien de la porte... » Au terme de ce travail, il peut sembler que notre interrogation s'achève sans que nous ayons élucidé l'énigme de l'éthique kantienne, pas plus que l'homme de la campagne n'avait su franchir le seuil de la Loi. Sans doute cette énigme ne se laisse-t-elle pas pénétrer : car la Loi éthique ne se présente qu'en se retirant en son ex-position, et son retrait ouvre l'espace de la représentation, des « gardiens » (schèmes ou symboles) qui figurent à distance le sans-figure de la Loi, avec le risque toujours présent d'une défiguration, imposture ou mensonge du gardien, ou même de la Loi qu'il représente. Mais cette longue station sur le seuil n'a pas été inutile. Au moins savons-nous désormais que le gardien n'avait pas menti, qu'il y a la Loi, qu'elle se donne en vérité en deçà de l'Apparence et que sa donation demeure absolument singulière, telle une porte « destinée à toi seul ». Sans que cette donation, ce don de la Loi, ne lève jamais l'énigme de son ex-position. Il fallait toute la naïveté de l'homme de la campagne pour croire possible d'« entrer dans la Loi », d'en dévoiler le mystère, de la soumettre à sa volonté. L'apologue de Kafka nous enseigne au contraire que l'appel de la Loi ne répond pas à la libre décision d'un Sujet autonome, que l'homme de la campagne ne parvient à l'entendre qu'en son extrême dépossession, son dessaisissement : c'est alors seulement, à la veille de mourir, qu'il aperçoit dans les ténèbres la « glorieuse lueur » qui passe par la porte de la Loi. On aurait donc tort de croire que son attente ait été vaine ou, comme se l'imaginaient Joseph K., que le gardien lui ait donné le « message libérateur » lorsqu'il

était « trop tard ». Car la Loi se donne, s'est toujours déjà donnée à lui. S'il y a un temps de la Loi, il ne saurait s'agir du mauvais infini de l'attente, de la progression indéfinie vers un idéal inaccessible – bien plutôt de cette césure de l'*Augenblick* qui se rejoue et se répète en chaque instant de notre vie. La méprise sur la Loi consiste à penser qu'elle pourrait se présenter au terme de l'attente ou qu'il serait possible de l'atteindre en passant au-delà du garde et du seuil, sans comprendre que la porte « ouverte comme toujours » est déjà l'Ouvert de la Loi ; que la promesse du gardien n'est pas la marque de l'interdit mais l'appel du Possible ; que son seuil est le *limen*, le lieu ou l'instant *sublime* de sa donation¹. Que son retrait n'est pas la « transcendance » métaphysique d'un arrière-monde ni celle d'une norme morale qui accuse et condamne, sans doute parce qu'elle est la Loi de l'existence, l'existence comme Loi, qui « ne veut rien » mais saisit chaque existant quand il vient au monde et le laisse quand il s'en va.

Expérience paradoxale d'un retrait de la Loi dans sa destination singulière : lui feront écho d'autres paradoxes, d'autres aventures de la pensée. Qu'elles mettent en scène la folle division de la Loi ou l'épreuve d'une obligation singulière au-delà de toute loi, elles ont en commun avec Kafka de s'expliquer avec Kant, de s'opposer plus ou moins directement à une certaine doxa kantienne définissant le principe suprême du devoir comme loi morale universelle. Pourtant, à explorer les paradoxes de l'éthique et les limites ou les défaillances de la Loi, peut-être se retrouvent-elles plus proches qu'elles ne le croient de Kant, du versant le plus paradoxal de sa pensée, de ce « paradoxe de la méthode » où la Loi se pose, s'ex-pose en se délivrant de toute assignation préalable au Bien, de toute détermination par un principe suprême de l'étant. C'est cette dimension paradoxale de l'éthique kantienne que nous avons, dans ce travail, essayé d'explorer. Si nous n'avons pas tenté ici de lire Kant avec Kafka, peut-être retrouvera-t-on dans notre relecture de Kant certains traits de la Loi kafkaïenne, le rejet de toute inter-

