

**La mutation du concept de mœurs
dans la définition de la loi morale comme *Sittengesetz***

***Transformation of the Concept of Morals in the Definition
of Moral Law as Sittengesetz***

MICHÈLE COHEN-HALIMI

Univ. Paris Ouest / Univ. Paris 8, France

Résumé

Cet article ambitionne de montrer comment, sous couvert d'une suspension de toute référence aux mœurs, le projet kantien d'une « métaphysique des mœurs » réserve un nouvel avenir aux mœurs à partir d'une fonction décisive accordée à la *Kultur*. Le paradoxe kantien, souvent inaperçu, qui consiste à nommer *Sittengesetz*, c'est-à-dire « loi des mœurs », une loi qui ne procède pas des mœurs mais les produit, se voit ici éclairé sous sa double face, *inventive* avec la *Kultur*, *dangereuse* (selon le diagnostic de Hegel et de Rousseau) par le risque que prend Kant de commencer par rompre avec les mœurs données, propres à chaque peuple.

Mots clés

loi morale, mœurs, culture, civilisation, éthique, ethos, philosophie populaire, règne des fins, fin en soi, personne, intérêt, désintérêt.

Abstract

This article aims to show how, under the guise of a suspension of any reference to manners, the Kantian project of a "Metaphysics of morals" reserves a new future for manners from a decisive function granted to the *Kultur*. The Kantian paradox, often unnoticed, which consists in naming *Sittengesetz*, that is to say "law of manners," a law which does not proceed from manners but produces them, is here enlightened under its twofaces, *inventive* with the *Kultur*, *dangerous* (according to the diagnosis of Hegel and Rousseau) by the risk that Kant takes to begin by breaking with the given manners, peculiar to each people.

Keywords

moral law, mores, culture, civilization, ethics, ethos, popular philosophy, reign of ends, end in itself, person, interest, disinterest.

« Les écrits de philosophie morale chez Kant — dans leur conformité au stade de l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle et en dépit de leur anti-psychologisme et de leur volonté d'accéder à une validité absolue et universelle — furent individualistes dans la mesure où ils s'adressaient à l'individu en tant que fondement de l'action juste... [...] Pour la première fois chez Hegel, s'exprime l'expérience selon laquelle le comportement de l'individu — aussi pure que soit sa volonté — n'atteint pas une réalité qui prescrit à l'individu les conditions de son action et les limite. En étendant au politique la notion de morale, Hegel la dissout. Depuis lors, il n'est plus de réflexion non politique sur la *praxis* qui soit pertinente. Mais il ne faudrait pas se leurrer et ne pas voir qu'en étendant au politique la notion de *praxis*, on introduit en même temps la répression de l'individu par l'universel. Une humanité qui n'existe pas sans individuation est réfutée virtuellement quand on la liquide avec autant de désinvolture. »

Theodor W. Adorno, *Modèles critiques*

Paradoxes

Notre intelligence du concept kantien de mœurs a été obscurcie par le clivage que Hegel a produit et imposé entre la moralité [*Moralität*] et l'éthicité [*Sittlichkeit*]. Aussi anachronique ce clivage soit-il, lorsqu'il s'agit d'étudier le sens que Kant donne au concept de « mœurs » [*Sitten*], il est néanmoins devenu prégnant dans la lecture du philosophe critique au point que l'idée selon laquelle celui-ci ne se serait pas intéressé aux mœurs reste dominante. Notre propos ne sera pas de soutenir vainement la position inverse, mais de réévaluer à la fois le rapport de Kant à la définition des mœurs et la manière dont cette question engage chez lui une réélaboration de la relation de la volonté autonome à la communauté morale.

Le projet d'écrire une « métaphysique des mœurs » visait à délier la loi morale de son ancrage empirique dans les mœurs, c'est-à-dire dans les usages, les coutumes, les croyances, les façons dont les hommes disposent de leurs passions et de leur raison pour vivre en société — autant d'habitudes qui, pour être souvent durables et ne changer qu'insensiblement, sont cependant relatives à la diversité des peuples et historiquement contingentes :

« Comme mon projet porte ici proprement sur la philosophie morale, je limite la question posée à cette seule interrogation : ne pense-t-on pas qu'il soit de la plus extrême nécessité de mettre une bonne

fois en œuvre une philosophie morale pure qui soit complètement débarrassée de tout ce qui ne peut être qu'empirique et qui appartient à l'anthropologie ? »¹

Exposant ainsi son projet dans un livre à destination « populaire », la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant ambitionne au moins deux choses :

1) Il n'a pas pour objectif de doter la conscience commune de convictions nouvelles mais de la conduire à remettre en question la manière qu'elle a d'être convaincue ou de se laisser convaincre par les philosophes populaires, les *Popularphilosophen*, dont Garve est le représentant exemplaire dans le champ moral. N'oublions pas que la *Fondation de la métaphysique des mœurs* a été conçue comme un *Anti-Garve*.

2) Le philosophe critique souhaite réconcilier la conscience commune avec ses propres jugements moraux et avec la rationalité qui leur est immanente, mais il ne veut pas pour autant que les principes moraux soient confondus avec des principes psychologiques ou anthropologiques. S'il s'agit de conduire la conscience commune à retrouver, par la philosophie la plus exigeante, la clarté et la rigueur du jugement moral. Il n'est donc pas question de nier, ni de réduire, le dépassement des sphères psychologiques et anthropologiques qu'emporte avec elle l'idée d'une « métaphysique des mœurs » :

« Chacun doit reconnaître que, si une loi doit avoir une valeur morale, c'est-à-dire situer sa valeur dans sa capacité de fonder une obligation, il lui faut contenir en elle une absolue nécessité ; que le commandement : "Tu ne dois pas mentir", ne vaut pas seulement pour les hommes, tandis que d'autres êtres raisonnables n'auraient pas à s'en soucier, et qu'il en va de même pour toutes les autres lois morales proprement dites ; que par conséquent le fondement de l'obligation ne doit pas être ici cherché dans la nature de l'homme, mais *a priori*, uniquement dans les concepts de la raison pure... »²

Le rapport à l'entendement commun doit être maintenu et la morale cependant fondée. Cette double exigence pousse Kant à présenter sa démarche avec la modestie apparente d'une simple mise en « formule »³ de la moralité commune et, en même temps, à désertir d'emblée le lieu discursif attendu des *endoxai*, des conceptions communes, relatives à la morale. D'un côté,

¹ Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, AA IV, 389 (noté désormais : *GMS*).

² *GMS*, Ak. IV, 389.

³ *Critique de la raison pratique*, AAV, 8 note, (noté désormais : *KpV*).

Kant annonce une opération discursive en laquelle ce qui est su par la conscience commune va se trouver « formulé », re-dit autrement, plus clairement, plus efficacement, par la philosophie. D'un autre côté, le secteur passif du langage, que forment les opinions, les croyances, les habitudes de parole, se trouve capté par le discours critique, qui lui fait jouer le rôle de remplissement et de condition de son propre sens, mais le vide entièrement de tous ses contenus, de tous ses *topoi* (psychologiques, anthropologiques, empiriques).

