

Université de Montréal

**La théorie kantienne du mal comme manière de penser
La gravité du mensonge à soi-même**

Par

Juan Pablo Ramirez Giraldo

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts
en Philosophie
Option Recherche

Septembre, 2014

© Juan Giraldo, 2014

Résumé

Le présent mémoire de maîtrise se propose d'approfondir l'interprétation kantienne du penchant au mal comme une manière de penser, en supposant qu'il est possible de décrire cette forme de pensée et d'en dériver une image de l'homme moralement mauvaise. Pour ce faire, la présente étude comprend le penchant au mal moral comme une manière de penser qui opère dans un double mouvement : premièrement, comme une inversion de l'ordre moral qui permet à l'agent de subordonner le bon principe au mauvais et, deuxièmement, comme un détournement qui permet à l'agent d'étouffer la voix de sa conscience afin de s'auto persuader que ses intentions égoïstes sont justes. C'est dans ce double mouvement que la présente étude trouve sa structure.

Mots-clés : Philosophie, Emmanuel Kant, Penchant au mal moral, Inversion de l'ordre moral, mensonge à soi-même.

Abstract

This thesis aims at deepening the Kantian interpretation of propensity to moral evil as a way of thinking. This not only presupposes that it is possible to describe this way of thinking but that an image of a morally evil man might be derived from this description. To achieve this goal, this study conceives the propensity to evil as a way of thinking that serves a double movement. Firstly, propensity to evil is a «moral inversion» where the subject subordinates good to evil. Secondly, this propensity is a move that allows the subject «to turn away from» his own conscience and to justify the fairness of his own selfish interests. It is in this double movement where this study finds its own structure.

Keywords: Philosophy , Emmanuel Kant, propensity to evil , moral inversion , self-lying

Table de matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Abréviation	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : LES MANIÈRES DE PENSER : LA FRAGILITÉ, L’IMPURETÉ ET LA MÉCHANCETÉ.....	5
1. Approximation préliminaire de l’expression <i>manière de penser</i> : deux précisions	5
1.1. Première précision: clarification préliminaire de l’expression « manière de penser ».....	6
1.2. Deuxième précision préliminaire : clarification Kantienne de l’expression « mal moral ».....	8
2. L’arbitre de l’homme comme faculté libre : la formation rationnelle des motivations..	10
2.1. Le penchant au mal comme manière de penser : le mauvais cœur.....	18
2.1.1. La fragilité du cœur humain comme manière de penser.....	28
2.1.2. L’impureté du cœur humain comme manière de penser.....	30
2.1.3. La méchanceté comme manière de penser.....	32
2.2. Le mal radical : le mensonge à soi-même comme manière de penser perverse.	34
CHAPITRE II : LA MANIÈRE DE PENSER, LE MENSONGE INTÉRIEUR ET LE TRIBUNAL DE LA CONSCIENCE.....	40
1. Définition du <i>mensonge intérieur</i> comme stratégie d’inversion de l’ordre éthique.....	40
1.1. Le scénario dans lequel la forme originale du penchant au mal se réalise : la conscience morale.....	44
1.1.1. Le devoir de cultiver sa propre conscience : l’amélioration de l’intention.....	48
1.1.2. L’insondable de nos intentions et le mensonge intérieur.....	53
1.2. L’anéantissement de la dignité humaine : le cas du menteur.....	57
1.3. Une manière de penser qui est une manière de se parler à soi-même et de s’entendre intérieurement : la forme du mensonge intérieur.....	61
CONCLUSION	66
Appendice : La manière de penser perverse : un exemple.....	71
BIBLIOGRAPHIE.....	i

Abréviation

Les références aux œuvres de Kant comprendront une mention abrégée du titre de l'œuvre en italiques (voir ci-dessous la liste des abréviations utilisées), puis la pagination de l'édition de l'Académie de Berlin. La mention abrégée « Ak. » sera suivie du numéro du tome en chiffres romains, puis de celui de la page en chiffres arabes (par exemple, *La religion dans les limites de la simple raison* sera cité : *Religion*, Ak. IV, 46). Les références à la *Critique de la raison pure* ne mentionneront pour leur part que la pagination des éditions A (1781) et B (1787) de cette œuvre. Les références à *Leçons d'éthique* ne mentionneront que pour sa part l'abrégée et la pagination de l'édition française (*Lec Étique*, p. 251.)

<i>Anthropologie</i>	<i>Anthropologie du point de vue pragmatique</i>
<i>CRP</i>	<i>Critique de la raison pure</i>
<i>CRPr</i>	<i>Critique de la raison pratique</i>
<i>DV</i>	<i>Métaphysique des mœurs II</i>
<i>FMM</i>	<i>Fondation de la métaphysique des mœurs</i>
<i>Lec</i>	<i>Étique Leçons d'éthique</i>
<i>MM</i>	<i>Métaphysique des mœurs I</i>
<i>Religion</i>	<i>La Religion dans les limites de la simple raison</i>

INTRODUCTION

La présente étude ne se veut pas une recherche élaborée sur la genèse et l'évolution du mal moral dans la philosophie kantienne, mais un effort pour approfondir la compréhension du penchant au mal. Notre tâche est donc claire : dévoiler dans quel sens le penchant au mal moral est une « manière de penser », en supposant qu'il est possible de décrire cette forme de pensée et d'en dériver une image de l'homme moralement mauvais.

Il est possible d'affirmer qu'avec l'expression « manière de penser », Kant tente d'exprimer la façon dont un agent moral se conçoit et se conduit dans le monde ; un monde qui n'est qu' « un tout des autres êtres formant avec moi une communauté »¹. Par exemple, et comme nous le verrons plus tard, l'égoïste doit être compris comme un agent capable d'adopter une manière de penser dans laquelle il peut *se considérer* et *se comporter*, non comme un citoyen du monde, mais comme le dépositaire du monde entier dans sa propre personne².

¹ *Anthropologie* AK. VII, 130 ; p. 27.

² *Anthropologie* AK. VII, 130 ; p. 27.

Comme l'expression « une manière de penser » l'indique, l'égoïsme n'est pas la seule forme que peut prendre la pensée d'un agent. D'après Kant, il existe aussi, dans un cadre plus général, une forme de la pensée proprement morale³, dans laquelle l'homme choisit d'adhérer à de bonnes maximes pour de bonnes raisons, et une forme perverse, dans laquelle l'homme choisit d'inverser l'ordre moral en subordonnant la loi morale comme motif suprême d'un arbitre libre à des mobiles égoïstes⁴. C'est au cœur de ces deux formes de penser que notre étude a tenté de s'installer.

Cependant, et même si le présent mémoire de maîtrise touche de manière générale à plusieurs formes de penser, il ne s'intéresse qu'à la description de celle qui incarne la forme du penchant au mal moral, c'est-à-dire, à la manière de penser perverse.

Selon Kant, le penchant au mal comme manière de penser perverse opère dans un double mouvement bien défini : (i) comme inversion de l'ordre éthique, c'est-à-dire la subordination du bon principe au mauvais et (ii) comme contournement de la conscience morale, c'est-à-dire l'étouffement de la voix de sa conscience, afin de pouvoir échapper à son appel impérieux. Ainsi donc, l'*inversion* et le *détournement* sont, à notre avis, les mouvements qui constituent le penchant au mal moral et sans la présence de l'un de ces mouvements⁵ – lesquels sont traités séparément dans cette recherche pour des raisons purement méthodologiques –, la forme originaire selon laquelle le penchant au mal *se réalise* serait

³ *DV*, AK, VI, 387 ; p. 666.

⁴ *Religion* AK, VI, 30; p. 42.

⁵ Ce double mouvement qui caractérise le penchant au mal n'est pas traversé –à notre avis– par l'idée d'une succession d'étapes, mais par une simultanéité de mouvements qui peuvent être réunis dans l'expression « manière de penser perverse ». Même si cette distinction a un caractère purement méthodologique, elle peut nous aider dans la compréhension de l'interprétation kantienne du penchant au mal. Mais nous verrons cela plus clairement ci-dessous.

simplement compromise. C'est dans ce double mouvement que la présente étude trouve sa structure.

Cette suite du point nous permet donc de présenter, d'une manière un peu plus claire, l'itinéraire de ce mémoire de maîtrise. Dans le premier chapitre, orienté vers la description du penchant au mal comme manière de penser, le lecteur trouvera les principaux éléments qui, d'après Kant, interviennent au moment de former une maxime et d'évaluer si elle est en accord ou non avec la loi de la raison.

La portée de cette première démarche descriptive est triple : premièrement, elle rend visible l'inversion de l'ordre moral comme manière de penser corrompue ; deuxièmement, elle révèle l'importance de l'adhésion intentionnelle comme étant le cœur même du penchant au mal ; et, finalement, elle décrit les différentes formes que prend la manière de penser, en insistant sur le niveau d'adhésion intentionnelle à des mauvaises maximes. Le résultat de ce parcours offre à notre avis une image plus complète de ce que Kant entend quand il affirme que le penchant au mal est une manière de penser.

Dans le deuxième chapitre, le lecteur trouvera, sous la forme du mensonge intérieur, l'étude du mouvement de détournement de la voix de la conscience, qui à notre avis constitue la stratégie centrale de la manière de penser et sur lequel repose le penchant au mal. Comme nous le verrons, bien que le malhonnête soit capable de privilégier l'amour de soi égoïste comme motif suprême (*inversion*), il doit aussi être capable de s'auto-justifier dans sa manière de penser. Sans cette fausse autojustification, si spécieuse qu'elle soit, toute *inversion* restera *in thesi* et le penchant ne trouvera pas une forme originale de réalisation.

La portée de cette deuxième démarche descriptive est également triple : premièrement, elle complète le double mouvement de la manière de penser qu'est le mal

moral ; deuxièmement, elle montre la forme de la délibération intime et les dommages que le mensonge intérieur peut produire dans les agents moraux⁶ ; et, finalement, elle nous montre que c'est dans les limites de notre entendement (qui se questionne sur la moralité de nos intentions les plus secrètes) que le malhonnête trouve les justifications nécessaires pour se persuader lui-même : (a) que son cher SOI est supérieur à n'importe quel autre et (b) qu'il est autorisé à réaliser n'importe quelle action afin de satisfaire ses inclinations égoïstes (*arrogantia*).

Dans la partie finale de notre recherche, le lecteur trouvera en annexe un *appendice* qui tente de dévoiler la capacité analytique de la théorie du penchant au mal comme manière de penser. Dans cette section, que nous avons choisi de laisser de côté de l'étude théorique – car nous avons voulu vous pencher sur un cas concret –, nous avons tenté d'adopter (de façon purement hypothétique) une manière de penser corrompue, en vue d'évaluer jusqu'où nous pourrions nous sentir justifiés au moment d'agir dans le monde. Pour cet exercice, nous avons choisi quelques arguments utilisés par les Nazis pour justifier la Shoah et nous avons systématiquement tenté de les adopter, en nous auto-persuadant qu'ils étaient les meilleures raisons pour nous orienter moralement dans nos actions. Le lecteur sera le juge de cet effort.

⁶ Comme nous verrons plus tard le mensonge intérieur sera compris comme une stratégie qui tente d'affaiblir le respect pour la loi (*personnalité* morale) et d'anéantir la dignité humaine comme critère qui nous met au pied d'égalité avec autrui.

CHAPITRE I : LES MANIÈRES DE PENSER : LA FRAGILITÉ, L'IMPURETÉ ET LA MÉCHANCÉTÉ

1. Approximation préliminaire de l'expression *manière de penser* : deux précisions

On peut donc appeler [la méchanceté] la perversité (perversité) du cœur humain, parce qu'elle inverse, par rapport aux motifs d'un libre arbitre, l'ordre éthique, et bien que des actions bonnes selon la loi (légal) puissent encore subsister, la *manière de penser* (en ce qui regarde l'intention morale) est, ce faisant, corrompue en sa racine et c'est pourquoi on dit alors que l'homme est mauvais⁷.

Bien que Kant ne définisse pas l'expression « manière de penser » dans l'extrait ci-dessus, il est possible d'inférer qu'il l'utilise comme une signification qui englobe (a) la formation *rationnelle* de mobiles et de maximes et (b) l'*acte libre* d'adhésion aux maximes selon lesquelles on veut se comporter. Kant était bien conscient que ces activités n'épuisaient pas la signification de l'expression manière de penser dans le champ de la morale et qu'il était possible d'élargir sa compréhension en y ajoutant un adjectif capable de qualifier l'usage de l'arbitre. Pour le dire de façon brève, il s'agit d'ajouter les adjectifs « bon » ou « mauvais » à l'expression « manière de penser », afin de qualifier l'usage de l'arbitre.