1. Comme le remarque M. Cacciari dans son commentaire de l'apologue, « rien ni personne ne peut interdire l'accès de l'Ouvert ; mais cela, certes, n'a aucune valeur pour celui qui continue à imaginer des réponses "secrètes" au-delà du seuil, pour qui croit qu'un dieu jaloux nous les soustrait ». C'est parce que l'homme de la campagne « ignore totalement la dimension de l'Ouvert » – l'immanence radicale de la Loi – qu'il se tient naïvement devant elle « comme devant une porte verrouillée » (cf. *Idées de la Loi* (1985), Bourgois, 1990, p. 81).

prétation moralisante ou judiciaire où elle serait conçue comme instance d'accusation, le retrait de la Loi dans l'immanence, le caractère toujours singulier de sa destination, sa donation dans la césure de l'Instant et, avant tout, cette menace sans cesse présente d'un « mensonge du gardien », d'une Apparence transcendantale pratique où la vérité de la Loi se noue à une non-vérité originaire, où elle risque d'apparaître comme une « simple illusion de notre raison ». Le paradoxe d'un Eichmann « kantien » trouve ici sa portée critique, en laissant entrevoir une défiguration de la Loi qui la pervertirait, la détournerait au service du mal le plus radical. Ce qui rend d'autant plus pressante et plus difficile la tâche d'une critique de la raison pratique *pure*, la recherche du critère, du trait de vérité qui saurait démarquer la Loi *comme telle* de cette pseudo-loi dévoyée dans le mal.

En admettant ainsi l'existence d'une Apparence pratique, nous avons tenté de soustraire la pensée de la Loi à l'aveuglante évidence qui, chez Kant, la maintient *hors de question*. Cette hypothèse est pourtant expressément rejetée par la *Critique*, pour qui l'évidence de la Loi s'impose à la raison « comme un fait » en excluant la possibilité même d'une illusion pratique, d'une dissimulation de la Loi *dans* l'éclaircie de sa révélation. Certitude partagée par la plupart des commentateurs, fascinés par l'éclat d'une vérité sans voiles – et démentie cependant par la lettre des textes, qui évoquent à plusieurs reprises l'éventualité d'une défaillance ou d'une « subreption » de la Loi. On doit donc se demander si la Critique parvient à se soustraire entièrement à l'Apparence ou si celle-ci perdure dans le travail de l'œuvre en la condamnant à se *reprandre* constamment, à renverser ses positions acquises dans l'espoir d'atteindre enfin sa vérité. Ce sont ces oscillations d'une pensée toujours en quête de son assise que nous avons tenté de décrire. Nous avons vu que l'œuvre ne s'achève jamais dans l'évidence apaisée d'une certitude dernière, ne cesse pas de balancer entre la thèse et l'antithèse d'antinomies irréductibles, par exemple entre l'affirmation de la facticité quasi empirique ou « sentimentale » de la Loi et celle de sa pureté rationnelle ; ou encore entre l'exclusion rigoriste du bonheur et sa réhabilitation comme condition nécessaire du Souverain Bien ; ou enfin, pour prendre l'oscillation la plus vaste dont l'amplitude traverse toute l'œuvre, entre la découverte en 1763 d'un « mal positif » en son opposition réelle à la Loi, son occultation durant la période des trois

Critiques et sa réapparition soudaine en 1792 dans l'*Essai sur le mal radical*.