Surgit alors un premier paradoxe : après avoir séparé « la métaphysique des mœurs » de toute référence aux mœurs pour ne plus penser l'obligation morale qu'à partir de la loi de la raison pratique pure, Kant nomme cette loi « *das Sittengesetz* »⁴ ou « *das Gesetz der Sittlichkeit* » [la loi des mœurs]⁵ ou bien également « *das moralische Gesetz* » [la loi morale]⁶ ou encore « *die ethische Gesetzgebung* » [la donation éthique de la loi]⁷.

Le second paradoxe est le corrélat du premier : comment l'*Aufklärer* critique, qui veut émanciper la conscience commune de la tutelle des philosophes populaires en restaurant rationnellement la continuité rompue dans le champ pratique entre la philosophie et le sens commun, et qui s'affecte du privilège de pouvoir mieux re-dire les *endoxai* morales, pense-t-il que la conscience commune doit comprendre la signification d'une « loi des mœurs » [*Sittengesetz*], qui ne réfère plus à l'acception courante des « mœurs » ?

Ces deux paradoxes forment un chiasme : « la métaphysique peut [...] fort bien susciter encore une réaction de dégoût »⁸ auprès des philosophes populaires et de leurs sectateurs, elle offre toutefois le seul accès susceptible d'être partagé par tous au principe rationnel du devoir, mais le *jugement commun* sur le sens de la « loi des mœurs » est un jugement qui rompt avec le *sens commun* de la « loi des mœurs ». La résolution de ce chiasme passe nécessairement par l'explication de la transformation kantienne du concept de « mœurs ».

Dans l'Introduction à la *Métaphysique des mœurs*⁹, Kant rappelle la synonymie des adjectifs « *moral* » [moral] et « *sittlich* » [éthique] pour réduire aussitôt les mœurs aux « manières et [aux] façons de vivre » [*Manieren und Lebensarten*]. La distinction entre la

⁴ *KpV*, AA V, 31.

⁵ *Ibid.*, AA V, 36.

⁶ *Ibid.*, AA V, 33.

⁷ *Métaphysique des mœurs II*, Introduction, AA VI, 220 (noté désormais : *MS* ou, dans le même livre, *TL* pour la *Doctrine de la vertu* et *RL* pour la *Doctrine du droit*).

⁸ *TL* AA VI, 377.

⁹ *MS*, Introduction, AA VI, 216.

Moralität [moralité] et la *Sittlichkeit* [éthicité] est par conséquent introuvable chez le philosophe critique, qui joue avec la synonymie étymologique de ces deux termes, tous deux dérivés du mot grec *èthos* et de sa traduction latine par *mores* [les mœurs]. On se montre généralement peu attentif à la dimension provocatrice du geste kantien qui, en même temps qu'il réduit les mœurs à leur sens très superficiel de « manières » et de « façons de vivre », continue à utiliser les adjectifs « *sittlich* », « *moralisch* », « *ethisch* » pour qualifier la loi de la raison pratique pure. Qu'on le nomme paradoxal ou provocateur, le geste kantien enveloppe une énigme à résoudre et rend nécessaire une lecture minutieuse du passage suivant de l'Introduction de la *Métaphysique des mœurs* :

« Ils [les préceptes de la moralité, *die Lehren der Sittlichkeit*] commandent à chacun, sans prendre en compte ses penchants [*Neigungen*], simplement parce que et dans la mesure où il est libre et possède une raison pratique. L'enseignement des lois morales n'est pas puisé dans l'observation de soi-même et de l'animalité présente en l'homme, ni dans la perception du cours du monde, de ce qui arrive et de la façon dont on agit (**bien que** le mot allemand *Sitten*, exactement comme le latin *mores*, signifie uniquement les manières et la façon de vivre), **mais c'est au contraire** la raison qui ordonne comment on doit agir, quand bien même aucun exemple d'une telle conduite ne se serait encore trouvé. »¹⁰

La proposition concessive mise entre parenthèses (« bien que le mot allemand *Sitten*... ») et la perspective du commandement de la raison opposée à celle de l'observation du cours du monde ne permettent aucun doute sur la claire conscience qu'a Kant d'aller contre les attendus « endoxiques » de « l'enseignement des lois morales ». Il nomme délibérément *Sittengesetz* la loi qui rompt avec les enseignements du monde de l'expérience vécue, avec ceux de la psychologie et de l'anthropologie. *Das Sittengesetz* est *ein Gesetz* qui n'a plus rien à voir avec le concept reçu de *Sitten*. Que signifie donc ce paradoxe resté, semble-t-il, inaperçu ? Hegel n'a remarqué qu'un seul des deux mouvements propres au geste kantien : la rupture avec la tradition scolastique de l'*èthos*. La provocation qui consiste à conserver le prédicat « *sittlich* » et le substantif « *Sitten* », évidés l'un et l'autre de leur signification courante, pour nommer « loi des mœurs » la loi de la raison pratique pure, n'a pas retenu son attention. Il s'agit d'établir que ce que nous avons nommé par provision « paradoxe », « provocation » et « énigme » — et qu'il faudra requalifier plus rigoureusement — est solidaire d'une nouvelle pensée du rapport du sujet (et non de l'individu) à la communauté. Ne pas saisir que Kant rompt avec la tradition scolastico-

¹⁰ *Ibid.* (souligné par nous en caractères gras).

wolffienne des mœurs tout en produisant, presque en sous-main, un concept nouveau de la communauté morale, dans l'horizon ouvert par sa redéfinition des « mœurs », c'est ne pas comprendre que l'interprétation kantienne de la moralité n'est pas aussi individualiste qu'on le croit parfois, à la suite de Hegel.

Clarifier la référence para-doxale de Kant aux *Sitten* impose deux temps d'analyse. Le premier devrait déterminer l'enjeu de la rupture avec le concept traditionnel et scolastique de mœurs et permettre de comprendre qu'à travers Wolff, c'est avec l'aristotélisme réformé du XVIII^e siècle que Kant s'explique. L'aristotélisme wolffien pose, en effet, que nous réalisons notre nature en agissant librement, la raison obligeant chacun à accomplir ce qui est inscrit dans la nature de l'homme. Le philosophe critique veut donc arracher le *Sittengesetz* [la loi des mœurs] au *Gesetz der Natur* [la loi de la nature]. Cette rupture radicale avec le « naturalisme » wolffien permet à Kant d'imposer à la communauté morale un sens nouveau, que le second temps de cette clarification devrait tenter de cerner.