D'après le philosophe de Königsberg, il n'y a donc pas une seule manière de penser propre à tous les hommes. Chacun doit se rendre responsable de la manière de penser (bonne ou mauvaise) qu'il adopte pour s'orienter dans le monde moral. Voilà l'une des tâches de la

⁷ *Religion* AK. VI, 30; p. 42. L'italique est ajouté par nous.

philosophie morale : face à la variété d'usages de l'arbitre, la réflexion philosophique doit être capable de décrire la manière de penser (bonne ou mauvaise) qui précède⁸ l'action avant qu'elle soit accomplie dans le monde sensible.

1.1. Première précision: clarification préliminaire de l'expression « manière de penser ».

En reconnaissant la loi morale comme critère de rectitude, il est possible de distinguer, de façon préliminaire, deux manières de penser : a) une manière de penser dans laquelle un être sensible et doué de raison adhère à une maxime en ayant l'intention qu'elle soit en accord avec la loi de la raison et b) une manière de penser dans laquelle un être raisonnable et fini décide (intentionnellement) d'adhérer à une maxime qui ne s'accorde pas avec la loi morale.

D'après Kant, tout être sensible et doué de raison est capable de former librement des maximes qui peuvent s'accorder ou non avec la loi morale. Tout un chacun peut en faire l'expérience et vérifier que cette possibilité ne présente aucun problème. Cependant, si un homme admet librement une manière de penser dans laquelle sa maxime peut être en désaccord avec la loi de la raison, c'est-à-dire s'il adopte une manière de penser dans laquelle son intention n'est pas que sa maxime soit « toujours » en accord à la loi morale, cette manière

⁸ Nous prions notre lecteur d'accepter, préliminairement, cette l'idée d'une manière de penser qui précède à l'action. Nous reconnaissons que le problème de cette image est qu'elle peut suggérer l'idée d'une certaine causalité spatiale et temporelle qui n'est pas tout à fait précise. Car, comme nous le verrons à un stade plus avancé de ce premier chapitre, la décision morale relève du champ nouménal.

de penser peut être qualifiée de mauvaise. Dans le cas contraire, elle peut être qualifiée de bonne⁹.

À la différence du niveau de la formation des maximes, l'intention morale doit être comprise comme le niveau de l'engagement. L'intention est le « fondement subjectif premier de l'adhésion aux maximes »¹⁰ et, en tant que fondement subjectif qui doit être admis librement, elle [l'intention] « ne peut être qu'unique et s'applique de manière générale à tout l'usage de la liberté »¹¹. Dans ce sens, l'adhésion intentionnelle et consentie se situe, comme nous verrons plus tard, au cœur même du concept de manière de penser que nous tentons d'élaborer ici en sa forme préliminaire. Cependant, pour comprendre cet acte d'adhésion de l'arbitre, nous devons attendre. Pour le moment, nous devons nous contenter de cet aperçu très général.

Complétons cette approximation du concept de « manière de penser ». D'après Kant, l'activité de formation et l'acte même de l'adhésion nous donnent une première typologie de la manière de penser. Il y aurait une manière de penser bonne (éthique) selon laquelle l'homme adhère à des maximes subjectives en ayant *l'intention qu'elles soient en accord avec la loi morale*¹² et il y aurait aussi une *manière de penser mauvaise* selon laquelle un être raisonnable et fini prend la décision d'adhérer à une maxime qui n'est pas nécessairement en accord avec la loi de la raison. L'homme qui *contracte* librement cette dernière manière de penser possède, affirme le philosophe de Königsberg, l'intention de « faire passer les motifs issus de la loi

⁹ Nous utilisons ici les qualificatifs « bon » et « mauvais » en un sens large.

¹⁰ *Religion* Ak. VI, 25; p. 36.

¹¹ *Religion* Ak. VI, 25; p. 36.

¹² *Religion* AK. VI, 46; p. 62.

morale après d'autres (qui ne sont point moraux)»¹³. Finissons avec cette première approximation, car nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

1.2. Deuxième précision préliminaire : clarification Kantienne de l'expression « mal moral ».

Jusqu'ici, nous avons tenté d'introduire le thème de la *manière de penser*. Il est temps de passer au mal moral. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant définit une sorte de champ sémantique des concepts du *bien* et du *mal*. D'après le philosophe de Königsberg, une recherche philosophique doit toujours respecter la double signification inhérente aux termes de bien (*das Wohl - das Gute*) et de mal (*das Übel - das Böse*). Tandis que les termes bien (*das Wohl*) et mal (*das Übel*) font référence au champ de la sensibilité (*pathos*) et décrivent l'état empirique d'un être en termes de bien-être, souffrance, maladie, etc. le bien moral (*das Gute*) et le mal moral (*das Böse*) sont des concepts qui ont un rapport direct avec l'idée d'une volonté déterminée par la loi de la raison¹⁴.

La signification proprement morale du bien (*das Gute*) et du mal (*das Böse*) s'établit par rapport au champ des actions commises volontairement. « Si quelque chose, affirme Kant, devrait être absolument (et à tous égards et sans aucune condition autre) bon ou mauvais, ou tenu pour tel, [cela] serait seulement la manière d'agir, la maxime de la volonté et, partant, la personne même qui agit »¹⁵. La conséquence de cette distinction est considérable : bien et mal sont le propre de ce qui est voulu, car dans les deux cas il y a de la volonté, il y a des maximes

¹³ *Religion* AK. VI, 30; p. 42.

¹⁴ *CRPr*, AK. V, 60; p. : 165.

¹⁵ *CRPr*, Ak. V, 60; pp. 165-166.

bonnes ou mauvaises ; pour le dire en un mot, comme le remarque Olivier Reboul, « il y a de la liberté »¹⁶.

C'est dans ce sens que Kant critique toute morale qui suppose que les « causes subjectives », telles que la recherche de l'agréable, puissent se constituer en « principes de raison valant pour tous les hommes »¹⁷. Dans ces sortes de philosophies morales, le concept de *bien* serait défini comme « ce qui est *en rapport* à autre chose » et, en conséquence, il serait réduit à la condition d'*utilité* pour une sensibilité affectée¹⁸. D'après Kant, affirme Monique Castillo :

Les moralistes subjectivistes, qui pratiquent d'avantage une physique sentimentaliste, empiriste et réaliste, habitués qu'ils sont « aux explications psychologiques », ramènent plutôt la morale à la promotion du bonheur personnel comme si la nature s'arrangeait de nos faiblesses et des bornes de nos appétits pour en faire de sages équilibres ; il n'est alors pas d'autre bien que le bien-être, dont le sentiment constitue l'indice privilégié¹⁹.

Ces façons de comprendre la vie morale sont pour Kant problématiques car elles ne précisent pas (a) si « le désir est le fondement de la détermination de l'objet comme un objet bon », (b) ou bien si « le concept du bien est le fondement de la détermination du désir (de la volonté) »²⁰. Dans les deux cas, remarque le philosophe allemand, le problème principal

¹⁶ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 72-73.

¹⁷ *FMM*, AK. VI, 414, p. 87.

¹⁸ *CRPr*, AK. V, 59; pp. 164; Autres sources : Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 70-73 & E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 37-38.

¹⁹ Monique Castillo, *Kant: l'invention critique*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 154.

²⁰ Ce qui est à la base de cette critique est la question de savoir si le concept de bien détermine la faculté de désirer. Comme l'affirme Føessel, cette hypothèse « demeure juste, si toutefois on renonce à voir autre chose dans cette « idée » que la loi morale elle-même ». Michaël Føessel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, p. 70.

consiste à répondre à la question : quelle est la place et le sens d'une liberté dans laquelle le bien morale ou le désir égoïste sont des objets *déterminants* pour la volonté²¹?

Si nous acceptons, par exemple, que le désir détermine le bien, les sentiments de l'agréable et du désagréable donneront forme à la vie morale et l'évaluation d'une action morale dépendra de l'état de plaisir ou de douleur qu'elle produit. En revanche, si nous acceptons que le fondement du désir est le bien, nous accorderons au concept du bien le pouvoir de déterminer ce que nous voulons.

Bref, à partir de ce qui a été dit, et même si nous n'avons pas présenté tous les éléments liés à nos deux discussions préliminaires, nous considérons que ces premières précisions nous permettent de comprendre la direction de notre démarche. Nous voulons nous occuper de la manière de penser qui est à la base du mal commis (*das Böse*), c'est-à-dire de la manière de penser suivant laquelle un agent moral forme et adhère librement à une maxime sans avoir l'intention qu'elle soit en accord avec la loi de la raison. Notre recherche est donc une étude de l'agent qui *commet* le mal et non de la victime qui le *subit*. Pour le dire brièvement : cette première étude s'occupe de la genèse de l'intentionnalité morale et du choix des maximes qui sont en désaccord avec la loi de la raison.

2. L'arbitre de l'homme comme faculté libre : la formation rationnelle des motivations.

Ni l'ignorance, ni le manque de bonté ne peuvent être considérés comme conditions rendant possible le mal moral dans le monde²². L'homme, affirme Kant, est le seul

²¹ *CRPr*, AK. V, 58-59; pp. 163-164; voir aussi : Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 70-73 & E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, pp. 37-38.

responsable lorsqu'il adopte une manière de penser suivant laquelle la maxime admise ne se conforme pas à la loi commandée par la raison. Bien que, vu sa condition d'être raisonnable et fini, on ne puisse pas reprocher à l'homme de ne pas pouvoir entendre *infailliblement* la voix de la raison et ainsi de ne pas pouvoir résister automatiquement aux besoins naturels, il doit être jugé comme responsable, et cela de manière absolue, de la forme qu'il donne au principe qui guidera sa conduite morale.

Ainsi, que l'homme soit un être capable de se donner à soi-même « la règle universelle, suivant laquelle il veut se conduire »²³, non seulement rend évident la nature libre de l'acte d'adoption de la maxime morale, mais aussi révèle la capacité –de cet être raisonnable et fini– d'élaborer et d'adopter librement une maxime pour l'usage de sa liberté. Cette faculté, qui n'est autre que l'*arbitre*, doit être distinguée de celle qui est définie par son rapport à la loi de la raison : la volonté. Cette distinction nous fournit un autre des éléments constitutifs de l'objet qui nous occupe : la manière de penser chez Kant.

Dans l'introduction de la *Métaphysique de mœurs*, le philosophe allemand est catégorique par rapport à cette distinction : « De la volonté procèdent les lois; de l'arbitre [procèdent] les maximes »²⁴. Étant donné que l'arbitre est la faculté qui « définit la matière de l'action en incluant certains mobiles dans une maxime »²⁵, elle doit être comprise comme le moment où la règle pratique est formée et admise librement par l'homme, c'est-à-dire comme le moment du choix moral²⁶. Pour sa part, la volonté ne peut pas être assimilée avec la faculté

²² Henry E. Allison, "On the Very Idea of a Propensity to Evil" pp. 339, dans : *The Journal of Value Inquiry*, 36, 2002. pp. 337–348.

²³ Religion AK, VI, 24; p. 35.

²⁴ MM, AK. VI, 226; p. 178.

²⁵ Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, p. 81.

²⁶ Comme nous le verrons plus tard, le choix des désirs pathologiques comme mobile n'est que la preuve empirique de la liberté de l'arbitre (négative). Le seul choix véritable, affirme Kant, est celui qui privilégie

de choisir. En tant que « capacité d’agir d’après la représentation des lois »²⁷, c’est-à-dire en tant que raison pratique, la volonté est une faculté qui s’accorde à la loi de la raison qui légifère conformément à la législation universelle (*autonomie*²⁸). Elle est, dans ce sens, le principe « qui veut qu’on n’agisse que d’après une maxime qui se puisse prendre aussi elle-même pour objet en tant que loi universelle »²⁹. Ainsi donc, à la différence de l’arbitre, la volonté ne choisit pas. Elle est une faculté qui « ne porte sur rien d’autre que sur la loi [et, en conséquence, elle] ne peut être dite ni libre, ni non libre ».³⁰

Plutôt qu’une définition, la distinction ci-dessus nous permet d’octroyer une dimension juste à la faculté de l’arbitre ; celle-ci doit être comprise comme la capacité *d’un être raisonnable et fini à élaborer et à adhérer à des maximes subjectives qui guideront son action*. Afin de clarifier ceci, il sera nécessaire d’approfondir deux des éléments constitutifs de cette faculté. D’abord, l’arbitre comme faculté qui est sous l’influence de motivations (mobiles et motifs); et ensuite, la liberté qui sous-tend la réalité de cette faculté.

D’après Kant, l’arbitre humain est une faculté qui se trouve sous l’influence des motivations qui s’opposent³¹ : il est sous l’influence d’un motif³² dicté par la volonté (loi morale) et il est aussi sous l’influence des mobiles³³ matériels qui procèdent de la sensibilité (désirs, besoins, etc). Que l’arbitre soit sous l’influence de quelque chose ne signifie pas qu’il

« l’adhésion pleine et entière à l’injonction d’autonomie ». Voir : Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, p. 88.

²⁷ FMM, AK. IV, 412; p. 86.

²⁸ FMM, AK. IV, 433; p. 113-114

²⁹ FMM, AK. IV, 447; p. 132.

³⁰ MM, AK. VI. 22; p. 178.