Dès lors, ce n'est plus seulement l'illusion d'un achèvement de la philosophie pratique mais aussi l'apparence de sa cohésion sans failles, coïncidant exactement avec l'armature visible de son architectonique, que notre interprétation aura remise en question. Ces virages et ces retournements attestent en effet d'une équivoque persistante ou plutôt d'une série d'équivoques affectant continûment en sa révélation, son exposition et ses *parenga* la question de la Loi. A la limite, il n'est pas une seule thèse de la philosophie pratique, pas une seule formulation de l'impératif catégorique qui ne soit affectée d'une semblable ambiguïté, qu'il s'agisse du *statut* de ces formules (que l'on peut interpréter tout autant comme des expressions directes de l'impératif *et* comme des figurations symboliques par analogie) ou des *déterminations* conceptuelles de chaque formule : ainsi la « fin en soi » s'identifie-t-elle aussi bien à la volonté du Sujet qui pose toute fin *et* à la condition restrictive qui limite cette volonté ; tandis que l'« autonomie » apparaît en même temps comme auto-position de la Loi par le Sujet *et* comme l'imposition au Sujet d'une Loi dont il n'est pas l'auteur, de sorte que le Sujet humain autonome peut prétendre occuper la place du Souverain dans le règne des fins, bien qu'il en soit aussi exclu. De même, le mal radical sera-t-il présenté à la fois comme un « penchant » contingent, librement contracté et qu'il est possible de dominer, *et* comme un tort originaire ou « inné », enraciné dans le caractère intelligible et « impossible à extirper par nos seules forces humaines ». Équivocité qui n'est pas simplement l'indice d'une défaillance, qui témoigne plutôt de l'insistance d'une question jamais élucidée.

Selon nous, cette question est celle de la possibilité de la *synthèse pratique*, renvoyant au problème capital de toute la Critique, celui de la possibilité des jugements synthétiques a priori : question appelée par l'exigence de penser la donation de la Loi, pré-esquissée par l'exposition de l'impératif catégorique en ses différentes formulations ; mais question *non résolue* ou mal résolue, là où Kant prétend y apporter réponse (notamment dans la troisième section des *Fondements*), essentiellement en raison d'une aporie persistante, celle de la *temporalité pratique* ; et vouée par conséquent à revenir dans la philosophie pratique comme sa hantise, à se répéter en sourdine sous ses concepts majeurs

dont elle affecte le sens et les enjeux. Ce qui soulève le problème de l'unité de l'œuvre. Il nous a pourtant semblé possible d'en dégager la cohérence implicite, de repérer la continuité d'un unique motif en dépit de ses revirements, de son essentielle ambiguïté. Nous ne nous sommes donc pas contenté de faire le relevé de ses antinomies : c'est son équivoque fondamentale que nous avons essayé de lever. Il a donc fallu nous décider à chaque fois pour l'une ou l'autre des hypothèses rivales, opter par exemple pour la conception « limitative » de la fin en soi, c'est-à-dire aussi pour l'interprétation « symbolique » de l'autonomie, considérée désormais comme auto-hétéronomie, donation au Sujet d'une Loi qui s'impose à lui comme du Dehors et de l'Autre ; ou encore pour la conception plus « radicale » du mal radical, en le déterminant comme un tort quasi transcendantal, inhérent au mode de donation de la Loi. Il s'agissait de passer du simple commentaire à l'interprétation, avec la violence qu'elle implique : en prenant le risque d'écarter telle hypothèse de lecture pourtant confirmée par la lettre des textes, d'opposer tel énoncé « kantien » à tel autre, de penser avec Kant au-delà de Kant.

S'il fallait désigner d'un mot la démarche de ce travail, nous la désignerions volontiers comme une tentative de *reconstruction* transcendantale de l'éthique kantienne, qui s'efforce de la délivrer de ses interprétations traditionnelles : d'étendre aux principaux concepts de la philosophie pratique – à la « forme » et à l'« universalité » de la Loi, à la « fin en soi » et à l'« autonomie », au « Souverain Bien » et au « mal radical »... – ce même geste de reprise, de relecture, que la *Critique de la raison pure* appliquait aux catégories logico-métaphysiques pour les réinterpréter en un sens transcendantal. Peu à peu, c'est un nouveau visage de l'éthique kantienne qui se sera ainsi esquissé, celui d'une éthique *paradoxe* dont l'impératif nous ordonne de nous soustraire aux certitudes du sens commun moral et à toute détermination traditionnelle du bien ; d'une éthique *réfléchissante* où l'indétermination de la Loi rend équivoque ou impossible tout jugement déterminant, nous oblige à juger sans règle à partir d'une prescription ou d'une décision toujours singulière ; d'une éthique *transcendantale*, qui nous reconduit de la recherche des critères du jugement pratique à la question de la possibilité de la synthèse pure qui les fonde. Et c'est une nouvelle version de la Loi qui se dessinait, une Loi *immanente* au désir, qui ne