L'Auseinandersetzung ou l'explication avec Wolff

Vers la seconde moitié du XVIII^e siècle, alors que le lien entre l'éthique et la politique, propre à la tradition scolastique, est maintenu dans l'enseignement et qu'il existe encore des chaires pour l'une et l'autre (« *Professio Ethices vel Politices* »), Wolff entreprend de refonder les disciplines qui appartiennent à la philosophie pratique. En 1738, sa *Philosophia practica universalis* réunit, sous la forme d'un système, les principes de tous les types d'actions humaines, aussi différentes celles-ci soient-elles. En 1750, la *Philosophia moralis sive Ethica* vient ranger la *Philosophia practica* aux côtés d'une ontologie, d'une psychologie empirique, d'une théologie naturelle et d'un droit naturel ainsi que d'un droit des gens.¹¹ La politique s'absente du système wolffien. La « *Politik* » a toutefois déjà perdu son sens et son enjeu philosophiques traditionnellement aristotéliens puisqu'elle s'est réduite à la science de l'Etat et qu'elle ne traite plus que les questions de gouvernement, de bicaméralisme et de monarchie. La politique, au sens d'Aristote, a reculé dans les archives de l'histoire philosophique et Wolff consacre cette relégation historique en allant jusqu'à rompre avec l'ancienne philosophie pratique, qui maintenait un lien indissoluble entre l'éthique et la politique. Selon Wolff, ce lien

¹¹ Wolff, C. (1970), *Philosophia moralis sive Ethica*, « *Prolegomena* » § 9, GW t. 12, G. Olms, Hildesheim, New York.

ne doit plus être conservé qu' « en pensée » (« *im Gedanken* »).¹² La philosophie pratique, ainsi redéfinie dans la diversité de ses principes, a été séparée de la politique et réduite à la « philosophie pratique universelle », qui se voit soumise aux lois de la nature. Le terrain de la moralité se signale désormais par le fait qu'une conduite est jugée morale quand elle repose sur une obligation, c'est-à-dire sur une liaison de la raison avec la nature, liaison [*Verbindung*] qui nous conduit à réaliser notre nature par notre libre action. L'obligation wolffienne s'entend ainsi comme une loi naturelle intérieure à l'individu.¹³ Dans cette refondation wolffienne de la philosophie pratique, les mœurs ne désignent plus la façon d'agir d'une communauté, mais un mode constant et naturel de détermination de l'action individuelle : « *Per morem intelligimus modum constante ac perpetuum determinandi actionem.* » [« Par mœurs nous entendons une manière constante et permanente de déterminer l'action »].¹⁴ Le sens grec de l'*èthos*, selon lequel les mœurs permettaient d'évaluer le caractère d'un agent et ses actions, ainsi que ses relations avec les autres hommes et la cité tout entière, est dissout. Les mœurs ne sont plus au fondement du jugement moral et la nature s'y substitue pour inscrire sa loi dans chaque individu agissant. Les mœurs traditionnellement attachées aux institutions politiques et aux jugements communs de la cité, les mœurs « instituées » — les « *mores hominum ex instituto* »¹⁵ — se voient supplantées par les « *mores animi* »¹⁶, les mœurs pour ainsi dire « intérieures » de l'individu. Seules les mœurs fondées sur des principes internes, sur des « *principia interna* »¹⁷, demeurent, selon Wolff, des mœurs au sens fort. La limitation du principe de la moralité à l'intériorité individuelle est le signe manifeste d'un tournant qu'on pourrait qualifier d'individualiste et d'anthropologique. Selon ce tournant wolffien, la philosophie pratique a pour tâche d'indiquer aux hommes ce que la nature attend d'eux.

Ce n'est pas Kant qui a abandonné le sens éthico-politique des mœurs pour lui préférer celui de « mœurs intérieures » [« *mores animi* »]¹⁸, c'est Wolff. Quand agir éthiquement n'a plus pour enjeu que la détermination intérieure de la volonté, et non l'action saisie dans le rapport au monde et au corps politique où vit l'agent, il est certain que la double articulation « éthique /

¹² Ritter, J. (1988), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 298.

¹³ Wolff, C., *Philosophia moralis*, « *Prolegomena* » §1, où l'éthique est définie comme « *scientia practica* » qui compose les actions accomplies de manière libre (« *modo libere* ») avec la loi de la nature (« *lex naturae* »).

¹⁴ Wolff, C. (1979), *Philosophia practica universalis* t. II, Pars II, Cap. IV : « *De conjectandis hominum moribus* » § 687, GW Bd. 11, G. Olms, Hildesheim, New York.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ Wolff, C., *Philosophia practica universalis* Bd.II, § 688, *op. cit.*

¹⁸ *Ibid.*

politique » et « individu / communauté » est rompue. L'agent moral est un individu devenu insulaire, séparé tant de la communauté politique que de celle des vertueux. C'est donc Wolff qui a produit cette rupture. Hegel tentera plus tard de la corriger, mais il l'imputera à Kant avant de réaffirmer sur un mode aristotélicien l'identité entre la *Sittlichkeit* [l'éthicité] et la *Wirklichkeit* [l'effectivité des actions], c'est-à-dire en renouant avec le sens profond de l'*èthos* grec, compris comme « seconde nature », notamment dans le paragraphe 151 des *Principes de la philosophie du droit*, paragraphe étonnamment commenté par Hegel lui-même dans les *marginalia* du texte :

« *Sitte – ηθος – die Alten wussten nichts vom Gewissen – Riemer : ηθος jonisch εθος – Gewohnheit, Gebrauch (vorzüglich Wohnung bei Herodot), Herkommen des Menschen – Sitte – ob von Sitz ? - ... Weise des Seins und Lebens. »*

« Mœurs – ηθος – les Anciens ne savaient rien de la conscience morale – Riemer : ηθος en ionien εθος – habitude, usage (avant tout habitat chez Hérodote), provenance de l'homme – mœurs – cela vient-il d'assise [*Sitte / Sitz*] ? - ... Manière d'être et de vivre. »¹⁹

Selon un diagnostic hégélien très fameux, le principe le plus profond de la subjectivité, celui de la personne libre et de la moralité, est entré dans l'histoire avec le christianisme. Et, dans cette séquence chrétienne de l'histoire philosophique, les principes pratiques de Kant sont ceux qui ont rendu impossible le point de vue de l'éthicité.²⁰ Il ne s'agit pas ici de retourner simplement la faute contre Wolff, mais de comprendre la position spécifique de Kant dans cette mutation du concept de mœurs et, par conséquent, de porter au jour les enjeux kantien de la rupture avec Wolff.

La thèse cardinale de la *Critique de la raison pratique* est bien connue : « il existe une raison pure pratique » [*Sie soll bloss darstellen, dass es reine praktische Vernunft gebe*].²¹ Aussi la seconde Critique s'ouvre-t-elle sur une « exposition du principe suprême de la raison pratique »²² qui établit que la loi morale est sans contenu, qu'elle ne prescrit aucune fin particulière, et qu'elle existe par elle-même « tout à fait *a priori* et indépendamment de principes

¹⁹ Hegel, G.W.F. (1995), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151, hrsg. von J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, p. 417.

²⁰ Hegel, G.W.F. (1988), *Principes de la philosophie du droit* § 33, trad. J.-F. Kervégan, PUF, Paris, PUF, p. 123.

²¹ *KpV*, AA V, 3.