³¹ Cf. *Religion*, AK. VI, 24; p. 35.

³² « Le principe objectif du vouloir est le *motif*; [et de là procèdent] les fins objectives qui dépendent des motifs valant pour tous les êtres raisonnables ». FMM, AK. IV, 429; p. 106

³³ « Le principe subjectif du désir est le *mobile*, [et de là procèdent] les fins subjectives qui reposent sur des mobiles ». FMM, AK. IV, 429; p. 106.

doive être considéré comme une faculté purement réceptive. L'arbitre de l'homme, affirme Fœssel, n'est pas un mécanisme par lequel un instinct s'incarne automatiquement dans un mobile³⁴ ou, pour le dire en d'autres termes, il n'est pas un automatisme déterminé par des motivations devant absolument être satisfaites. Selon Kant, l'arbitre est plutôt une faculté *libre*, c'est-à-dire une faculté qui ressent des motivations qui peuvent être admises librement au moment de l'élaboration et de l'adhésion à des maximes.

Bref, la maxime qui oriente la conduite morale n'est pas le résultat d'une détermination automatique procédant de motivations intellectuelles ou sensibles. La structure même de la liberté de l'arbitre n'est pas la détermination venue du dehors, mais l'autodétermination, car, affirme Kant, dans sa liberté, cette faculté « ne peut pas être déterminée à l'action par aucun mobile, à moins que l'homme ne l'ait admis dans sa maxime »³⁵. Le sens de maintenir l'admission d'un mobile, « au niveau de la spontanéité absolue de l'arbitre »³⁶, est de respecter l'idée d'un arbitre comme faculté véritablement libre.

Approfondissons cette idée. Si l'arbitre de l'homme est une faculté *libre*, tel qu'il a été présenté, il est possible d'affirmer qu'un être raisonnable et fini –comme l'homme– doit avoir une expérience subjective de ses propres motivations et, en conséquence, qu'il doit être capable d'inclure librement ces motivations au moment même de la formation de l'adhésion à la règle pratique. Que l'homme puisse avoir cette expérience signifie seulement qu'il est possesseur d'une faculté qui lui permet de donner une forme rationnelle aux motivations qui détermineront son arbitre (mobiles). En tant que fondement subjectif de toutes les maximes,

³⁴ Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, p. 82.

³⁵ *Religion*, AK, VI, 24; p. 35.

³⁶ *Religion* AK, VI, 24; p. 35.

l'arbitre doit donc nécessairement former rationnellement ses motivations s'il veut pouvoir les admettre comme des mobiles³⁷.

Cependant, comme l'affirme Monique Castillo, que l'arbitre ait cette expérience subjective ne signifie pas que la sensibilité puisse être pratique à elle seule³⁸ et que l'égoïsme puisse s'imposer comme critère moral de rectitude des actions, bien au contraire. Le fondement même de la formation et de l'adhésion aux maximes se trouve dans la « faculté *de faire ou ne pas faire à son gré* [C'est-à-dire, dans une faculté qui,] dans la mesure où elle est associée à la conscience de la faculté d'agir pour produire l'objet, [...] s'appelle *arbitre* »³⁹. Bien que l'arbitre de l'homme puisse admettre *librement* les impulsions procédant de la sensibilité comme mobile (l'égoïsme) et bien qu'il puisse choisir librement d'adopter l'hétéronomie comme manière de penser, seule la loi morale donne la « conscience de l'indépendance de notre arbitre envers tous les autres motifs (donc de notre liberté) [...] »⁴⁰.

Remarquons que cette compréhension de l'arbitre qui apparaît dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* et qui est présente dans l'essai *Sur le mal radical dans la nature humaine* avait été déjà anticipée dans la *Critique de la raison pure*. Dans ce premier ouvrage capital du corpus kantien, le philosophe allemand distingue l'arbitre animal (*arbitrium brutum*) de l'arbitre humain (*arbitrium liberum*) : tandis que l'arbitre animal est sensible aux affections qui procèdent de la sensibilité (mobiles matériels), au point qu'il doit être considéré comme un arbitre pathologiquement affecté, l'arbitre humain « peut être déterminé

³⁷ Cf. Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 70-73

³⁸ Monique Castillo (1997), *Ibid*, p. 154.

³⁹ *MM*, AK, VI, 213; p. 161.

⁴⁰ Religion AK, VI, 26; pp. 37-38. Nous reviendrons plus tard sur cette idée de la conscience de la loi. Pour le moment, continuons notre étude de la faculté de l'arbitre comme réceptivité libre.

indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles que seule la raison peut se représenter »⁴¹.

Comme nous l'avons vu, que l'arbitre libre puisse se déterminer par des mobiles ne signifie pas qu'ils déterminent automatiquement cette faculté. Au moment même de la formation des maximes, l'arbitre doit admettre librement l'une des motivations comme déterminante, et en ce sens, la formation même exige qu'il y ait choix soit du principe objectif de la raison (la loi), soit du principe subjectif de la sensibilité (l'amour de soi).

Reprenons le sens global de ce qui a été dit jusqu'ici, afin d'établir une description plus complète de la faculté qui nous occupe : le libre arbitre. Considérant que l'arbitre de l'homme n'est pas déterminé de façon nécessaire par des motivations, cette faculté doit avoir le pouvoir de privilégier un principe plutôt qu'un autre au moment de l'admission d'un mobile. Si nous prenons cette affirmation au sérieux, nous voyons immédiatement que toute admission d'un mobile est un acte librement consenti et que, en ce sens, un être capable de choisir doit toujours prendre la décision de subordonner⁴² ou non ses désirs pathologiques à l'obéissance à la loi morale.

Cependant, ce pouvoir de l'arbitre ne doit pas être confondu avec la conscience d'avoir bien ou mal fait. À la différence de la « conscience morale » (*Gewissen*) qui fait référence à la conscience de l'injustice commise et au « reproche que [l'homme] se fait et le blâme qu'il s'adresse à lui-même [...] chaque fois que nous nous souvenons de cet acte »⁴³, la conscience à laquelle nous faisons référence ici est celle de la loi. La loi morale, affirme Kant,

⁴¹ *CRP*, A802-B830, AK, III 521.

⁴² Comme nous le verrons dans la dernière section de la présente étude, qu'un être sensible et doué de raison puisse « faire passer les motifs issus de la loi morale après d'autres (qui ne sont point moraux) » ne signifie pas qu'il puisse éliminer la loi morale comme motif. Il peut seulement subordonner celle-ci à des mobiles sensibles, cette « inversion » constituant le cœur de sa manière de penser. Voir : *Religion* AK, VI, 30; p. 42.

⁴³ *CRPr*, Ak. V, 98-99; pp. 214-215.

est la seule chose qui nous donne la conscience de la liberté de notre arbitre par rapport aux mobiles qui s'opposent à cette loi⁴⁴. La conscience de la loi nous aide à compléter un peu plus la figure de l'arbitre en nous empêchant de supposer que le concept de liberté (de l'arbitre) précède la conscience de la loi morale. C'est plutôt le contraire : la liberté de l'arbitre provient de la possibilité propre à cette faculté d'être déterminée par la loi morale en tant que commandement inconditionnel absolu⁴⁵.

on peut vite se convaincre [de cette possibilité] en se posant la question de savoir si l'on est certainement et immédiatement conscient d'un pouvoir permettant de vaincre par une ferme résolution tout motif de transgression, si grand soit-il. Chacun devra avouer qu'il *ne sait pas* si, un cas semblable se présentant, il ne vacillerait pas dans sa résolution. Mais en même temps le devoir lui commande inconditionnellement qu'il lui *reste* fidèle; et il conclut de là à juste titre qu'il le doit *pouvoir* et que son arbitre est donc libre.⁴⁶

De cette manière, l'homme est en possession d'un savoir spécifique : il se comprend lui-même « comme pouvant être déterminé par des lois qu'il se donne lui-même par la raison [...] »⁴⁷. S'il n'était pas en possession d'une telle possibilité, il ne pourrait pas dire que dans cette situation il aurait pu passer outre ou agir d'une façon différente. « La loi est donc, affirme Kant, le fait qui démontre la *déterminabilité* de l'arbitre, c'est-à-dire son humanité qui le distingue absolument de l'arbitre animal et « serf », qui ne peut jamais que suivre son impulsion »⁴⁸.

Pour éviter de tomber dans l'imprécision, réaffirmons une autre fois le sens de la liberté de l'arbitre. D'après Kant, la liberté de l'arbitre ne réside pas dans la possibilité de choisir entre un mobile pathologique et la loi morale. Tel qu'exposé précédemment, l'arbitre

⁴⁴ *Religion* AK, VI, 26; p. 38.

⁴⁵ *Religion* AK, VI, 49; p. 66.

⁴⁶ *Religion* AK, VI, 49; p. 66.

⁴⁷ *CRPr*, Ak. V, 97; p. 213.

⁴⁸ Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, pp. 87.

n'est pas libre parce qu'il pourrait choisir d'admettre dans sa maxime des mobiles sensibles (*hétéronomie*) comme matière de sa règle pratique, bien au contraire. La liberté de la faculté de l'arbitre réside dans la possibilité intrinsèque de se déterminer indépendamment des mobiles, en choisissant la loi morale comme « *mobile suffisant en soi* », c'est-à-dire en choisissant la liberté comme manière de penser (*Autonomie*)⁴⁹.

L'homme peut donc choisir l'autonomie comme manière de penser éthique (bonne) en admettant la loi de la raison dans sa maxime, c'est-à-dire en *formant* une maxime bonne; ou il peut adopter librement l'hétéronomie comme manière de penser corrompue en donnant préséance à des mobiles qui procèdent de la sensibilité, c'est-à-dire en *formant* une maxime mauvaise. Cependant, il faut souligner que cet acte de choisir ne représente pas un choix entre l'animalité et l'humanité. Puisque l'arbitre doit *former* la maxime à laquelle il pourra *adhérer* (moment de l'intention), un mobile admis ne peut pas être compris comme une sollicitation que l'arbitre doit invariablement suivre. L'homme, en tant qu'être raisonnable et fini, doit *décider* d'admettre l'une de ces motivations en l'érigant comme principe capable de donner une forme à la règle pratique à partir de laquelle il veut agir.

Les développements de la *Critique de la raison pratique* peuvent nous aider à comprendre l'importance de cet argument : l'homme peut décider de se plier à la loi morale par « respect » pour elle ou, au contraire, il peut choisir de ne pas se plier à elle par « présomption »⁵⁰. Dans les deux cas le choix est libre, même si dans l'un des deux cas

⁴⁹ Dans la dernière section de ce chapitre, nous reviendrons sur cette remarque par rapport à la conscience de la loi. À ce moment, nous tenterons de comprendre que même si l'homme entend toujours la voix de la conscience de la loi, c'est-à-dire même s'il a toujours un accès à la loi comme critère de rectitude, il se peut que cet être prenne la décision de tenter d'étouffer la voix vigoureuse de la loi, afin de se permettre une exception en faveur de ses inclinations. Mais nous y reviendrons plus tard.

⁵⁰ Même si le « respect » et la « présomption » seront discutés dans le deuxième chapitre constituant la présente recherche, qui a pour titre *La théorie kantienne du mal comme manière de pensée perverse : l'exemple du suicide*

l'homme choisit une liberté qui est purement négative⁵¹. Ainsi donc, l'homme, en tant qu'être raisonnable et fini, peut décider d'adopter l'hétéronomie comme manière de penser en adhérant à une maxime mauvaise et en méprisant *l'intention éthique qui veut que cette règle soit en accord avec la loi morale*. Dans ce cas, la maxime adoptée n'est pas valide pour tout être raisonnable, puisque l'égoïsme, en tant que principe pratique matériel⁵², ne répond qu'aux intérêts privés de celui qui décide d'adopter cette manière de penser corrompue.

2.1. Le penchant au mal comme manière de penser : le mauvais cœur.

Dans la première section de la présente étude, nous avons tenté d'établir une première typologie de la manière de penser. À ce stade, nous avons essayé de définir la manière de penser bonne et mauvaise en introduisant deux critères : a) l'accord et le désaccord entre les maximes subjectives et la loi morale et b) la décision selon laquelle la maxime à laquelle on adhère est en accord ou pas avec la loi morale. Dans la section ci-dessus, nous avons essayé de comprendre la faculté de l'arbitre comme une *faculté libre* qui est sous l'influence de motivations (la loi morale et l'amour de soi). À présent, il est temps de nous concentrer

et du mensonge, il serait utile d'effectuer ici une clarification. D'après Kant, « toutes les inclinations [...] constituent l'égoïsme <Selbstsucht> (solipsismus). Celui-ci est ou bien l'*amour de soi* <Selbstliebe>, qui consiste dans une *bienveillance* <Wohllwollen> passant avant toute chose, vis-à-vis de soi-même (*philautia*), ou bien la *complaisance* <Wohlgefallen> envers soi-même (*arrogantia*). Celle-là s'appelle particulièrement *amour-propre* <Eigenliebe>, celle-ci *présomption* <Eigendünkel>. La raison pratique pure porte simplement *préjudice* à l'amour-propre, dans la mesure où, en tant que ce dernier est vivace en nous naturellement et antérieurement déjà à la loi morale, elle ne fait que le borner à la condition de son accord avec cette loi; c'est pour cela qu'il est alors nommé *amour de soi raisonnable*. ». Mais nous reviendrons sur cette idée plus tard. Voir : CRPr, AK. V, 73; p. 182.