s'objecte pas à lui du dehors pour le refréner ou le refouler, mais le délivre à lui-même en lui donnant sa forme ; une Loi immanente *au monde*, qui en est l'*Urform*, la « hance » initiale, la co-donation de sa « communauté », et ainsi la Loi même de notre communauté ; une Loi, enfin, immanente à *elle-même* en son auto-donation, qui ne se laisse plus subjuguier par des principes transcendants, n'est ni la loi de Dieu ou du Bien, ni celle du Sujet humain, mais la Loi de toute loi – *Lex index sui*.

Plus nous progressions dans notre essai de reconstruction, plus nos questions initiales se déplaçaient, en nous portant toujours plus loin des représentations dominantes de la « morale kantienne ». En constatant l'échec de la schématisation de la Loi par la typique du jugement pratique, en privilégiant une interprétation « symbolique » de la fin en soi et de l'autonomie, nous étions amené à chercher ailleurs la possibilité d'un authentique schématisme pratique. L'analyse du Souverain Bien allait marquer un tournant, amorcer le passage à une seconde phase de l'éthique kantienne censée dépasser les limitations et les apories de la première. Sous le nom de « Souverain Bien », nous reconnaissons la Loi elle-même se déployant dans le monde et, pour rendre compte de cette *Enweiterung*, nous devons nous tourner vers des *parerga*, des textes apparemment étrangers à la philosophie pratique. En fin de compte, ce n'est pas là où tant d'autres l'avaient cherchée, dans la troisième *Critique* ou les écrits historico-politiques, que nous avons découvert la ressource ultime de l'œuvre : c'est dans la *Religion* que la « clef de voûte de tout le système », la révélation de la Loi, trouve son élaboration la plus conséquente. C'est là que le motif initial de la pensée kantienne, la découverte d'une opposition réelle entre la Loi et le mal, se voit repris et radicalisé ; que l'universalité de la Loi se schématise historiquement sur le mode d'une communauté éthique, dont l'instauration est présentée explicitement comme auto-hétéronomie. C'est là enfin que l'exigence de penser une temporalité pratique est expressément thématisée comme nouveau choix du caractère intelligible, comme le retournement d'une révolution éthique.

On n'en conclura pas pour autant que l'éthique de la Loi ne puisse s'achever que par un saut dans la sphère de la foi. Ce serait méconnaître le paradoxe de son exposition, la mauvaise posture d'une Loi privée de tout point d'appui sur la Terre comme au Ciel. En la livrant au Rien, à