²² *Ibid.*, AA V, 46.

empiriques. »²³ Au terme de cette exposition, Kant insiste sur l'apriorité de la donation de la loi morale en tant que celle-ci est la loi de la raison pure pratique :

« ... la loi morale nous est donnée en quelque sorte comme un fait de la raison pure dont nous avons conscience *a priori*, et qui est apodictiquement certain, quand même on admettrait qu'il est impossible de trouver dans l'expérience un seul exemple où cette loi fût exactement suivie. »²⁴

La loi morale n'a donc pas besoin d'un fondement qui la justifie, le *Faktum rationis* (le « fait de la raison » qu'est sa donation) est « apodictiquement certain »²⁵. Par cette loi qui commande les volontés de manière universelle et nécessaire, la raison pratique pure se découvre puissance légiférante puisque c'est elle qui édicte cette loi :

« ... pour éviter toute équivoque lorsqu'on considère cette loi comme *donnée*, il faut bien remarquer que ce n'est pas un fait empirique, mais uniquement le fait de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*). »²⁶

La rupture avec la tradition scolastique, qui faisait du désir le seul moteur de l'action, est ici radicale. Et la rupture qui s'ensuit avec la « loi de la nature » wolffienne [*Gesetz der Natur*] est tout aussi nette. Kant le signifie clairement dès la Préface de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* où il annonce une « métaphysique des mœurs »²⁷ sans masquer ce que ce « titre a d'effrayant » [*der abschreckende Titel*]²⁸ et sans dissimuler que s'ouvre ainsi « un champ entièrement nouveau à explorer » [*ein ganz neues Feld*]²⁹ par rapport à la *Philosophie pratique universelle* de Wolff.³⁰ Le philosophe critique fait basculer « l'anthropologie pratique », que Wolff a substituée aux « mœurs instituées » et qu'il a mise au fondement de sa *Philosophie pratique universelle*, du côté de la partie empirique de la métaphysique des mœurs, partie où règne le mélange des « principes purs » et des « principes empiriques », mélange, ajoute Kant,

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, AA V, 47.

²⁵ *Ibid.* Voir Henrich, D. (1973), « *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft* » in G. Prauss (hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, Köln, p. 235 sq.

²⁶ *KpV*, AA V, 31.

²⁷ *GMS*, AA IV, 388.

²⁸ *Ibid.*, AA IV, 391.

²⁹ *Ibid.*, AA IV, 390.

³⁰ *Ibid.*

qui « porte atteinte à la pureté des mœurs » [*der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut*].³¹ Préserver la pureté apriorique de la loi morale par l'élaboration d'une métaphysique des mœurs aurait donc également pour intérêt de préserver les mœurs du « dégoûtant mic-mac » [*eckelhafter Mischmasch*]³², auquel les philosophes pratiques non métaphysiciens vouent ou abandonnent celles-ci. Il y a donc bien une mise en attente d'un nouveau concept de « mœurs », étranger à la superficialité des « façons de vivre » et purifié de toute contamination empirique.

Conscient de ce que sa définition de la loi morale comme loi *a priori* a d'« étrange [*befremdlich*] »³³ par rapport aux Lumières wolffiennes, le philosophe critique en tire une conséquence conceptuelle importante : il faut abandonner le concept wolffien d'« obligation » [*obligatio, Verbindung*], qui lie la raison à la nature, pour lui substituer le concept de « devoir » [*Pflicht*]. La loi morale vaut pour tout être raisonnable, mais elle revêt une forme impérative pour la volonté humaine (raisonnable et finie), qui n'est pas spontanément, ni nécessairement en accord avec elle. On ne saurait mieux marquer la distance qui sépare désormais la moralité et l'anthropologie : la loi morale rencontre le « bon gré » des êtres « saints » ou « surhumains »³⁴ et elle exerce une contrainte sur la volonté des êtres finis. La distance qui sépare de toute dimension anthropologique les êtres humains interpellés par « la voix du devoir »³⁵ est d'autant plus grande que ces êtres, en tant qu'ils obéissent à l'injonction de la raison, s'arrachent à « l'humain, trop humain » qu'ils sont pour s'élever à ce qu'ils appellent à être, des personnes. Ils deviennent des fins en soi — concept incompréhensible depuis l'expérience anthropologique :

« ... si l'on suppose qu'il y ait quelque chose dont l'*existence en soi-même* possède une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait **fournir un fondement** à des lois déterminées, c'est en cela, et en cela seulement, que résiderait **le fondement d'un impératif catégorique possible**, c'est-à-dire d'une loi pratique.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, AA IV, 409 (notre traduction).

³³ *KpV*, AA V, 31.

³⁴ *TL*, AA VI, 405.

³⁵ *Ibid.*, AA VI, 382.

Or, je dis [*Nun sage ich*] : l'être humain, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, *et non pas simplement comme moyen* pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté... »³⁶

Que nous dit cet étonnant passage de la deuxième section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ? Ni plus ni moins que ceci : l'être humain comme fin en soi pourrait être le fondement [*Grund*] de l'impératif catégorique. La déclaration kantienne : « *Nun sage ich : der Mensch als Zweck an sich selbst...* », imite par son style juridico-politique les déclarations liminaires du *Contrat social* :

« L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. [...] Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir répondre à cette question. »³⁷

Kant prend congé, à la suite de Rousseau, de la naturalisation de la raison : par la liberté, qui lui est essentielle, l'être raisonnable qu'est l'homme existe comme étant en droit, et non plus comme animal doué de *logos*. Il s'agit, pour Kant, d'affirmer que la moralité est dénaturation. C'est l'idée de « valeur absolue » [*der absolute Wert*], opposée à celle de « valeur conditionnelle » [*der bedingte Wert*]³⁸, qui fonde le concept de « fin en soi » et rend ce dernier étranger à la vie empirique. Dans *Kant et la fin de la métaphysique*³⁹, Lebrun explicite l'hypothèse kantienne subreptice d'un fondement possible du devoir par la définition de la personne comme « fin en soi ». Il souligne avec justesse que la « personne » ou l'« être raisonnable » [*Vernunftwesen*]⁴⁰ est « sans visage »⁴¹ et ne « fait qu'attester la restriction que la raison pure impose à l'usage téléologique »⁴² : l'être raisonnable est l'être capable de suspendre les fins naturelles que sa nature d'être vivant et mondain l'incite à poursuivre. Si le concept de fin en soi a pu être envisagé comme fondement de la loi morale, c'est peut-être, avance Lebrun, parce que Kant a voulu penser « la possibilité que détient la raison de se comporter négativement par rapport aux fins mondaines »⁴³, et que la liberté est indissociable de cette possibilité-là.

³⁶ *GMS*, AA IV, 428 (souligné par nous, en caractères gras).

³⁷ Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, I, 1, OC III, 351.

³⁸ *GMS*, AA IV, 428. Voir aussi *TL* § 11, AA VI, 434.

³⁹ Lebrun, G. (2003), *Kant et la fin de la métaphysique*, UGE, Le Livre de poche, Paris, p. 755 sq. Notre interrogation sur la signification que Kant donne à l'« être raisonnable » est entièrement redevable aux remarquables analyses de Gérard Lebrun.

⁴⁰ *TL*, AA VI, 418.

⁴¹ Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, op. cit., p. 759.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 761.