⁵¹ Nous nous référons au double sens de la liberté. Une liberté négative est comprise comme la capacité des êtres vivants de produire des actions indépendamment de causes étrangères ; et une liberté positive est comprise comme la possibilité de ne pas être déterminé à l'action par des lois de la nature, en admettant que cette action est soumise à une autre forme de loi : la loi morale. Voir : FMM, AK. IV, 446; pp. 131-132.

⁵² CRPr, AK. V, 22; p. 112.

spécifiquement sur la description de la « manière de penser mauvaise », car celle-ci est l'aboutissement de ce premier chapitre.

Commençons en disant que l'étude de cette manière de penser est, chez Kant, l'étude du mal moral en tant que fait de la liberté. Étant donné qu'il n'y a aucune disposition primitive et irrépressible au mal moral en l'homme, tout mal doit être, d'après le philosophe de Königsberg, en rapport avec l'usage de l'arbitre libre⁵³. Si nous acceptons que l'arbitre doit former rationnellement les mobiles admis dans la règle pratique qui sera, intentionnellement, adoptée, alors « le fondement du mal [doit se trouver] dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime »⁵⁴. « Si l'homme est mauvais par nature, affirme Olivier Reboul, ce n'est pas à cause de je ne sais quel instinct, c'est qu'il adopte des mauvaises maximes, contraires à la loi morale [...] »⁵⁵.

Mais pourquoi Kant considère-t-il l'arbitre libre comme le siège du mal moral? Si l'arbitre était un automatisme qui accueillait mécaniquement les instincts afin de les satisfaire, c'est-à-dire si l'arbitre humain n'avait pas la possibilité de *former rationnellement* ses mobiles, l'homme serait simplement un animal incapable d'entendre d'autres motifs que ceux qui procèdent de la sensibilité. Il est vrai que l'homme a des instincts, mais il n'est pas une bête. S'il l'était, on ne pourrait pas lui attribuer l'adjectif de « mauvais », car un tel être animal ne serait pas responsable de ce qui relève de sa nature⁵⁶. De cette manière, affirme Kant,

⁵³ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 76 et 82.

⁵⁴ *Religion* AK, VI, 21; p. 35.

⁵⁵ Olivier Reboul, *Ibid*, p. 80.

⁵⁶ *Religion* AK, VI, 35; p. 48.

« pour donner au mal moral un fondement en l'homme, la *sensibilité* contient trop peu, tandis qu'écartant les motifs qui peuvent naître de la liberté, elle fait de l'homme un être *animal* »⁵⁷.

Par ailleurs, si nous examinons plutôt l'idée d'un arbitre qui se plierait automatiquement à la loi morale comme motif suprême, le mal moral serait tout bonnement impossible, car cet être aurait une volonté sainte dans laquelle les actions « qui sont reconnues [d'après la loi] comme objectivement nécessaires [seraient] reconnues [dans la maxime] comme subjectivement nécessaires »⁵⁸. Il est évident que cet accord parfait et automatique ne reflète pas la nature de l'être que nous sommes. Kant est catégorique : le fondement du mal ne peut pas trouver son siège dans la raison « comme si celle-ci pouvait détruire en elle-même l'autorité de la loi elle-même et nier l'obligation qui en découle ». Dans un cas pareil, l'homme serait libre seulement en un sens négatif, car il pourrait « se concevoir [uniquement] comme une cause efficiente en dehors de toute loi »⁵⁹. Ainsi donc, affirme Kant, pour donner au mal moral un fondement dans l'homme, une « *raison* pour ainsi dire *maligne* [...] qui libère de la loi morale contient trop, car l'opposition à la loi serait érigée en motif [...] et le sujet serait transformé en un *être diabolique* »⁶⁰.

Or, si la sensibilité contient trop peu et la raison contient trop, le fondement du mal ne peut se trouver que dans la relation que l'arbitre libre établit avec ses mobiles, c'est-à-dire dans ce qui fonde la possibilité même du désaccord entre la maxime subjective de l'arbitre et la loi de la raison. Étant donné que le mal moral est un fait de la liberté et que l'arbitre est la seule faculté qui peut être déclarée comme véritablement libre, le mal ne peut trouver son fondement que dans l'aptitude de l'arbitre à se donner soi-même une mauvaise maxime selon

⁵⁷ *Religion* AK, VI, 35; p. 49.

⁵⁸ FMM, AK. IV, 433; p. 113

⁵⁹ *Religion* AK, VI, 35; p. 49.

⁶⁰ *Religion* AK, VI, 35; p. 49.

laquelle il compte se conduire. Le mal ne prend pas la forme d'une rébellion de l'homme contre la loi, comme s'il était capable de détruire en lui-même le germe du bien ou comme s'il était en possession d'une nature capable de faire le mal pour le mal (diabolique)⁶¹. Le mal prend plutôt la forme d'une manière de penser dans laquelle l'homme décide d'adhérer à une maxime mauvaise en étouffant la voix de la loi qui est en lui.

Le mal moral « n'est possible [donc] que comme détermination du libre arbitre, et puisque c'est uniquement par ses maximes que le libre arbitre peut être jugé comme bon ou mauvais »⁶², le fondement du mal moral ne peut se trouver qu'à la base de l'aptitude à adhérer à des maximes contraires à la loi de la raison⁶³. Ce « fondement subjectif de la possibilité d'une déviance des maximes par rapport à la loi morale »⁶⁴ est nommé par Kant « le penchant au mal ». Un penchant qui est proprement moral⁶⁵, car il relève de l'arbitre de l'homme et l'homme est libre de le *contracter*⁶⁶.

Or, pour comprendre de la meilleure façon possible ce penchant moral et ses degrés, il pourrait être utile de revenir sur la distinction kantienne entre une disposition au bien et un penchant au mal. Comme on l'a vu auparavant, et tel que le fait remarquer Schüssler, Kant

⁶¹ Jean-Marie Paul, « La laïcisation de l'héritage luthérien dans *La religion dans les limites de la simple raison* » dans Jean Ferrari (dir.), *L'année 1793 : Kant, sur la politique et la religion*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 180.

⁶² *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

⁶³ Comme nous le verrons plus tard, et même si la manière de penser implique les trois moments déjà décrits, c'est l'adhésion à une maxime (l'intention) qui est le moment le plus problématique dans une étude du penchant au mal comme manière de penser. Que je puisse former hypothétiquement une maxime mauvaise (ici et maintenant) ne signifie en aucun cas que je dois prendre la décision d'adhérer à cette maxime comme règle pratique de mon action. Je peux aussi bien adhérer à une maxime contraire (en accord avec la loi).

⁶⁴ *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

⁶⁵ Il est nécessaire de distinguer le penchant au mal qui relève de l'arbitre et qui est proprement moral, du penchant physique qui relève de la nature. « Un penchant naturel, affirme Olivier Reboul, n'est ni bon ni mauvais; il n'est qualifié moralement que s'il résulte de la liberté, s'il est une détermination du libre arbitre qui se donne une maxime bonne ou mauvaise ». Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 85. Voir aussi : *Religion* AK, VI, 31; p. 43.

⁶⁶ Précisons : il faut que ce penchant soit conçu « (quand il est bon) comme *acquis* ou (s'il est mauvais) comme *contracté* par l'homme ». Voir : *Religion* AK, VI, 35; p. 49.

comprend l'homme comme un être sensible doué d'une raison qui comporte en elle-même la loi morale (raison pratique)⁶⁷. *Considéré* comme *être purement raisonnable*, l'homme est toujours conscient du commandement de la loi morale qui le contraint à se donner à soi-même cette loi comme principe objectif de son action. En revanche, *considéré* comme *un être sensible doué de raison*, l'homme est un être capable de *contracter* un penchant au mal, c'est-à-dire il est capable d'adhérer librement à des maximes contraires à la loi de la raison⁶⁸.

Revenons sur la première *considération* ci-dessus. Dans l'essai *Sur le mal radical dans la nature humaine*, après l'introduction des dispositions à l'animalité et à l'humanité, Kant présente une troisième disposition proprement morale : la personnalité. La *personnalité*, affirme Kant, « est l'aptitude à ressentir le respect⁶⁹ pour la loi morale comme mobile suffisant en soi pour l'arbitre »⁷⁰. Pour le dire en d'autres termes, la personnalité n'est rien d'autre que, comme l'affirme Claude Piché, la reconnaissance du caractère obligatoire de la loi morale, sans que cette reconnaissance ne signifie l'adoption automatique de la loi comme unique motif de l'action⁷¹.

Le terme de *personnalité* nous renvoie donc au niveau de la pure légitimité de la loi (respect pour la loi) et, en conséquence, sa racine ne peut se trouver que dans la raison

⁶⁷ Schüssler, Ingeborg. « Le mal chez Kant et Schelling », dans Jean Ferrari (dir.), *L'année 1793 : Kant, sur la politique et la religion*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 200.

⁶⁸ Cependant, nous ne sommes pas toujours dans la radicalité du mal. Nous sommes au niveau de la formation et de l'admission de maximes, et non au niveau du mal qui est radical parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes. Ce niveau du mal est, comme nous le verrons plus tard, le cœur même de la manière de penser perverse chez Kant. Voir : *Religion* AK, VI, 37; p. 51.

⁶⁹ Le respect est un sentiment qui *humilie* notre présomption (*arrogantia*)⁶⁹ de vouloir admettre *l'amour-propre* comme principe pratique inconditionné, c'est-à-dire comme principe suprême législateur de nos actions. L'homme est donc disposé à ressentir du respect pour la loi « *comme mobile suffisant du libre arbitre* » et, en ce sens, il est disposé à être moral.

⁷⁰ *Religion* AK, VI, 27; p. 39.

⁷¹ Piché, Claude. « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans : M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 2004, p. 52.

législatrice inconditionnée⁷². Que cette disposition trouve sa place dans la raison pratique législatrice signifie que la personne morale –que nous sommes– est « enclin[e] à considérer [sa propre] raison non seulement comme moyen d’agir et de réussir, mais comme pratique pour elle-même »⁷³. L’homme n’est donc pas uniquement un être indépendant des lois de la nature (liberté négative); il est aussi possesseur d’une disposition naturelle qui le définit comme un être « soumis à des lois pratiques pures qui lui sont données par sa propre raison »⁷⁴ (liberté positive).

La personnalité morale nous permet donc de comprendre l’homme comme un être soumis à un type de législation spéciale, dans laquelle il peut reconnaître sa véritable destination. Il n’est pas seulement une pure *sensibilité*, il est un être doué de raison qui doit être considéré comme membre de l’humanité pensée de façon toute intellectuelle. En ce sens, il ne faut pas s’étonner que l’homme (en tant que *personne* soumise à sa propre *personnalité*) considère sa propre personne avec vénération et « les lois de cette destination [...] avec le respect le plus grand »⁷⁵. Remarquons que même si le respect pour la loi ne constitue pas en soi une fin de la disposition naturelle –puisque la *personnalité* doit être considérée seulement comme l’aptitude à ressentir du respect–, ce sentiment moral peut se constituer en une fin si l’arbitre l’adopte librement comme mobile⁷⁶.

Si l’homme adhère, par respect, à la loi comme mobile suprême, ce respect opérera comme ressort de son action. Ce sentiment moral *humiliera* sa présomption *arrogante* de vouloir admettre *l’amour-propre* (*égoïste*) comme principe pratique inconditionné et, de plus,

⁷² Voir : Piché, Claude, *Ibid*, 2004, p. 52 & *Religion* AK, VI, 28; p. 40.

⁷³ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 1971, p. 81-82

⁷⁴ *CRPr*, AK, V, 87; p. 199.

⁷⁵ *CRPr*, AK, V, 87; p. 199.

⁷⁶ *Religion* AK, VI, 27; p. 39.

il lui permettra d’embrasser sa destination morale en rabaissant tout sentiment pathologique qui cherche à se constituer en principe suprême de son action⁷⁷. Ainsi, ressentir du respect envers une législation spéciale permet à l’homme de se comprendre comme membre de l’humanité « considérée de manière toute intellectuelle »⁷⁸. L’homme n’est pas digne parce qu’il participe à la loi morale, il est digne parce qu’il est capable de se donner à soi-même la loi morale comme mobile suprême. Cette capacité d’auto-législation rend évidente la grandeur même de son destin : il est, en tant que personne morale, une fin en soi.