une radicale indétermination, son ex-position est la chance de la Loi, la vertu d'une éthique qui tient que le don de la Loi n'appartient qu'à la Loi, qui ne se laisse pas assigner à la « métaphysique de la subjectivité » sans s'étayer pour autant sur un fondement onto-théologique. Si par le nom de « Dieu » on désigne un étant transcendant qui se poserait en auteur de la Loi, l'éthique kantienne est alors rigoureusement athée, ou plutôt *a-théologique* – et jusqu'en sa *Religion* – puisque tout recours à ce « Dieu » y demeure seulement symbolique, appelé pour « personnifier » analogiquement le *ganz Anderes* de la synthèse pratique, l'altérité exposée de la Loi¹. C'est seulement en ce sens que l'on a pu parler ici d'une « transcendance » de la Loi : il s'agit d'une transcendance purement immanente, c'est-à-dire transcendantale, celle de l'Autre = X requis par la synthèse pratique, du point d'arrêt que le désir s'objecte à lui-même et qui lui donne tort. De cette Limite interne, de cette auto-limitation que nous rencontrons *comme si* elle nous advenait du Dehors, d'un tout-Autre, et qui constitue la subjectivité du sujet et la vérité de son désir. Pas plus que le « Dieu » de l'onto-théologie, le Sujet humain ne saurait en effet s'ériger en créateur de la Loi : car la position moderne (« kantienne », si l'on veut...) du Sujet autonome capable de se donner la Loi n'est elle-même qu'une représentation symbolique de l'autonomie originaire *de la Loi*, de son auto-donation – et une représentation fautive qui inverse l'ordre des déterminations en occultant la constitution du sujet *par la Loi*. Que l'on prétende fonder la Loi en Dieu ou dans la volonté du Sujet, dans les deux cas on « prend pour un schème ce qui n'est qu'un symbole ». En avançant cette notion (certes problématique) d'*auto-hétéronomie*, nous entendions d'abord marquer ce qui, dans l'éthique de Kant, déjoue cette double subreption solidaire. Et se soustrait ainsi au plan heideggérien de l'histoire de l'être, où la philosophie pratique kantienne n'aurait fait qu'entériner dans une errance toujours croissante la passation métaphysique du Bien platonicien ou de « Dieu » au Sujet des Modernes.

1. Se pourrait-il cependant que la pensée de Kant – lorsqu'elle désigne le Souverain Bien originaire comme « objet d'amour » et l'« impératif de l'amour » comme « noyau de la Loi » – nous donne accès à une autre dimension du divin, où il ne se réduirait plus à un Êtant suprême ou à une personnification de la Loi ? Accède-t-elle alors à une « seconde phase » de son éthique, ou bien nous conduit-elle au-delà de l'éthique et de la Loi ? Nous nous permettons de laisser ici ces questions sans réponse.

« Auto-hétéronomie » ou « transcendance immanente » : par ces oxymores conceptuels¹, nous espérons aussi remettre en question l'antinomie apparente opposant les éthiques de la transcendance – et avant tout l'éthique lévinassienne du Visage – aux pensées qui se réclament d'une immanence absolue. Pour avoir élevé l'Autre à la place de la Loi en opposant sa bonté originelle à la fautivité du moi, pour n'avoir pas su démarquer *Achtung* et *Hochachtung*, l'authentique respect pour autrui et la révérence pathologique qui m'asservit à lui, le « mysticisme pratique » de Lévinas nous livre sans recours à l'emprise de l'Autre, sans tenir compte de son ambiguïté éthique, de la possibilité que le mal radical soit aussi le fait de l'Autre, l'envers obscur de son épiphanie. En nous interdisant tout partage de notre tort, il paralyse le jugement et nous interdit de travailler à une véritable communauté éthique. Or, la même perte des critères, la même défaillance du jugement pratique se retrouvent dans ces philosophies de l'immanence que l'on présente parfois comme la seule alternative à l'éthique de la Loi. A tort, si l'on reconnaît que la « transcendance » transcendantale de la Loi est elle aussi immanente au champ qu'elle constitue – Loi du désir, forme liante du monde et de la communauté. De sorte que le litige met ici aux prises deux compréhensions différentes de l'immanence, l'une qui admet la possibilité d'une altérité radicale dans l'immanence et l'autre qui la récuse². Qu'elles invoquent le *conatus* spinoziste ou la volonté de puissance, l'intensité du Désir ou l'auto-affection de la Vie, les ontologies de l'immanence absolue se montrent souvent attentives aux multiplicités, aux différences les plus fines, mais en les rabattant toujours sur un champ où les principes de différenciation et les critères d'évaluation demeurent purement intrinsèques, homogènes à la dynamique interne des affects, des forces ou des événements propre à ce champ. Toute position transcendantale d'une altérité qui échapperait au jeu des affects et au calcul des forces se trouve alors désavouée comme illusoire, pieuse, réactive. Si l'on veut introduire un critère de jugement, il ne pourra s'agir que d'une différenciation interne, de

1. Dont le second renvoie implicitement à Husserl et à la notion (décisive chez lui) de « transcendance dans l'immanence ».