La conscience commune ne peut toutefois que juger para-doxale l'idée de « valeur absolue », et tout aussi para-doxal le sens d'une « fin en soi », qui n'est plus un but à atteindre. La communauté morale n'est donc préfigurée par aucune communauté naturelle. On accède à celle-là par rupture radicale avec celle-ci. L'histoire devient alors le nom d'une opération kantienne de décentration de la communauté morale par rapport à la référence wolffienne à la nature, et l'histoire est aussi le nom d'une seconde opération de décentration de la communauté morale par rapport à la référence wolffienne à des individus vertueux restés solitaires dans la nature. La détermination kantienne de la communauté morale est donc profondément anti-individualiste parce qu'elle est foncièrement anti-naturaliste. Selon Kant, et la troisième formule de l'impératif catégorique l'atteste⁴⁴, le vertueux institue par sa maxime une législation universelle qui fait monde, puisqu'elle fait surgir un monde de personnes, c'est-à-dire « la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes »⁴⁵, qui définit un « règne des fins » [*Reich der Zwecke*].

L'histoire n'aura pas pour tâche d'expliquer la destination morale de l'humanité, mais de produire une instruction négative, susceptible d'orienter, de fortifier la résolution du vertueux dans son effort pour faire surgir cette communauté morale et l'inscrire dans une durée. L'instruction négative de l'histoire donne à lire le dépassement des guerres civiles, l'institution des Etats juridico-politiques, le développement de la culture, l'affermissement de la paix en Europe, etc., comme les signes d'un progrès moral, chargés de supporter la croyance du vertueux dans la réalisation possible du « règne des fins ». La transformation kantienne du concept de mœurs tient donc au fait que la communauté morale, loin d'être une référence préexistante ou extérieure à l'action du vertueux, lui est coextensive et s'ouvre à la perspective d'une histoire. Kant commence par éloigner la communauté morale de toute schématisation ancienne (histoire naturelle, histoire politique) pour la rendre contemporaine de- et coextensive à- chaque acte de volition autonome puis, dans un second temps, il se préoccupe de son devenir lisible (et non visible) dans le domaine ouvert par l'idée d'une histoire universelle. C'est, en effet, dans l'histoire, que le vertueux peut espérer réaliser le règne des fins puisqu'il ne peut agir moralement sans qu'au-delà du singleton événementiel de chacun de ses actes il ne conçoive un

⁴⁴ *GMS*, AA IV, 437.

⁴⁵ *Ibid.*, AA IV, 433.

intérêt pour la réalisation de la communauté morale, que son « être-communautaire »⁴⁶ reconnaît dans l'acte du vouloir autonome.

Intérêt, désintérêt, Kultur

Le XVIII^e siècle est le moment historique où le concept d'« intérêt » voit son champ d'extension sémantique être considérablement réduit, au point qu'il tend à n'être plus synonyme que du « profit », c'est-à-dire des gains économiques ou des avantages matériels. Dans *Les Passions et les intérêts*, Hirschman a montré comment cette restriction sémantique a été diagnostiquée et parfois déplorée dès le XVII^e siècle.⁴⁷ Alors même que l'intérêt se réduit au profit, Kant et quelques autres philosophes, notamment Rousseau, entreprennent de reconquérir la pleine richesse sémantique de ce concept. Le philosophe critique conçoit bien que l'intérêt soit généralement compris comme la satisfaction prise à l'existence de l'objet ou de la fin naturelle d'une action, c'est-à-dire comme le plaisir pris à l'agréable ou à l'utile, mais il distingue de ce premier sens, devenu dominant, un sens secondarisé, obliéré, qu'il entend réactualiser pour donner consistance à l'usage pratique pur de la raison, irréductible à son usage technico-pratique. Cette seconde signification de l'intérêt, pour ainsi dire inactuelle, ne se réduit pas à la satisfaction, ni à la « tranquillité de l'âme »⁴⁸ trouvées dans l'accomplissement du devoir, elle réfère à l'*inter-esse*, à la contribution que le vertueux veut apporter à l'accomplissement de la communauté morale dans l'histoire. Une note décisive de la deuxième section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* souligne la différenciation nécessaire des deux sens du concept d'« intérêt » :

« ... la volonté humaine peut *concevoir un intérêt* pour quelque chose sans pour autant *agir par intérêt*. La première formule fait référence à l'intérêt *pratique* que l'on éprouve pour l'action, la seconde à l'intérêt *pathologique* que l'on éprouve pour l'objet de l'action. [...]. Dans le premier cas, c'est l'action qui m'intéresse ; dans le second, c'est l'objet de l'action (en tant qu'il m'est agréable). »⁴⁹

Kant distingue ainsi « concevoir un intérêt pour » [*ein Interesse nehmen*], c'est-à-dire l'intérêt pris à une action déterminée par le principe de la raison pratique pure, et « agir par intérêt » [*aus Interesse handeln*], c'est-à-dire l'intérêt naturel, attaché à l'existence d'une fin

⁴⁶ Lebrun, G. (2009), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009, p. 302.

⁴⁷ Hirschman, A. O. (1980), *Les Passions et les intérêts*, trad. P. Andler, PUF, Paris, p. 39 – 40.

⁴⁸ *TL*, AA VI, 377.

⁴⁹ *GMS*, AA IV, 413.

visée par l'agent. Il faut ne plus confondre l'action accomplie par intérêt — l'agent escompte un profit — et le fait de trouver de l'intérêt à l'action — l'agent s'intéresse à la promotion de la liberté et à la communauté morale, que de ses actes moraux font surgir. L'action morale est donc « intéressante » au sens où elle suscite chez le vertueux un intérêt pour l'avenir du règne des fins dans l'histoire. Mais, rivée au sens dominant de l'intérêt-profit, la conscience commune est immanquablement conduite à comprendre cet intérêt moral comme étant synonyme du désintérêt. Les concepts qui concourent à la resémantisation des « mœurs » et de la « communauté morale » se lisent toujours *ex negativo* : la conscience commune se voit contrainte de ne plus se référer à des mœurs déjà existantes, elle doit s'arracher à ses fins naturelles. Cet arrachement l'ouvre à une dimension par où son humanité se dépassant dans la personnalité, elle accède à cette dimension d'« être-communautaire », insoupçonnée d'elle-même et pourrait se découvrir *prendre intérêt* à la réalisation de la communauté morale, que sa volonté autonome lui rend actuelle, et dont l'histoire donne une lecture à large échelle, c'est-à-dire à l'échelle de l'espèce humaine. La possibilité de penser le désintérêt, la soustraction à l'intérêt-profit (le « *ohne Interesse* »), est élaborée dans les paragraphes 4 et 5 de l'« Analytique du beau ». Rien n'est plus faux que de croire que Kant enjoint d'obéir à la loi morale pour la seule loi morale et qu'il pose que la vertu se récompense par elle-même. S'il est vrai qu'une volonté ne saurait se concevoir déliée d'une fin⁵⁰, il s'agit de comprendre que le philosophe critique dissocie la volonté morale de toute fin antécédente pour, basculant de l'amont vers l'aval de la détermination volitive, réarticuler cette volonté à sa fin conséquente, c'est-à-dire à ce qu'elle produit par son acte. Ce lien transformé de la volonté à sa fin fait surgir un nouveau sens de l'intérêt, pour ainsi dire purifié du profit escompté. Et cet intérêt pur, compris d'abord par la conscience commune comme désintérêt inaccessible, impossible, chimérique⁵¹, puisqu'il détourne d'abord cette conscience de la perspective mondaine, pourrait, espère Kant, prendre une consistance nouvelle, si cette conscience ouvrait ses yeux à la perspective d'une volonté morale produisant des fins au lieu de les poursuivre, et lisait les effets de cette production à travers les événements-signes que l'histoire donne à reconnaître comme signes d'un progrès moral de l'humanité. Il faut donc penser un arrachement aux coordonnées naturelles du monde pour concevoir une communauté morale qui revient trouver consistance dans le monde, mais cette fois selon des coordonnées historiques. Cette rupture, ce détour loin du monde naturel et social, et cette ouverture à l'histoire forment la longue marche par laquelle Kant abstrait les mœurs des

⁵⁰ *Théorie et pratique* (noté : *TP*) AA VIII, 279 note.