C’est à cause de cette dignité de la personne que Kant interdit de greffer le principe du mal à cette disposition⁷⁹. Comme on l’a vu auparavant, greffer le mal dans la personnalité qui trouve sa racine dans la raison équivaldrait à accepter que la raison elle-même ait la possibilité de détruire l’autorité de la loi qu’elle constitue elle-même. En s’élevant contre toute greffe de ce genre, donc contre toute contamination du bon principe par le mauvais, Kant ne protège pas seulement le *principe du bien*, il empêche aussi la corruption du véritable fondement de l’imputabilité morale. La personnalité est incorruptible, souligne le philosophe allemand, car « l’idée de la loi morale seule, avec le respect qui lui est inséparable [...] est la personnalité même (l’idée de l’humanité considérée de manière toute intellectuelle) »⁸⁰.

Cependant, l’homme n’est pas seulement un être qui possède une aptitude à ressentir du respect pour la loi morale. Considéré comme *être sensible doué de raison*, il détient l’*aptitude* à adhérer à des maximes contraires à la loi de la raison (*mauvais cœur*)⁸¹. Mais, s’il nous est interdit de greffer le principe du mal à la personnalité et s’il nous est également

⁷⁷ CRPr, AK, V, 73; pp. 182-183.

⁷⁸ Religion AK, VI, 28; p. 39.

⁷⁹ Piché, Claude. « L’enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans : M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L’Harmattan, coll. « L’ouverture philosophique », 2004, p. 59 & Religion AK, VI, 29; pp. 55.

⁸⁰ Religion AK, VI, 27; p. 39.

⁸¹ Religion AK, VI, 29; p. 41.

interdit de le greffer à la raison pratique, où se trouve le fondement de l'aptitude à ne pas admettre le respect comme mobile suprême? L'arbitre de l'homme est la seule faculté capable de former rationnellement ses mobiles et d'adhérer librement au respect –ou à tout autre mobile– dans sa maxime subjective. Car, affirme Kant, c'est « par ses maximes que le libre-arbitre [peut] être jugé bon ou mauvais »⁸².

L'arbitre libre est donc la faculté dans laquelle s'enracine le mal proprement moral. Elle est une *faculté libre* qui peut *contracter* une aptitude –procédant du penchant au mal– à adhérer à des mauvaises maximes. En d'autres mots, du penchant au mal –compris comme le « fondement subjectif de la possibilité d'une déviance des maximes par rapport à la loi morale »⁸³ – procède l'aptitude de l'arbitre à refuser le respect pour la loi comme mobile suffisant. Il est clair que nous ne sommes plus ni dans la raison législatrice, ni dans l'aptitude de la personnalité à ressentir le respect pour la loi. Désormais, nous sommes dans un registre différent de celui-ci : l'arbitre.

Nous ne reviendrons cependant pas sur ce qui a été déjà présenté à ce sujet précédemment. À présent, ce qui nous intéresse est plutôt d'en arriver à une description du *penchant au mal* –et de ses degrés– en considérant la manière de penser comme une idée dont la signification englobe : a) la formation *rationnelle* de mobiles et de maximes, et b) l'*acte libre* d'adhésion aux maximes selon lesquelles on veut se comporter.

D'après le philosophe de Königsberg, le penchant au mal est le seul penchant qui puisse être dit comme véritablement moral. Il n'est pas un penchant physique qui relève de la nature. Il est proprement moral, car il relève d'un arbitre libre capable de former, d'admettre et d'adhérer à une maxime mauvaise comme règle pratique de son action. Dans ce sens, et à la

⁸² *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

⁸³ *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

différence du caractère *inné* de la disposition au bien qui désigne le principe du bien et l'essence même de la raison humaine⁸⁴, le penchant au mal ne peut être que *contracté* par l'homme. L'homme doit être considéré seul responsable s'il adopte une manière de penser qui n'adhère pas au respect comme mobile suprême.

Que le penchant au mal soit contracté ne revient pas à dire qu'il soit le résultat d'une jouissance qui a trouvé son objet, comme c'est les cas « du penchant à l'intoxication, qui devient inclination si [les hommes grossiers] découvrent les boissons alcooliques et en abusent »⁸⁵. Le penchant au mal doit être considéré comme *contracté* dans un sens proprement moral, car il doit toujours faire l'objet d'une décision. L'homme doit pouvoir choisir le mal s'il doit pouvoir être déclaré comme responsable. Mais comment comprendre cet acte libre, ce libre choix du mal? Est-ce que le mal, en tant qu'acte libre, s'enracine uniquement dans le cœur des pires hommes qui ont pris une telle décision? Y a-t-il (ou y a-t-il eu) des hommes qui n'aient jamais admis le mal?

La possibilité du mal, remarque Erik Weil, est fondée dans la nature humaine [...] Il ne s'agit donc pas d'une possibilité réalisée par tel individu et qui resterait pure potentialité dans tel autre [...] que l'on fasse seulement attention à soi-même et à l'ambiguïté de ses propres motifs, et l'existence de la possibilité du mal devient évidente : elle se déduit de sa réalité⁸⁶.

Cette image possède pour nous un intérêt principalement pédagogique, car elle nous permet de distinguer plus facilement d'une part le caractère *contracté* (donc acquis) du mal, en tant que décision libre, et d'autre part le caractère *inné*, pour ainsi dire, de ce penchant au mal incombant à toute l'espèce. Ainsi donc, le mal ne peut pas être considéré uniquement comme *contracté* par l'homme qui a décidé d'adopter le mal comme principe, il doit être considéré

⁸⁴ Piché, Claude. « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans : M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 2004, p. 59.

⁸⁵ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 85.

⁸⁶ E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 157

aussi comme *inné*, c'est-à-dire comme appartenant universellement, d'un point de vue empirique, à tout homme sans exception. Car, comme l'affirme Kant, ce qui vaut pour lui vaut aussi pour l'espèce⁸⁷.

Mais si cet argument n'allait pas plus loin, la théorie kantienne du mal moral pourrait être interprétée comme une réflexion philosophique qui admet la possibilité d'une « réalité moyenne » : l'homme pourrait choisir, *en partie* le bien et *en partie* le mal. Rien n'est plus éloigné de la réalité. Kant n'est, comme le fait remarquer Claude Piché, ni un *indifférentiste*, ni un *syncretiste*⁸⁸. D'après l'auteur de la *Critique de la raison pure*, « l'homme ne peut pas [...] être moralement bon à certains égards et en même temps mauvais à d'autres égards [...] l'homme *dès sa jeunesse* est toujours déjà lié à l'une ou à l'autre »⁸⁹.

Que l'homme soit lié à l'une de ces intentions (le bien ou le mal) signifie qu'il a choisi, dans l'intelligible, c'est-à-dire « avant toute décision particulière, visible, constatable, mieux : en dehors d'elle »⁹⁰, d'*adhérer* à de bonnes ou mauvaises maximes en ayant l'intention qu'elles soient en accord ou en désaccord avec la loi morale. Kant est catégorique : « l'intention, c'est-à-dire le fondement subjectif premier de l'adhésion aux maximes *ne peut être qu'unique et s'applique de manière générale* à tout l'usage de la liberté [...] »⁹¹.

Ainsi donc, adhérer à de bonnes ou à de mauvaises maximes n'est pas un événement qui se répète à chaque fois, comme si nous étions des êtres moralement hybrides qui puissent être considérés à la fois comme bons et mauvais. Nous avons choisi d'admettre, hors du

⁸⁷ *Religion* AK, VI, 25/VI, 29; pp. 37 / 41

⁸⁸ Claude Piché, *Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical*. (À paraître).

⁸⁹ *Religion* AK, VI, 24-25; p. 35-36.

⁹⁰ Que la décision soit prise en dehors de tout temps signifie que l'homme choisit le principe du mal hors de toute chaîne causale. Le mal est un choix intelligible qui n'est relié à aucun moment ni à aucune chaîne causale. Voir : E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 157

⁹¹ *Religion* AK, VI, 25; p. 36. L'italique est de nous.

temps, « la possibilité d'une déviance de [nos] maximes par rapport à *la loi morale* »⁹², c'est-à-dire que nous avons déjà décidé (dans le monde intelligible) de *contracter l'aptitude* de ne pas admettre le respect comme mobile suprême au moment de l'adhésion à des maximes. De cette manière, et comme le « fondement subjectif premier de l'adhésion aux maximes ne peut être qu'unique et s'applique de manière générale à tout l'usage de la liberté »⁹³, l'homme qui a admis (au niveau intelligible) le mal dans son intention doit être considéré comme un homme mauvais. Il est mauvais, car il a adopté librement une manière de penser (en ce qui regarde l'intention morale) qui est corrompue dans sa racine⁹⁴.

Ainsi donc, nous arrivons à un moment crucial de notre recherche. Il est temps de distinguer les degrés du penchant au mal : la fragilité, l'impureté et la méchanceté. Décrire ces degrés nous permettra de traiter de façon plus approfondie de la conception kantienne du mal et, de plus, une telle description nous permettra d'évaluer le caractère englobant de l'expression manière de penser. Si à chaque degré du penchant au mal correspond une manière de penser moralement mauvaise, la question à résoudre est celle de savoir quelles manières de penser sont, au juste, la fragilité, l'impureté et la perversité.

2.1.1. La fragilité du cœur humain comme manière de penser.

La fragilité (*fragilitas*), affirme Kant, est la « faiblesse du cœur humain dans l'observance des maximes adoptées »⁹⁵. Que ce degré du penchant se situe au niveau du cœur, c'est-à-dire au niveau de « l'aptitude de l'arbitre à adhérer ou non à la loi morale dans ses

⁹² *Religion* AK, VI, 25; p. 36.

⁹³ *Religion* AK, VI, 25; p. 36.

⁹⁴ *Religion* AK, VI, 30; p. 42.

⁹⁵ *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

maximes »⁹⁶, dévoile une conséquence des plus importantes⁹⁷. La manière de penser moralement faible ne relève pas de l'acte de formation des maximes subjectives, car, comme on l'a dit auparavant, former une maxime bonne ou mauvaise n'implique pas nécessairement l'adhésion de l'agent. Je suis libre de former (*in thesi*) des maximes bonnes ou mauvaises sans qu'elles ne doivent être immédiatement adoptées comme règles pratiques selon lesquelles je veux me comporter⁹⁸.

La fragilité relève donc de l'acte d'adhésion, mais plus spécifiquement en ce qui a trait à « l'observance »⁹⁹ des maximes subjectives. Pendant la formation de sa maxime, celui qui possède une manière de penser fragile reconnaît la loi morale comme mobile suprême de l'arbitre. Il peut former rationnellement ses motivations en adoptant la loi morale comme mobile, mais au moment d'adhérer à la maxime bonne par simple respect de la loi, il est faible. Son cœur fragile ressent du respect, mais ce qui était pour lui, dans l'idée (*in thesi*), « un motif invincible, se trouve être subjectivement (*in hypothesi*) quand il s'agit de suivre la maxime, le motif le plus faible (comparé avec l'inclination) »¹⁰⁰.

De cette manière, la fragilité comme manière de penser moralement mauvaise porte sur l'acte même de l'adhésion, car c'est dans cet acte que l'intention morale trouve son siège. L'homme moralement faible est capable d'entendre la voix de la loi et d'établir, dans l'idée, ce qui devrait être le mobile de son action ; cependant, au moment de l'adhésion, c'est-à-dire au moment même de la constitution de sa maxime en règle pratique, il décide d'adopter une

⁹⁶ *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

⁹⁷ Il est important de préciser que ce rapport entre penchant et cœur humain n'est pas présent seulement dans ce premier degré. Comme nous verrons par l'analyse des trois degrés, tout penchant au mal est en rapport direct avec « l'aptitude de l'arbitre à adhérer ou non à la loi morale dans ses maximes » (bon ou mauvais cœur).

⁹⁸ C'est en ce sens que la délibération morale est possible chez Kant.

⁹⁹ *Religion* AK, VI, 29; p. 41.

¹⁰⁰ *Religion* AK, VI, 29; p. 42.

manière de penser hétéronome en choisissant des mobiles qui s'opposent à sa véritable destination morale : la liberté. L'homme moralement faible finit par choisir la maxime qui est en désaccord avec la loi procédant de la raison. Pour le dire dans les mots de l'apôtre : « J'ai bien le vouloir, mais l'accomplissement fait défaut »¹⁰¹.

2.1.2. L'impureté du cœur humain comme manière de penser.

L'impureté (*impuritas, improbitas*) est le deuxième degré du penchant au mal moral. À la différence de la manière de penser moralement fragile, la manière de penser impure doit être définie, affirme le philosophe de Königsberg, comme « le penchant à mêler des motifs immoraux aux motifs moraux »¹⁰². Ce degré du penchant au mal n'est pas seulement relié à l'acte libre d'adhésion à des maximes, il intervient aussi dans l'élaboration de la règle pratique. D'après Kant, celui qui admet l'impureté comme manière morale de penser adhère à de bonnes maximes, mais pour des mauvaises raisons.