2. Laissons ouverte la redoutable question de savoir ce qu'il en est de cette immanence qui sous-tend la transcendance pratique de la Loi.

variations inhérentes au principe qui se déploie sur ce plan d'immanence : ainsi, chez Spinoza, les variations d'intensité de notre puissance d'être, dont les passions joyeuses manifestent l'accroissement et les passions tristes le reflux. Tristesse, haine, envie ne seraient donc que de simples privations, n'exprimeraient que l'impuissance de la puissance, son inflexion vers le néant. On reconnaît là la thèse fondatrice de l'ontodécie : que le mal n'est rien et rien d'autre que le bien. L'opposition éthique du bien et du mal se réduit alors à la différence du bon et du mauvais, à une distinction contingente (relative à chaque nature singulière) et simplement quantitative (relative aux degrés d'intensité de la puissance). Réduction du mal à un degré-moindre de perfection ou d'essence, au degré-zéro du bien : cela même que Kant, dès 1763, condamnait chez Leibniz et à quoi il opposait sa logique des grandeurs négatives, sa conception d'un mal « affirmatif » s'objectant réellement à la Loi. Entre les deux orientations, la question du mal fait la différence : incapables d'appréhender la radicalité du mal, sa puissance affirmative d'opposition, les tenants de l'immanence absolue rabattent le plus souvent la démarcation du bien et du mal sur la différence affective du plaisir et de la peine, de la joie et de la tristesse. En posant, avec Spinoza et tant d'autres, que « tout ce qui donne de la joie est bon », cet empirisme pratique soumis au principe du bonheur ne parvient pas à concevoir qu'on puisse se sentir « bien » dans le mal, qu'il y ait une jouissance dans la haine et le crime¹. Il faudra pour cela que l'on brise la vieille homonymie du Bien, que l'on distingue, avec Kant, le bon et le bien, le mauvais et le mal. Pour différencier le bien du mal, un critère est alors nécessaire, qui ne se réduise plus aux variations immanentes de l'affectivité sensible, un principe capable de déterminer la volonté sans se réduire à une différence d'état interne ou de degré d'intensité de cette volonté : une Loi éthique. Il n'est pas vrai que toute critique des doctrines de l'immanence absolue nous reconduise forcément à la transcendance d'une morale théologique. Tout l'effort de Kant tendait au contraire à dépasser l'antinomie du mysticisme et de l'empirisme pratiques, cette même antinomie qui réapparaît

1. Ce serait le lieu de reconsidérer la fameuse controverse entre Spinoza et Blyenbergh sur la question du mal. N'en déplaise à Deleuze, il n'est pas certain que l'avantage revienne forcément à Spinoza...

aujourd'hui entre les pensées de l'immanence intégrale et l'éthique du Visage, et qu'une reconstruction transcendantale de l'éthique de la Loi devrait permettre de surmonter.

Nous nous sommes contenté ici de montrer la nécessité de cette tâche et d'en esquisser quelques lignes directrices : entreprendre une telle reconstruction dépassait le cadre de ce travail. Nous ne prétendons même pas avoir répondu exhaustivement à la question qui en faisait l'objet. On reconnaît en effet une question de pensée à ce qu'elle renvoie à tout l'horizon de la pensée, et surtout à ce que le questionnant se trouve lui-même pris dans la question. Si la Loi éthique est bien chez Kant l'enjeu d'une telle question, il serait vain de déclarer notre lecture achevée : non seulement parce que l'incessant renvoi de cette question au-delà d'elle-même empêche de la circonscrire une fois pour toutes, mais aussi parce que l'implication de celui qui questionne lui interdit l'assurance d'une position de survol où l'énigme de la Loi serait mise à distance pour être traitée comme un simple « problème » et enfin « résolue ». Il en va de la Loi chez Kant comme du temps selon Augustin : plus nous l'interrogeons et plus son évidence s'obscurcit dans la réserve toujours plus retirée d'un Secret. Retrait de la Loi, qui est le tracé même de son ex-position, relance sans cesse le mouvement de l'interrogation, n'apporte de réponses, provisoires et précaires, qu'en faisant lever des questions neuves.