⁵¹ *GMS* AA IV, 407.

coutumes pour les transformer radicalement, grâce à l'idée du règne des fins, c'est-à-dire de la communauté *a priori* constitutive de la législation morale, puis les inscrit dans l'horizon historique d'un progrès moral auquel le vertueux doit croire pour que tout son effort garde un sens. La culture esthétique se trouve alors chargée d'une fonction décisive, celle de familiariser la conscience commune avec un plaisir « désintéressé » [*ohne Interesse*]⁵² et celle de rendre plus concevable, moins chimérique, ce nouveau rapport aux autres qu'enveloppe l'universalité subjective du jugement de goût. L'exercice du jugement de goût, en effet, éveille la conscience commune à l'idée d'un « sens communautaire » indissociable de chacun de ses jugements — selon la traduction de « sens commun » [*Gemeinsinn*] par Guillermit. Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas se montre, lui aussi, très attentif à cet « intérêt pur » en lequel la moralité s'articule à ce qu'il nomme « une expérience inconcevable » :

« Un intérêt pur n'est pensable qu'à la condition que la raison suive une inclination, quelque différente qu'elle soit des inclinations immédiates [...] — une tendance à se réaliser est inhérente à la raison. [...] Le nom d'intérêt pur nous renvoie à une base de la raison qui seule garantit les conditions dans lesquelles la raison se réalise. [...] C'est pourquoi Kant nous met en garde contre la transgression de la limite extrême de la raison pure pratique parce qu'ici [...], ce n'est pas la raison qui dépasse l'expérience, mais l'expérience du sentiment moral qui dépasse la raison. L'"intérêt pur" est un concept limite dans lequel s'articule une expérience inconcevable. »⁵³

La corrélation de « l'intérêt pur » avec ce qu'Habermas nomme « une expérience inconcevable » enveloppe sans doute la signification nouvelle que Kant espère donner à la communauté morale. Pour expliciter cette réélaboration du sens de la communauté morale, il importe d'avoir le point suivant bien présent à l'esprit : même s'il substitue la « loi des mœurs » à la « loi de la nature » wolffienne, Kant relègue hors du champ moral ce que Wolff lui-même avait évacué hors de sa philosophie pratique, les mœurs instituées, les coutumes historiques des peuples. La philosophie pratique de Kant, après celle de Wolff, ne consacre pas seulement la disparition de la dimension sociale, politique, des mœurs instituées, elle rend péjoratif le concept de « mœurs instituées », qui ne désigne plus, comme on l'a vu, que la superficialité des « manières et [d]es façons de vivre »⁵⁴, et elle homologue ce concept devenu ainsi péjoratif à

⁵² Grandjean, A. (2016), *La Philosophie de Kant*, Vrin, Paris, p. 105 : « S'habituer à prendre du plaisir là où il ne se trouve *aucun* intérêt, c'est aussi bien se préparer à délier satisfaction et intérêt, disposition d'esprit qui est tout à fait utile à la vertu, qui exige parfois de nous que nous désirions *contre* notre intérêt *pathologique*. »

⁵³ Habermas J. (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, Paris, p. 264 – 265.

⁵⁴ *MM*, Introduction, AA VI, 216.

celui de « civilisation », devenu lui aussi péjoratif. La réduction des « mœurs instituées » à la « civilisation » permet à Kant de tirer profit de l'opposition devenue commune entre la civilisation et la culture pour ménager un nouvel avenir à la communauté morale du côté de la culture. La septième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* énonce ceci :

« Nous sommes civilisés [*zivilisiert*], au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérer comme déjà *moralisés* [*moralisiert*], il s'en faut de beaucoup. Car l'idée de la moralité [*die Idee der Moralität*] appartient encore à la culture [*Kultur*] ; par contre, l'application de cette idée, qui aboutit seulement à une apparence de moralité [*das Sittenähnliche*] dans l'honneur et la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation [*Zivilisierung*]. »⁵⁵

Kant introduit donc sa rupture avec les mœurs sociales et politiques au cœur de l'opposition que le XVIII^e siècle est en train de faire surgir entre la civilisation et la culture. Ce transfert lui permet, d'une part, de réserver le concept de *Kultur* pour l'élaboration des conditions de concevabilité d'une communauté capable de désintéret dans l'obéissance aux lois et, d'autre part, de diagnostiquer à travers le devenir superficiel des mœurs — « manières » et « façons de vivre » — l'affaiblissement du pouvoir aristocratique. Elias⁵⁶ a montré que la distinction entre la culture et la civilisation peut se lire comme un signe historique où s'atteste l'émergence d'une bourgeoisie et d'une classe intellectuelle aux visées cosmopolitiques, menaçant l'une et l'autre de venir remettre en question le pouvoir politique d'une aristocratie de cour et d'une féodalité déclinante, figées dans leurs « bonnes manières » et leur attachement à la « bienséance ». Opposant la culture du désintéret à cette bienséance fossilisée, Kant ne se veut pas seulement le témoin d'une mutation sociale et politique, il entérine l'abandon wolffien du concept scolastique de mœurs et il contribue singulièrement au dépassement « bourgeois » des mœurs aristocratiques. Ce dépassement « bourgeois » consiste en une extension du concept de mœurs à l'idée d'une histoire universelle de l'humanité et en une transformation du sens de la communauté morale à partir du concept de « fin en soi ».

⁵⁵ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (noté : *IaG*), Septième proposition, AA VIII, 26.

⁵⁶ Elias, N. (1973), *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Calmann Lévy, Paris, p. 20 – 24.