Dans l'impureté, affirme Kant, « la maxime est sans doute bonne et peut-être suffisamment énergique pour l'exécution, en revanche, elle n'est pas purement morale »¹⁰³. Mais comment comprendre qu'une maxime soit bonne sans qu'elle ne puisse être considérée comme purement morale? Faisons appel à la *Critique de la raison pratique* pour comprendre cette impasse. Dans cet ouvrage incontournable, Kant distingue deux exigences qui sous-

¹⁰¹ *Religion AK*, VI, 29; p. 42 / voir la Lettre de Saint Paul Apôtre aux Romains : « Mais moi, je suis charnel, vendu et asservi au péché. Ce que je fais, je ne le connais pas; car je n'agis pas selon ce que je veux. Je fais au contraire ce que je déteste. Et si ce que je fais, je ne le veux pas, je reconnais que la loi est bonne [...] Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir. Le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas c'est celui que j'accomplis. » St Paul, Romains 7. 14-20. Dans : Franz J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1995, pp, 109-110.

¹⁰² *Religion AK*, VI, 29; p. 41.

¹⁰³ *Religion AK*, VI, 30; p. 42.

tendent le concept du devoir : a) ce que le devoir exige *objectivement* de l'action sur le plan *légal* et b) ce que le devoir exige *subjectivement* de la *maxime* sur le plan *moral*. Dans le premier cas, agir *conformément au devoir* signifie que l'exigence légale est remplie : « l'action [est] en accord avec la loi »¹⁰⁴. Dans le deuxième cas, *agir par devoir* signifie que l'exigence morale est remplie : le devoir « exige de la maxime de l'action le respect pour la loi, en tant qu'unique mode de détermination de la volonté par celle-ci »¹⁰⁵. Revenons, après cette clarification, sur la manière de penser moralement impure décrite dans l'essai de 1792.

Celui qui *adopte* l'impureté comme manière de penser forme des maximes qui sont en accord, du point de vue *légal*, avec l'exigence objective du devoir, c'est-à-dire qu'elles sont bonnes uniquement parce que l'action réalisée objectivement ne s'oppose pas à la loi morale. Cependant, Kant remarque que même si ces actions sont conformes au devoir, cela ne signifie pas qu'elles répondent à ce que le devoir exige subjectivement. L'homme qui a admis une manière de penser impure forme une maxime bonne, mais au moment d'adhérer à cette maxime, il fait appel à des mobiles égoïstes (extérieurs à la loi) afin de déterminer son arbitre; en d'autres termes, il mêle des motifs moraux et immoraux.

L'impureté comme manière de penser cible donc l'activité de formation et l'acte même d'adhésion à des maximes. L'homme moralement impur entend la voix de la loi avec suffisamment d'énergie, mais « la plupart du temps (ou peut-être chaque fois) il lui faut encore d'autres motifs extérieurs afin de déterminer l'arbitre à ce qu'exige le devoir »¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *CRPr*, Ak. V, 81, p.192.

¹⁰⁵ *CRPr*, Ak. V, 81, p.192.

¹⁰⁶ *Religion AK*, VI, 30; p. 42.

2.1.3. La méchanceté comme manière de penser

Le dernier degré du penchant au mal est la méchanceté ou la corruption du cœur. Il doit être compris, affirme Kant, comme « le penchant de l'arbitre à faire passer les motifs issus de la loi morale après d'autres (qui ne sont point moraux) »¹⁰⁷. Celui qui adopte la méchanceté comme manière de penser inverse l'ordre éthique, c'est-à-dire qu'il subordonne la loi morale comme motif suprême d'un arbitre libre à des mobiles égoïstes. Cette manière de penser doit être appelée, affirme Kant, manière de penser perverse.

À ce degré du penchant, celui qui adopte la perversité comme manière de penser entend la voix de la raison pratique pure, mais il prend la décision de l'étouffer¹⁰⁸. Même s'il entend toujours la loi morale, autrement dit même s'il a toujours un accès privilégié à la loi comme critère de rectitude, cet homme prend la décision d'étouffer cette voix vigoureuse, afin de se permettre une exception en faveur de ses inclinations. Cet acte d'étouffement laisse intacte la conscience de la loi qui –en tant que fait de la raison– est présente en tout être raisonnable.

L'homme (même le plus détestable), quelles que soient les maximes dont il s'agit, ne renonce pas à la loi morale pour ainsi dire à la manière d'un rebelle (en refusant l'obéissance). La loi s'impose bien plutôt à lui de manière irrésistible en vertu de sa disposition morale; et si aucun autre motif n'agissait en sens contraire, il y adhérerait dans sa maxime suprême comme principe moteur de son arbitre; c'est-à-dire qu'il serait moralement bon. Toutefois il dépend aussi, en vertu de sa disposition naturelle également innocente, des motifs de la sensibilité et il les reçoit (d'après le principe subjectif

¹⁰⁷ *Religion* AK, VI, 30; p. 42.

¹⁰⁸ Nous reprenons l'image de l'étouffement des travaux de Claude Piché, notamment « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant » et « Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical ». D'après cet auteur : « Si [...] le mal n'est pas chez Kant affaire d'ignorance, s'il est impossible sans la conscience de la loi, rien n'exclut - et c'est même le plus souvent le cas - que le sujet agissant développe des stratégies pour étouffer délibérément cette voix, ou alors tout simplement pour la travestir en fausse conscience ». Voir : Claude Piché, « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant » dans M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 2004, p. 65. & Claude Piché, « Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical » (À paraître).

de l'amour de soi) aussi dans sa maxime. S'il adhère à ceux-ci comme *suffisant à eux seuls* dans sa maxime pour la détermination de l'arbitre, sans se tourner vers la loi morale (qu'il a pourtant en soi), alors il serait moralement mauvais¹⁰⁹.

L'homme peut donc tourner le dos à la loi, mais cette stratégie n'empêchera pas la loi de se faire entendre : « tu dois! » C'est-à-dire que, même si la stratégie de l'étouffement permet à son utilisateur de choisir la *complaisance* envers soi-même (l'amour de soi égoïste) comme mobile de son action morale, ce résultat n'a pas qu'un sens négatif. « La loi s'impose bien plutôt [...] de manière irrésistible en vertu de [la] disposition morale »¹¹⁰, et dans ce sens, elle, « dans la forme impérative du « tu dois! », est [toujours] clairement consciente chez celui qui commet le mal »¹¹¹. Celui-ci n'arrivera pas à étouffer la voix impérative de la loi, bien qu'il veuille délibérément s'éloigner d'elle.

En étouffant la voix de la loi, celui qui admet librement une manière de penser perverse choisit de faire passer l'amour de soi égoïste avant la loi morale. Il inverse l'ordre éthique en adoptant une manière de penser qui consiste à interpréter la non-conformité « comme une conformité de *l'intention* à la loi du devoir »¹¹². Cette manière de penser doit être « appelée, affirme Kant, une perversion radicale dans le cœur humain (puisqu'on ne considère absolument pas le motif de la maxime, mais seulement l'observation de la loi selon la lettre) »¹¹³.

La manière de penser perverse décrit non seulement la faute intentionnelle d'un être qui forme des maximes contraires à la loi de la raison, et qui, en outre, adhère à ces règles sans vouloir qu'elles soient en accord avec la loi morale. Il admet intentionnellement une

¹⁰⁹ *Religion* AK, VI, 36; p. 49-50. Le soulignement est de nous.

¹¹⁰ *Religion* AK, VI, 36; p. 49

¹¹¹ Claude Piché, « Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical ». (À paraître)

¹¹² *Religion* AK, VI, 37; p. 52.

¹¹³ *Religion* AK, VI, 37; p. 52.

perversion radicale dans son cœur. Et bien qu'il s'intéresse techniquement à l'observation de la loi (légalité) puisqu'il ne veut pas être puni, il « ne s'inquiète pas au sujet de son intention, mais s'estime bien plutôt justifié devant la loi »¹¹⁴.

Celui qui contracte une telle perversité non seulement adhère à de mauvaises maximes pour de mauvaises raisons, mais en outre se considère soi-même comme un homme consciencieux. C'est dans ce sens que Kant remarque que cet être « a pour caractère une certaine *malice* du cœur humain (*dolus malus*) consistant à se tromper sur ses propres intentions »¹¹⁵. Il se ment à lui-même –par rapport à ces intentions– afin de privilégier son penchant comme manière de penser.

2.2. Le mal radical : le mensonge à soi-même comme manière de penser perverse.

Si nous observons une série d'actions réalisées, en prenant comme critère l'accord entre ce qui est fait et la loi morale (légalité), nous ne trouverons aucune différence entre un homme de bonnes mœurs et un homme moralement bon. À un niveau si superficiel, le caractère moral de celui qui suit la loi *à la lettre* ne pourrait être distingué de celui qui suit la loi selon son esprit (moralité). Cependant, si nous adoptons la loi morale comme critère de rectitude qui exige le respect pour celle-ci, la différence morale entre ces deux hommes devient évidente. À la différence de l'homme de bonnes mœurs, pour lequel « la loi [n'est pas] toujours, ou peut-être jamais, le motif unique et suprême »¹¹⁶, l'homme moralement bon est

¹¹⁴ *Religion AK*, VI, 38; p. 52.

¹¹⁵ *Religion AK*, VI, 38; p. 52

¹¹⁶ *Religion AK*, VI, 43; p. 30.

celui qui observe la loi morale selon son esprit, autrement dit celui qui veille à ce que la loi soit toujours le seul motif suffisant pour déterminer son arbitre.

En ce sens, les actions légales réalisées par un homme de bonnes mœurs ne s'accorderont que de façon contingente avec la loi comme critère de rectitude et, en conséquence, celui qui accomplit de bonnes actions d'un point de vue purement légal est, affirme Kant, un homme mauvais. Cependant, que l'homme moralement bon soit celui qui veille toujours à observer la loi comme motif suprême ne signifie pas qu'il soit libre de tout penchant au mal. En tant que possibilité inhérente à la nature humaine, affirme Erik Weil, le penchant est tout simplement inextirpable¹¹⁷.

Il est ainsi impossible d'extirper le mal de notre nature, mais il nous est néanmoins possible de nous engager dans « un effort persistant vers le bien et [dans] une progressive réforme du penchant au mal comme manière de penser perverse »¹¹⁸. C'est dans ce sens que, d'après Kant, l'homme moralement bon est celui qui admet une *manière de penser éthique*. On entend par là une manière de penser suivant laquelle *l'intention* que ses maximes soient en accord avec la loi de la raison se concrétise dans la « condition sous laquelle le vœu du bonheur puisse s'accorder avec la raison législatrice »¹¹⁹.

Ainsi donc, l'homme moralement bon est en lutte par rapport au penchant qui caractérise son espèce. Le mal n'est pas une simple possibilité réalisable pour un certain nombre d'individus (les pires) ; le penchant est aussi une possibilité qui s'enracine dans le cœur de celui qui a l'intention de donner suite à ses désirs tout en entendant la voix de la loi morale. Si nous prêtons attention à nos propres motivations, remarque E. Weil, la possibilité

¹¹⁷ E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, pp. 157-158.

¹¹⁸ *Religion* AK, VI, 47; p. 62.

¹¹⁹ *Religion* AK, VI, 46; p. 62.

du mal en nous devient immédiatement évidente¹²⁰. C'est là le premier sens de la radicalité du mal : « le penchant au mal [est] parmi les hommes ou, ce qui ici signifie la même chose, [...] ce penchant est inhérent à la nature humaine ». ¹²¹

Étant donné que l'homme moralement bon est capable d'exprimer seulement l'*intention* que ses maximes soient en accord avec la loi de la raison, il ne peut jamais être absolument sûr d'avoir obéi à la loi comme motif suprême¹²². Il est vrai, comme l'affirment plusieurs commentateurs, que d'après Kant « nous ne pouvons jamais déterminer si la loi morale a vraiment régi notre agir ou non »¹²³. Cependant, face à cette incertitude, nous sommes capables d'adopter une manière de penser éthique fondée sur l'espérance d'avoir bien agi, c'est-à-dire sur « l'*intention* » que nos maximes eussent été en accord avec la loi.

Si nous admettons que la bonté extérieure des actions ne peut pas être considérée comme leur critère de rectitude morale (car, comme on l'a vu auparavant, une action peut être légale sans être nécessairement en accord avec l'esprit de la loi), il faudra admettre que la loi morale soit le critère de rectitude par excellence. Cela non seulement parce que l'homme peut y avoir accès à tout moment, mais également parce que, affirme Kant :

La différence entre l'homme bon et l'homme mauvais ne doit pas se trouver dans la différence des motifs auxquels il adhère dans ses maximes (non pas donc dans la matière de celles-ci), mais dans leur *subordination* (leur forme). Toute la question est de savoir *duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre*¹²⁴.

¹²⁰ E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 157

¹²¹ *Religion* AK, VI, 30; p. 43.