Ainsi, la notion d'*auto-hétéronomie* risque fort de ne donner qu'une « solution » simplement verbale à une difficulté réelle, tant que nous n'aurons pas analysé la sujétion transcendantale du sujet à la Loi, c'est-à-dire la constitution du sujet par la Loi, l'expérience toujours singulière de sa subjectivation, ce qui exigerait de réélaborer, de reconstruire la catégorie de *sujet*, en faisant notamment appel à la psychanalyse. Il en va de même de notre tentative pour penser un fondement transcendantal du mal qui ne soit plus comme tel un mal, en remontant en deçà de l'opposition entre bien et mal vers le chiasme originaire de la Loi et du tort. Elle restera lettre morte (et risque même d'apparaître comme une variante subtile d'ontodiscée) tant que nous n'aurons pas thématiqué l'archi-objection du tort à la Loi et montré comment elle détermine l'opposition dérivée du bien et du mal ; et comment, par quel trait de vérité, la Loi se distingue de ces pseudo-lois défigurées par le tort. Ce qui met en jeu la *vérité* de la Loi et la non-

vérité de cette vérité. En déclarant, au moment d'entreprendre la déduction de la synthèse pratique, qu'il s'agissait, simultanément, de montrer que « l'impératif catégorique est vrai » et « comment la Loi nous oblige », Kant liait en effet indissociablement le don de la Loi à une requête de vérité. D'une vérité non théorique, qui n'est jamais de pure adéquation et se laisse impliquer dans le voilement d'une non-vérité, d'une Apparence pratique transcendantale jamais entièrement dissipée. Quel peut être le statut (jamais analysé par Kant) de cette vérité éthique et son rapport à la Loi ? Faut-il y voir la vérité *de* la Loi, son découverture, l'ouverture de sa révélation – c'est-à-dire la Loi elle-même *comme* vérité ? Ou bien serait-ce la Loi qui présuppose la vérité comme sa condition, comme ce qui pourrait la démarquer de ses défigurations et lui permettre ainsi de faire loi : vérité plus originaire en ce sens que le don de la Loi¹ ? A moins que la question ne soit mal posée, que l'immanence de l'*index sui* ne le délivre de toute condition, que la vérité et la Loi ne soient en aucune manière condition l'une de l'autre et qu'il faille donc envisager tout autrement leur rapport ? Ces interrogations resteront sans réponse tant que la question de la vérité n'aura pas été reprise de manière plus radicale. On en dira autant des questions soulevées par l'exigence d'une schématisation de la Loi, de sa présentation sensible – à la fois temporelle et spatiale. Exigence jamais satisfaite chez Kant : si la question de la temporalisation de la Loi demeure l'aporie centrale de sa philosophie pratique, sans cesse requise et sans cesse esquivée, la perspective de son *espacement*, de son déploiement « spatial » dans le monde des phénomènes, n'a même pas été envisagée. Il lui arrive pourtant, on l'a vu, de désigner le don de la Loi, le site de sa donation, comme une *Einverleibung*, une incorporation ou, mieux, une *incarnation*². Simple métaphore sans doute, mais qui fait signe vers l'énigme d'une donation charnelle de la Loi, de son inscription à même la chair *et comme* chair. Nous avons également remarqué

1. Dans un travail récent – *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993 – A. Badiou se propose d'énoncer une *éthique des vérités*, de la fidélité aux événements de vérité, qui se passerait de toute référence à la Loi. Nous ne sommes pas certain que ce projet puisse être mené à bien : que, appelée par l'ambiguïté de tout événement et la non-vérité de sa vérité, une Loi éthique ne soit pas nécessaire pour fonder une fidélité *juste*.