L'opération kantienne de décentrement du concept de mœurs par rapport à la nature et à la vie sociale a donc pour levier la *Kultur*. Mais ce concept de « culture » n'autorise aucun retour à l'*èthos* grec (habitude, « seconde nature »). Dans la septième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant définit la *Kultur* comme un « lent effort de formation intérieure de la pensée » [*langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart*] et comme un « long travail intérieur » de *Bildung* : « [*eine*] *langere innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung* ». ⁵⁷ Paradoxalement le concept de « culture » permet de libérer les mœurs de l'habitude pour n'y conserver que l'idée de la formation d'une manière de penser apte à favoriser l'acte moral et, par conséquent, l'autonomie. Si la culture esthétique, qui familiarise les hommes avec le désintéret ou l'intéret pur, et donc avec la suspension possible de la rationalité instrumentale ou technico-pratique [*Zweckrationalität*], peut favoriser le passage vers la culture morale, c'est parce qu'elle *facilite* en la rendant concevable la détermination a-téléologique de la volonté, sans pour autant permettre la constitution de cette *facilité* en *habitude*. En un mot, la culture esthétique suscitant la culture du désintéret fait transition avec la facilitation de l'acte moral. Si cette facilitation ne peut toutefois pas se déposer en habitude, c'est parce que l'habitude contrevient à l'idée de liberté en faisant retomber la dynamique « surhumaine » d'arrachement aux fins naturelles, dans les mains de la nature :

« L'*habitude* (*habitus*) est une facilité à agir et une perfection subjective de l'*arbitre*. Mais toute *facilité* de ce type n'est pas une *libre* habitude [*freie Fertigkeit*] (*habitus libertatis*) ; car quand elle devient une *accoutumance* [*Angewohnheit*] (*assuetudo*) de l'*arbitre*, c'est-à-dire quand, par la répétition fréquente de l'action, l'uniformité est devenue *nécessité*, l'habitude n'en est plus une qui procède de la liberté, et par conséquent ce n'est plus une habitude morale. » ⁵⁸

L'oxymore de « libre habitude » [*freie Fertigkeit*], c'est-à-dire « l'habitude qui procède de la liberté » ou « l'habitude morale », indique clairement que la *Kultur* ne s'hypostasie dans aucune « seconde nature », mais s'entend seulement comme une facilitation de l'effort mis par la volonté morale à se détacher des fins naturelles et mondaines — *facilitation de l'effort volontaire et non facilité acquise de l'arbitre*. Au rebours du mode constant de détermination des actions — la redéfinition wolffienne des mœurs —, Kant élide toute idée de constance. La culture morale est facilitation, et non facilité [*Fertigkeit*], ni accoutumance [*Angewohnheit*], et la facilitation est

⁵⁷ *IaG*, Septième proposition, AA VIII, 26.

⁵⁸ *TL*, Introduction § XIV Rem., AA VI, 407.

relative à la seule puissance de vouloir librement. Kant parle de « culture de [la] volonté »⁵⁹ pour définir la formation [*Bildung*] d'une autocratie indissociable de l'autonomie. Seuls les êtres raisonnables non finis, les êtres déjà « surhumains », les saints par exemple, peuvent faire l'économie de l'effort d'obéir à la loi morale puisqu'ils sont spontanément autonomes. Une « doctrine des mœurs »⁶⁰ leur suffit parce que le mode de détermination de leurs actions est constant *et* libre — cette constance est celle de la liberté et non celle de la nature. Mais les hommes ne peuvent atteindre une telle constance de la liberté puisque leur volonté doit toujours lutter pour s'arracher à l'attrait de l'intérêt naturel et que cette lutte, loin de pouvoir être définitivement remportée, doit nécessairement être reconduite d'acte en acte. À l'anthropologie et aux mœurs tant naturelles que politiques Kant substitue donc une « anthroponomie »⁶¹ : l'humanité morale procède de la manière dont elle traite son pouvoir de vouloir, et ce vouloir est d'autant plus libre qu'il *conçoit un intérêt pour l'obéissance à la loi* en s'ouvrant à la perspective de l'histoire universelle, où le progrès vers la communauté morale gagne en lisibilité.

L'antinomie Kant / Hegel

De cette longue marche kantienne en direction d'une complète réélaboration du sens et de la consistance possible de la communauté morale résulte un problème auquel Hegel a donné sa formulation la plus marquante dans la deuxième partie des *Principes de la philosophie du droit* (§ 108) : il y a une contradiction immanente à la moralité puisque ce qui importe à Kant est moins l'effectivité de la liberté dans le monde que la valorisation de l'acte qui sort la subjectivité hors du monde. La volonté morale vit donc de la tension entre ce qu'elle est et ce qu'elle doit être, mais aussi entre ce qu'elle doit être et ce qu'elle croit pouvoir espérer être à partir de ce devoir-être. Le formalisme kantien suscite le dissensus du réel, il produit une déchirure entre l'être et l'exigence d'être [*Sollen, Forderung*], qu'il ne parvient pas véritablement à recoudre. Reste que, par cette critique, Hegel concède en même temps que la volonté subjective (qu'il a toutefois tort de confondre chez Kant avec la volonté individuelle) n'a pas abandonné la relation à l'effectivité. Par la moralité Hegel introduit aussi dans sa conception de l'individu la dimension d'une liberté subjective, qui consiste dans le droit qu'a chacun de s'auto-déterminer à l'action et d'être l'agent conscient de cette puissance d'auto-détermination. Il s'agit du droit de vérifier la vérité de toute donnée et, par ce droit, de trouver la ressource d'une résistance (*PPhD* § 124) à la

⁵⁹ *Ibid.* AA VI, 387.

⁶⁰ *Ibid.*, AA VI, 383.

⁶¹ *Ibid.*, AA VI, 406.

domination d'un Etat despotique qui chercherait à imposer arbitrairement ses décisions aux individus.

« *La subjectivité qui s'affirme comme l'absolu* » (PPhD § 140) est ainsi une figure à double face. D'un côté, elle procède d'une espèce d'une mise en suspens du monde existant alors même que celui-ci est un présupposé toujours présent ; d'un autre côté, l'absolu qui s'affirme par cette subjectivité (la fin en soi, la valeur absolue) reste enfermé dans le mouvement d'une intériorité dont l'opposition avec l'extériorité n'est médiatisée que par la croyance pratique ; cette subjectivité découvre qu'elle ne peut pas produire le monde à sa guise et qu'il lui faut reconnaître la contingence et l'objectivité de cet autre qu'est encore pour elle la réalité du monde donné. La première face de cette subjectivité morale exprime alors la puissance de terreur et de destruction qu'enveloppe l'auto-affirmation de la subjectivité comme absolue. La seconde face trahit le déficit d'effectivité du concept pratique de liberté. Hegel diagnostic en quelque sorte que ces deux faces, terreur de l'abstraction et ineffectivité de la liberté, sont l'avvers et le revers d'un même problème : le dissensus avec le réel que produit la « *Moralität* ».