¹²² Voir : *CRPr*, Ak. V, 81, pp. 148; *FMM*, AK. IV, 407; pp. 77;

¹²³ Jean Grondin, « La phénoménologie de la loi morale chez Kant », dans : F Duchesneau & C. Piché (dir), *Kant Actuel*, volume d'études Kantiennes en hommage à Pierre Laberge. Paris, Vrin / Bellarmin, Montréal, 2000. p. 52.

¹²⁴ *Religion* AK, VI, 36; p. 50.

De la même manière que celui qui adopte une manière de penser éthique, l'homme qui *contracte* la perversité comme manière de penser à un accès privilégié à la loi morale comme critère de rectitude. Cependant, tandis que le premier choisit de subordonner l'amour de soi égoïste au respect pour la loi, le second choisit de « faire passer les motifs issus de la loi morale après d'autres (qui ne sont point moraux) »¹²⁵. Penser l'inversion de l'ordre éthique en termes de *subordination* consentie permet à Kant de faire voir que tout homme doit faire face à toutes ses motivations. De la même façon qu'il ne peut pas renoncer à la loi morale, il ne peut pas non plus simplement opposer une fin de non-recevoir aux mobiles de sa sensibilité. Son arbitre est toujours sous influence et, en conséquence, « toute la question est de savoir *duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre* »¹²⁶.

La perversion comme manière de penser prend la forme de la subordination des motifs. Car, comme l'affirme Paul Ricœur, « le *penchant au mal* ne désigne pas simplement une désobéissance circonstancielle à la loi, mais ce qui “*affecte* l'usage de la liberté, la capacité à agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome” »¹²⁷. Ce qui rend évidente cette condition de l'obéissance n'est que la complexité morale de la perversité : « il est conscient de la loi morale et il a cependant admis dans ses maximes une occasionnelle déviance par rapport à elle »¹²⁸.

Bien que cet être raisonnable et fini puisse réaliser des actions légales toute sa vie, bien qu'il ne soit jamais démasqué et bien qu'il puisse maintenir l'apparence cohérente d'un homme moralement bon, il est un homme mauvais. Car il a choisi de faire de l'amour de soi la condition de son obéissance à la loi morale. C'est ainsi que se présente la deuxième

¹²⁵ *Religion* AK, VI, 30; p. 42.

¹²⁶ *Religion* AK, VI, 36; p. 50.

¹²⁷ Voir : Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, p. 64.

¹²⁸ *Religion* AK, VI, 32; p. 45.

signification de la radicalité du mal : Le « mal est *radical*, parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes »¹²⁹.

Ainsi, il y a au moins deux significations de la radicalité du mal chez Kant. Le mal est radical au sens où il est « inhérent à la nature humaine »¹³⁰ (racine), et le mal est également radical en tant qu'« il corrompt le fondement de toutes les maximes »¹³¹. Mais comment est-il possible qu'un homme mauvais puisse mener sa vie avec une corruption pareille dans son cœur? Il doit se mentir à soi-même non seulement pour tenter d'étouffer la voix de la loi qui lui dit constamment : « tu dois! », mais aussi pour tenter de maintenir une certaine cohérence en sa propre personne.

Le mensonge à soi-même permet au cœur malicieux –qui a admis la perversité comme manière de penser – « de se tromper sur ses propres intentions »¹³² et de se sentir justifié devant la loi. Ceci est le fondement sur lequel repose la conscience de tant d'hommes qui, en adoptant la satisfaction de l'amour-propre égoïste comme critère moral, ressentent un certain bonheur d'avoir esquivé les mauvaises conséquences. Cependant, la méchanceté d'un tel cœur malicieux ne réside pas, affirme Kant, dans la réjouissance de ne pas avoir été puni, mais dans le mensonge à soi-même qui opère comme justification : « ils s'imaginent posséder le mérite de ne pas se sentir coupables des errements dont ils voient les autres affligés »¹³³

Cette malhonnêteté, qui consiste à s'en donner à accroire et s'oppose en nous à la fondation d'une intention morale authentique, se développe à l'extérieur en fausseté et duperie envers autrui. Si l'on ne veut pas appeler cela de la méchanceté, il faut convenir que cela mérite au moins l'appellation d'absence de dignité, en laquelle réside le mal de la nature humaine, qui (puisque'il fausse la faculté de juger morale relativement à l'idée que l'on doit se faire d'un homme, et rend intérieurement et

¹²⁹ *Religion AK*, VI, 37; p. 51.

¹³⁰ *Religion AK*, VI, 30; p. 43.

¹³¹ *Religion AK*, VI, 37; p. 51.

¹³² *Religion AK*, VI, 38; p. 52.

¹³³ *Religion AK*, VI, 38; p. 52.

extérieurement l'imputation tout à fait incertaine) constitue la souillure de notre espèce, qui, aussi longtemps que nous ne l'avons pas supprimée, empêche le germe du bien de se développer comme il le ferait sans aucun doute¹³⁴.

Mais ce premier chapitre n'ira pas plus loin, car le mensonge à soi-même incarne la forme la plus complète de la manière de penser perverse et fera l'objet du deuxième chapitre de la présente recherche.

¹³⁴ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

CHAPITRE II : LA MANIÈRE DE PENSER, LE MENSONGE INTÉRIEUR ET LE TRIBUNAL DE LA CONSCIENCE.

1. Définition du *mensonge intérieur* comme stratégie d'inversion de l'ordre éthique.

Le mensonge à soi-même – ou mensonge intérieur¹³⁵ – n'est pas la manière de penser perverse en entier, mais la stratégie d'auto-persuasion qu'un agent utilise pour inverser l'ordre éthique (perversité)¹³⁶. Tel que l'affirme Claude Piché, cette stratégie n'est pas autre chose que le mouvement de détournement volontaire qu'un agent opère afin d'étouffer la voix de sa conscience¹³⁷, c'est-à-dire, afin de s'auto-persuader qu'il est justifiable d'admettre l'amour de soi égoïste comme critère moral de ses actions. Le mensonge est en ce sens, affirme Kant, « fausseté intérieure » et son utilisateur (le menteur) est celui qui cherche à s'auto-persuader de la pureté de ses intentions en vue de se permettre une exception en faveur de ses inclinations.

Il est nécessaire de radicaliser cette signification du mensonge intérieur dès le premier moment : un agent qui admet des fausses justifications pour s'auto-persuader laisse le mensonge s'installer et permet que le fondement de toutes ses maximes soit corrompu. Ce malhonnête, remarque le philosophe de Königsberg, ne sera pas seulement capable de se

¹³⁵ D'après Kant, « le mensonge peut être extérieur ou encore intérieur. Par le premier type de mensonge, le menteur fait de lui un objet de mépris aux yeux des autres, tandis que par le second il se rend méprisable à ses propres yeux ». Voir : *DV*, AK, VI, 429; p. 283.

¹³⁶ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

¹³⁷ Piché, Claude. « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans : M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 2004, p. 65.

mentir à soi-même et à autrui, il pourra se tromper dans n'importe quelle intention (bonne ou mauvaise) et il pourra commettre n'importe quel acte (bon ou mauvais).

Voyons clairement cet aspect : tandis que la manière de penser perverse s'installe au moment que la transgression délibérée de la loi devient principe (*Vitium*¹³⁸)¹³⁹, le mensonge s'installe lorsque le menteur arrive à s'auto-persuader de la justesse de cette transgression. Nous espérons que cette image du mensonge intérieur rend limpide la gravité morale de cette stratégie. Le mensonge est « la plus grande atteinte portée au devoir de l'homme envers lui-même considéré comme un être moral (envers l'humanité dans sa propre personne) »¹⁴⁰, car, affirme Kant, il détruit « la *forme* de l'accord des maximes de la volonté avec la *dignité*¹⁴¹ de l'humanité dans [la] personne [du menteur] »¹⁴².

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, la gravité morale de cette stratégie n'est pas mesurable par les dommages qu'elle peut causer à autrui (comme du point de vue juridique)¹⁴³, mais par le fait que son opérateur doit se dépouiller soi-même de sa capacité d'agir d'après des principes (soit de sa volonté bonne). Au moment de renoncer à cette liberté

¹³⁸ *DV*, AK. VI, 390 ; p. 232.

¹³⁹ Comme remarque Philonenko dans son introduction à la *DV*, « la différence entre la vertu et le vice ne pourra pas s'appuyer sur le degré suivant lequel on applique certaines maximes – comme si l'avarice n'était qu'une économie trop poussée – mais seulement sur la qualité spécifique des maximes » A, Philonenko, « Introduction », dans : A, Philonenko, *Métaphysique des mœurs, deuxième partie, Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968. p. 17.

¹⁴⁰ *DV*, AK. VI, 429; p. 283.

¹⁴¹ Même si nous reviendrons sur cette idée, il est important de remarquer que : si le mensonge (intérieur ou extérieur) est aussi grave, c'est parce qu'il porte atteinte à la valeur absolue de la personne considérée comme une fin en soi-même. Le menteur non seulement nie la dignité d'un autre en lui mentant (le prenant comme un simple moyen), il se prend soi-même pour une chose sans valeur. À la différence d'une chose qui possède le pouvoir de servir, affirme Kant, le menteur s' « oppose à la finalité naturelle de la faculté de communiquer ses pensées » et, en ce sens « on n'a plus affaire alors à l'homme, mais à une apparence trompeuse de l'homme ». Voir : *FMM*, AK. VI, 435, p. 116 & *DV*, AK. VI, 429 ; p. 284.

¹⁴² *DV*, AK. VI, 420; p. 271.

¹⁴³ *DV*, AK. VI, 430; p. 284. Même si nous reconnaissons que Kant dédie une section entière de la *DV* à la compréhension du mensonge à autrui, ce niveau d'analyse –le mensonge à autrui– ne sera pas objet de la présente recherche. Nous préférons nous concentrer sur le mensonge intérieur comme ce qui est à la base (la forme originaire) de la réalisation du penchant au mal moral.

positive d'agir moralement, le malhonnête, affirme Kant, fait de soi-même un « jouet de simples penchants, [... c'est-à-dire, il fait de soi-même] une chose »¹⁴⁴.

Cependant, cette image de chose est encore durcie par Kant. Selon le philosophe de Königsberg, le menteur possède *moins de valeur qu'une chose*, car, tandis que la chose peut « servir à quelque chose », le menteur – en tant qu'être raisonnable et fini qui a renoncé à sa personnalité et à sa dignité – « se révèle comme une simple apparence trompeuse d'homme »¹⁴⁵. Il s'oppose à la finalité naturelle de la faculté de communiquer ses pensées qui est au cœur de sa personnalité morale et en y renonçant, « l'on n'a plus affaire alors à l'homme lui-même »¹⁴⁶.

Toutefois, si ce qui a été dit jusqu'ici n'a pas encore rendu visible la gravité morale de cette stratégie, il nous reste encore la possibilité de renforcer l'image du menteur en appelant au rigorisme kantien : bien que le menteur ne pense pas se tromper ni dans ce qui relève de son entendement, ni dans ce qui relève de sa perception, la sincérité de ses jugements se trouve toujours compromise, car il dira la vérité ou il tiendra ses promesses, seulement, pour des raisons *stratégiques*. L'insincérité sera la marque qui l'accompagnera, puisqu'il sera capable, à tout moment, de « *se donner à croire* »¹⁴⁷ (n'importe quoi) pour favoriser ses inclinations.

Disons donc que (i) « *se donner à croire* » est la forme originale selon laquelle le penchant au mal *se réalise*¹⁴⁸ et que (ii) cette forme originale de réalisation du penchant est la

¹⁴⁴ *DV*, AK. VI, 420; p. 271.

¹⁴⁵ *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

¹⁴⁶ *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

¹⁴⁷ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

¹⁴⁸ Il faut faire attention : (a) si nous affirmons, en suivant l'interprétation de Schüssler, que le mensonge intérieur est la forme originelle selon laquelle le penchant au mal se réalise et (b) si nous différencions – d'une manière purement méthodologique – cette forme originelle du penchant de ce que nous avons défini comme la manière de

structure qui montre la profondeur de la *fausseté délibérée* que le menteur incarne. Le mensonge intérieur comme stratégie s'installe au cœur de la manière de penser en permettant à l'agent de « se tromper soi-même dans la compréhension de la loi morale, mais au préjudice de cette dernière »¹⁴⁹.

S'il nous est permis ici de parler d'une intériorité et d'une extériorité du mensonge, il faudra dire que le mensonge à soi-même est la forme intérieure et originaire de ce qui se développe à l'*extérieure*, non seulement comme mensonge à autrui¹⁵⁰, mais comme n'importe quelle autre forme que puisse prendre le penchant au mal moral. « C'est pourquoi *la Bible* (dans sa partie chrétienne), affirme Kant, appelle le créateur du *mal* (qui se trouve en nous) le menteur au commencement (Rom. 2 13 Jn, 8, 44) et caractérise ainsi l'homme relativement à ce qui semble être en lui le fondement capital du mal »¹⁵¹.