2. Cf. les passages déjà cités de la *Critique de la raison pratique* – 2, p. 802 (Vrin, p. 175) – et de la *Doctrine de la vertu*, § 13, 3, p. 727 (Vrin, p. 113).

que la révélation de la Loi, le paradoxe de son ex-position, supposait comme sa condition historique sa *désincorporation*, la déconstitution de ces hypostases du Corps politique ou mystique où la Loi se trouve toujours assignée à la volonté souveraine d'un Sujet (royal ou « divin »). Comment serait-il possible de penser conjointement l'événement historique de la désincorporation de la Loi et l'énigme de son incarnation ? Pour cela, la pensée de Kant ne suffit pas¹. C'est à la phénoménologie que nous devons recourir, si nous voulons élaborer une analytique de la chair et du corps, de l'incarnation et de l'incorporation, qui puisse au cours de son trajet retrouver la question de la Loi, ou la révoquer finalement comme étrangère à sa visée². Alors seulement commencerons-nous à entrevoir quelle immanence étrangère à l'horizon du monde sous-tend l'éthique de la Loi, soutient cette liance du monde qui nous est apparue comme la forme même de la Loi.

S'enquérir de la vérité de la Loi, de sa temporalisation et de son espacement, de son incarnation, tout cela revient en fin de compte à s'interroger sur la Loi *dans son être* : sur le rapport de la question de la Loi à la question de l'être. Il semble bien que l'ex-position de la Loi contrevienne à la conception heideggerienne de l'histoire de l'être où la philosophie pratique de Kant se trouve rabattue, comme une simple phase de l'errance, sur la métaphysique moderne de la subjectivité. Cette Loi qui n'est pas la loi du Sujet ou de l'Homme, pas plus qu'elle n'est la loi du Bien ou de Dieu, peut-on dire encore qu'elle est la loi *de l'être*, au sens où pour Heidegger le nom de « loi » désigne l'« assignation cachée dans le décret de l'être » ? En posant que le don de la Loi n'appartient qu'à la Loi, la révolution copernicienne de l'éthique la soustrait à toute préassignation ontique, à la domination des principes suprêmes de l'étant. Elle n'en laisse pas moins dans l'indétermination son statut ontologique, sa situation à l'égard de l'être. Faut-il reconnaître dans la Loi kantienne « un autre nom pour l'être » ? Ou bien

1. Encore que le motif d'une archi-spatialité charnelle ne lui soit pas étranger, traverse en sourdine toute son œuvre, de l'écrit de jeunesse sur *La différence des régions dans l'espace* aux derniers développements de l'*Opus Postumum*.

2. Nous avons commencé à tracer les premiers jalons d'une telle analytique dans « Comme les paroles d'un homme ivre... », chair de l'histoire et corps politique », *Cahiers de philosophie*, n° 18, 1994-1995, ainsi que dans « Étranger parmi nous », *Césure*, n° 9, 1996.

repérer, entre l'être et la Loi, l'« abîme d'une différence »¹, se risquer à situer le don de la Loi au-delà de l'être ? Et si c'était le cas, s'il fallait donner congé à la pensée heideggerienne de l'être (voire à toute pensée de l'être ?), ne faudrait-il pas profondément réélaborer notre conception de la temporalité pratique, de la transcendance de la synthèse pratique, de la vérité éthique ? Vers quel abîme la question de la Loi nous conduit-elle, quel « sombre océan sans rivages et sans phares » ? A tout cela nous ne pouvons donner ici de réponse. Nous avons seulement tenté de rendre possible l'abord de la question. D'ouvrir un chemin à ce qui doit venir, qui vient et se donne à l'Instant — le don de la Loi.

1. « Sous la proximité, sous la métonymie peut-être (la loi, un autre nom pour l'être, l'être, un autre nom pour la loi ; dans les deux cas, le "transcendant", comme dit Heidegger de l'être) se cache et se garde peut-être encore l'abîme d'une différence » (J. Derrida, « Préjugés, devant la Loi », in *La faculté de juger*, Minuit, 1985, p. 124).