On pourrait, de manière certes anachronique, trouver chez Rousseau les mêmes éléments d'une mise en garde contre la rupture de la « métaphysique des mœurs » avec les mœurs sociales et historiques. Dans *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, Rousseau écrit ceci :

« ... les coutumes sont la morale du peuple ; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions ni de frein que les lois, qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser ses coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder ses lois. Je dis donc qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme ; c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu. »⁶²

Rousseau rappelle maintes fois que les mœurs régulent les actions des citoyens de manière bien plus profonde que les lois politiques puisqu'elles forment un système de croyances, de jugements de valeur, d'*endoxai*, qui n'a pas à être formulé pour être approuvé et suivi. Dans le *Contrat social* (II, 12), le philosophe genevois a même conçu les mœurs comme une « sorte » de loi, qui s'ajoutant aux « trois sortes de lois », que sont les lois constitutionnelles, civiles et pénales, est dite être « la plus importante de toutes ». Cette dernière, en effet, « ne se grave ni sur

⁶² *Narcisse*, O.C. II, 971.

le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens » et, « lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, [elle] les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. » Ce qui fait la force des lois politiques tient donc à l'incorporation par les citoyens des lois qu'ils ont votées, c'est-à-dire au cercle vertueux à la faveur duquel les lois passées en mœurs favorise et fortifie l'obéissance aux nouvelles lois. Cette analyse rousseauiste est totalement étrangère à la perspective d'une « métaphysique des mœurs » kantienne, à cette réserve près que la troisième formulation de l'impératif catégorique⁶³, articulée à partir de la catégorie de la quantité (unité, pluralité, totalité), donne à comprendre que l'idée de la communauté de droit des personnes est constitutive de l'attention, du respect [*Achtung*], de chaque volonté pour la loi morale : « la vocation morale enveloppe nécessairement une *reconnaissance* réciproque et renvoie donc à un *modèle politique*. »⁶⁴ Kant a donc transféré ce « modèle politique » vers la moralité en séparant la loi morale des coutumes et des *endoxai*, chargés par Rousseau de la substantialiser en l'inscrivant durablement dans les cœurs. Ce que dit Rousseau de la perte irréversible des mœurs et du danger que leur disparition fait courir à la vie de la conscience commune n'est donc pas totalement étranger aux effets possibles du projet kantien d'une « métaphysique des mœurs ». D'autant que la philosophie elle-même se fait souvent, selon Rousseau, l'éminente promotrice des abstractions dissolvantes. Le philosophe genevois compte significativement au nombre de ces abstractions destructrices la notion de « genre humain ». On peut se souvenir ici du portrait du philosophe raisonneur que livre le *Second discours* (1756) : c'est l'amour du genre humain et la préoccupation pour les « dangers de la société entière »⁶⁵, qui occupent ce philosophe, mais c'est précisément cette réflexion dont l'objet reste abstrait, qui lui permet de détourner son attention de la victime d'un crime qui gît sous ses fenêtres et de se rendre sourd à la souffrance de cet homme singulier. Il s'en détourne d'autant plus facilement que sa puissance de raisonner est capable de l'arracher à la réalité du monde :

« Quoi qu'il puisse appartenir [...] aux Esprits de sa trempe d'acquiescer de la vertu par la raison, il y a longtemps que le Genre humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent. »⁶⁶

⁶³ *GMS*, AA IV, 433.

⁶⁴ Lebrun, G., *Kant sans kantisme*, op. cit., p. 301.

⁶⁵ *Second Discours*, O.C. III, 156.

⁶⁶ *Ibid.*, O.C. III, 156 – 157.

Et Rousseau d'insister, dès le *Narcisse* (1753), sur le danger de ces « raisonnements » propres à la production d'abstractions destructrices de la loi des mœurs :

« Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. [...] De plus, à force de réfléchir sur l'humanité, à force d'observer les hommes, le Philosophe apprend à les apprécier selon leur valeur, et il est bien difficile d'avoir de l'affection pour ce qu'on méprise. [...] ... son amour propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vuides de sens : il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme ; il est philosophe. »⁶⁷

Loin de se situer sur le même plan d'analyse que celui de Kant, le questionnement rousseauiste fait tout de même surgir un problème, qui est celui-là même que Hegel, sans l'avoir reçu de Rousseau, objecte à Kant : de quel prix se paie la déliaison radicale de la loi morale et des mœurs empiriques ? Ce que Rousseau fustige comme abstraction et Hegel comme formalisme et détermination unilatérale de la liberté fait certes apparaître le déficit d'effectivité de la liberté kantienne, mais ce déficit est le revers d'un avers. Et cet avers réfère à la rupture que la « métaphysique des mœurs » a produite avec la réalité du monde. Cette rupture a été délibérément choisie par Kant. Sans doute ce premier geste « métaphysique » a-t-il marqué les esprits en rendant cette déchirure reste impossible à recoudre, en dépit du fait que Kant, dans un second temps, a multiplié les efforts pour « substantialiser » la communauté morale par la *Kultur* et a aussi tenté, notamment dans la *Doctrine de la vertu*, de ressaisir la réalité des sentiments, des liens moraux, des questions casuistiques constitutives des problèmes moraux courants, etc., pour les soumettre au principe de la raison pratique pure, en montrant ainsi que loin de les avoir abandonnés, il retrouvait pour les reformuler. C'est un peu comme si ce deuxième geste était venu trop tard ou n'avait pas pondéré la violence du premier. Le renoncement aux mœurs a été premier, le danger de l'abstraction dissolvante a été assumé par le projet d'une « métaphysique des mœurs ». En un mot, l'ineffectivité de la liberté (recto du problème) est proportionnée à l'exigence « surhumaine » (verso du problème) par laquelle l'humanité s'affirme dans son universalité communautaire : « ... pour le Bien, en tant qu'il est l'universel substantiel de la

⁶⁷ *Narcisse*, O.C. II, 967.

liberté, mais qu'il est encore l'*abstrait*, des déterminations en général sont d'autant plus exigées... »⁶⁸

La communauté morale kantienne fait cependant surgir l'universel de l'humain. Et son exigence de maintenir, à l'horizon de la moralité, l'humanité comme communauté se tient hors du monde parce qu'elle est inconditionnée. Mais cette exigence et son inconditionnalité sont seules capables de faire surgir l'espèce humaine comme une communauté des personnes. Il y a donc tout de même dans la puissance dissolvante de la « métaphysique des mœurs » (version rousseauiste et hégélienne du problème) et dans l'ineffectivité de l'autonomie kantienne (version hégélienne) — qui forment l'avertissement et le revers du même problème — une proposition singulière : le mode de penser [*Denkungsart*] selon la liberté est un mode métaphysique, qui, parce qu'il est métaphysique, permet de résister à ce qu'Adorno nomme la liquidation de l'humanité (voir ici la citation en épigraphe) ; plus encore, il est sans doute le seul mode de penser apte à tenir l'exigence rationnelle d'humanité à hauteur d'une communauté de reconnaissance morale réciproque, irréductible au monde tel qu'il est et tel qu'il va.

Bibliographie secondaire :

- Elias, N. (1973), *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Calmann Lévy, Paris.
- Grandjean, A. (2016), *La Philosophie de Kant*, Vrin, Paris.
- Habermas J. (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, Paris.
- Henrich, D. (1973), « *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft* » in G. Prauss (hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln.
- Hirschman, A. O. (1980), *Les Passions et les intérêts*, trad. P. Andler, PUF, Paris.
- Lebrun, G. (2003), *Kant et la fin de la métaphysique*, UGE, Le Livre de poche, Paris.
- Lebrun, G. (2009), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009.
- Ritter, J. (1988), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt.



⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Deuxième partie, « Transition de la moralité à l'éthicité » § 141, *op. cit.*, p. 228.