Kant remarque cette idée : la fausseté intérieure (c'est-à-dire le mensonge à soi-même) est le « fondement capital du mal »¹⁵², car, en tant que cette fausseté permet à l'agent de *se donner à croire* qu'il est justifiable d'accorder une prépondérance aux motifs qui ne procèdent pas de la raison, le menteur développe une sorte de *fausse conscience* qui lui permet de se donner une fausse cohérence intime. C'est-à-dire, il peut se convaincre qu'il est en

penser perverse, (c) c'est simplement pour pouvoir représenter le penchant au mal dans un double mouvement : (i) comme inversion de l'ordre éthique (dans le sens de la subordination des maximes) et (ii) comme détournement de la voix de la conscience morale (dans le sens d'étouffement de la voix de la conscience). C'est ainsi qu'il faut comprendre le mensonge intérieur : *Il est la forme originale selon laquelle le penchant au mal se réalise*. Voir : Schüssler, Ingeborg. « L'interprétation de la conscience morale chez Kant : du sentiment à la religion », dans : Union scientifique franco-hellénique, Société hellénique d'études philosophiques, *Droit et vertu chez Kant, Actes du III^e congrès de la société internationale d'études kantienne de langue française*, Athènes, 1997, p. 112.

¹⁴⁹ *Religion AK*, VI, 43; p. 58

¹⁵⁰ *Religion AK*, VI, 38; p. 53.

¹⁵¹ *Religion AK*, VI, 38; p. 53.

¹⁵² *Religion AK*, VI, 42-43; pp. 57-58.

possession d'une unité morale qui – s'il la prend au sérieux – ne se dévoilera que sous la forme d'une imminente fausseté¹⁵³.

C'est pour cela, affirme Kant, que « tout respect témoigné envers la loi morale, sans qu'on lui accorde dans sa maxime la prépondérance, en tant que motif suffisant par soi, sur tous les autres principes de détermination de l'arbitre, n'est qu'hypocrisie »¹⁵⁴. L'hypocrisie n'est, affirme le philosophe de Königsberg, que l'attitude morale que le malhonnête admet au moment d'adopter une manière de penser perverse et de s'auto-persuader, d'une manière trompeuse, que ses intentions sont justes.

Mais, comment une telle corruption est-elle possible à l'intérieur d'un être moral? L'étude de la conscience peut nous offrir une réponse première.

1.1. Le scénario dans lequel la forme originale du penchant au mal se réalise : la conscience morale.

Comme nous l'avons vu auparavant, le penchant au mal est interprété par Kant comme la manière de penser dont le fondement de toutes les maximes est corrompu, c'est-à-dire, comme le *renversement* délibéré de l'ordre moral qu'un agent a opéré, afin de favoriser la satisfaction de ses inclinations. Toutefois, et bien que cette figure du penchant soit assez précise, elle n'est pas encore complète, car, même si le penchant contient le mouvement de

¹⁵³ Comme nous le verrons plus tard, l'absence d'une stratégie comme le mensonge intérieur empêcherait le menteur d'agir contre la loi. Il serait toujours face à la voix de la conscience de la loi et ses maximes seraient toujours en accord avec la loi de la raison. Cependant, et comme cette image d'accord paraît ne pas correspondre à l'être que nous sommes, il est nécessaire que l'agent moral soit capable de se persuader de la justesse des principes et de l'ordre des principes qui détermineront son arbitre. Mais nous reviendrons sur le problème de la fausse conscience à un moment plus avancé de notre recherche.

¹⁵⁴ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

l'*inversion*, il est aussi le mouvement de *détournement volontaire* de la voix de la conscience au moment d'interpréter la conformité de *l'intention* avec la loi du devoir¹⁵⁵.

Pour le dire d'une manière plus claire, l'agent moral qui contracte la perversité comme manière de penser, non seulement doit *inverser l'ordre des motifs*, mais il doit aussi se *convaincre*, en se persuadant, qu'il ne se trompe pas dans son interprétation de la loi, que l'*inversion* de l'ordre moral est justifiable. Si nous observons attentivement, nous verrons que l'inversion des principes peut *se réaliser* comme manière de penser seulement si l'agent *se donne à croire*¹⁵⁶ –à travers des fausses justifications– que son jugement subjectif se conforme au devoir que la raison lui indique¹⁵⁷. Sans cette délibération mensongère, la corruption même ne trouverait pas sa place dans le cœur de l'homme et le penchant au mal ne pourrait pas s'installer comme manière de penser perverse.

C'est ainsi qu'à notre avis, l'*inversion* et le *détournement* sont les mouvements qui constituent le penchant au mal moral. Sans la présence de l'un de ces mouvements –lesquels sont traités séparément dans cette recherche pour des raisons purement méthodologiques– la forme originaire selon laquelle le penchant au mal *se réalise* serait simplement compromise. Bien que le malhonnête soit capable de privilégier l'amour de soi égoïste comme motif suprême (*inversion*), il doit aussi être capable de s'auto-justifier dans sa manière de penser. Sans cette fausse autojustification toute *inversion* restera *in thèsi*¹⁵⁸ et le penchant ne trouvera pas une forme originaire de réalisation. En d'autres termes, l'homme mauvais ne devra pas seulement former des maximes mauvaises qui soient capables de déterminer son arbitre, il

¹⁵⁵ *Religion* AK, VI, 37; p. 52. Même si nous n'allons pas développer dans cette recherche l'idée du souverain bien, il faut se rappeler que, d'après Kant, c'est dans la conformité des intentions à la loi que la condition suprême de ce bien est possible. Voir : *CRPr*, Ak. V, 107-110 ; pp. 226-230.

¹⁵⁶ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

¹⁵⁷ *DV*, AK. VI, 438; p. 295.

¹⁵⁸ Voir le paragraphe : « La fragilité du cœur humain comme manière de penser ».

devra –afin de réaliser son penchant– prendre la décision d’échapper à la voix de sa conscience qui lui répète impérativement son devoir (*détournement*).

Il faut nous rappeler une fois de plus que ce qui a été dit ci-dessus ne suppose pas qu’un agent moral soit capable d’admettre le *mal* comme motif suprême dans ses maximes, car cet être serait diabolique¹⁵⁹. Ce qui a été dit signifie seulement que le malhonnête –qui cherche à satisfaire son cher soi égoïste– privilégie ses inclinations, et en les privilégiant, il finit par favoriser l’installation d’une manière de penser dont le sens de la conformité et de la non-conformité (avec la loi) se transposent¹⁶⁰. Ici, il n’est pas question d’un mal qui devient principe, mais d’une méchanceté qui est abandon de tout principe¹⁶¹.

Maintenant apparaît plus clairement la place du mensonge intérieur dans la manière de penser : en tournant le dos à la voix de sa conscience, le menteur –qui interprète jusqu’à quel point son intention se *conforme* à la loi du devoir– s’auto-persuade qu’il ne se trompe pas dans son jugement. En un mot, il se ment. C’est pour cela que le mensonge devient la pire des stratégies : (a) non seulement parce que son utilisateur est capable d’étouffer la voix de la conscience morale, ou de la raison pratique, ce qui est semblable, c’est qui représente à l’homme « son devoir dans chaque cas où intervient une loi, que ce soit pour s’acquitter ou pour le commander »¹⁶² ; (b) mais parce qu’à chaque utilisation, le menteur s’exerce afin de se rendre « insensible » à sa propre voix intérieure¹⁶³.

¹⁵⁹ Voir le paragraphe : « Le penchant au mal comme manière de penser : le mauvais cœur ».

¹⁶⁰ *Religion* AK, VI, 37; p. 52.

¹⁶¹ *Anthropologie*, AK. VII, 293 ; p. 227.

¹⁶² *DV*, AK. VI, 400; p. 244.

¹⁶³ *DV*, AK. VI, 438; p. 295.

Le menteur ne veut donc pas seulement échapper à sa conscience indiquant son devoir dans chaque cas, il veut se rendre *insensible* à la voix qui retombe, en lui, de manière incessante.

[La conscience] qui, en lui, veille sur les lois, affirme Kant, n'est pas quelque chose qui se *forge* elle-même (arbitrairement), mais elle est incorporée dans son être. Elle le suit comme son ombre s'il songe lui échapper. Il peut certes par des plaisirs et des distractions se rendre insensible ou s'endormir, mais il ne peut éviter par la suite de revenir à soi-même ou de se réveiller dès qu'il perçoit la voix terrible de cette conscience. Au demeurant peut-il en arriver à l'extrême infamie où il ne se préoccupe plus du tout de cette voix, mais il ne peut pas éviter de l'entendre¹⁶⁴.

Bien que les plaisirs et les distractions soient des stratégies qui permettent que l'*insensibilité morale* s'installe, c'est le mensonge intérieur, comme l'affirme Schüssler, qui est la stratégie originelle selon laquelle le penchant au mal se réalise. Si nous comprenons que la conscience morale est la scène dans laquelle les pensées s'accusent ou se disculpent les unes les autres, et si nous comprenons que le mensonge s'installe au centre de l'interprétation de la loi (conformité et non-conformité de la maxime avec la loi?), nous voyons immédiatement que c'est face au tribunal intérieur que le mensonge acquière son véritable caractère destructeur¹⁶⁵.

Voyons-y clairement : l'homme mauvais est celui qui est capable d'adhérer –de manière *délibérée*– à des motifs égoïstes, mais seulement parce qu'il peut les considérer comme conformes à la loi du devoir. Cette forme originale de « se donner à croire » est ce que Kant dénomme le « mensonge à soi-même » ou le « mensonge intérieur ». Il est, pour le dire en un mot, la possibilité intrinsèque à tout agent moral de tourner le dos à la voix d'une conscience qui lui répète à chaque fois : « tu dois ».

¹⁶⁴ *DV*, AK. VI, 438; p. 295. Nous soulignons.

¹⁶⁵ *DV*, AK. VI, 438; p. 295.

1.1.1. Le devoir de cultiver sa propre conscience : l'amélioration de l'intention.

D'après Kant, la conscience qui nous parle et qui nous indique notre « devoir dans chaque cas où une loi intervient »¹⁶⁶, est une qualité morale¹⁶⁷. Elle est une disposition d'esprit de type esthétique¹⁶⁸, une *condition subjective* qui trouve sa racine dans la possibilité pour l'homme d'être affecté par le concept du devoir¹⁶⁹. En ce sens, elle n'est pas une disposition qui prend la forme d'un mécanisme infaillible qui permet aux êtres « rationnels de connaître objectivement, par leur raison, selon des principes rationnels, en quoi consiste la moralité »¹⁷⁰. La conscience morale est, pour suivre la lecture de Schüssler, l'une des dispositions affectives enracinées dans la réceptivité de l'âme qui permet à l'homme de ressentir, subjectivement, une obligation lorsqu'il est face au concept du devoir¹⁷¹.

C'est ainsi que la conscience morale n'est pas un devoir que l'homme a l'obligation de se forger. Tout homme en tant qu'être moral est déjà en possession d'une conscience qui est la conséquence de sa réceptivité naturelle. Il serait faux de considérer cette conscience parlante comme une disposition qui oblige l'homme de manière immédiate. Kant était bien conscient que même si tout homme possède une conscience qui lui est inhérente et même si cette

¹⁶⁶ *DV*, AK. VI, 400; pp. 244-245.

¹⁶⁷ D'après Kant, il y a quatre dispositions morales esthétiques : sentiment moral, conscience morale, amour du prochain et respect de soi-même. *DV*, AK. VI, 398; p. 242.

¹⁶⁸ Selon Kant, la conscience morale est une disposition esthétique, en tant qu'elle est inhérente à la réceptivité de l'âme humaine. L'homme n'est pas seulement un être raisonnable, mais un être sensible doué de dispositions affectives qui lui permettent de ressentir les concepts moraux.

¹⁶⁹ *DV*, AK. VI, 399; pp. 242-243.

¹⁷⁰ Ingeborg, Schüssler, « L'interprétation de la conscience morale chez Kant : du sentiment à la religion », dans : *Droit et vertu chez Kant, Actes du III^E congrès de la société internationale d'études kantienne de langue française*, Athènes, 1997, p. 109.

¹⁷¹ Ingeborg, Schüssler, « L'interprétation de la conscience morale chez Kant : du sentiment à la religion », pp. 109-110.

dernière peut l'obliger à agir¹⁷², c'est l'homme lui-même qui doit décider de s'obliger à agir selon les principes que la raison pratique lui commande. C'est lui-même qui doit décider d'admettre –ou non– une manière de penser qui prend la forme de la conformité ou de la non-conformité de l'intention à la loi du devoir. Bref, c'est l'homme lui-même qui doit décider de se forger une manière de penser à partir de laquelle il puisse s'orienter dans la vie morale.

Bien que je ne sois pas dans l'obligation de me forger une conscience –car elle est déjà un fait constitutif de ma vie morale¹⁷³–, je suis dans l'obligation de cultiver cette qualité qui m'est déjà constitutive. J'ai le devoir, affirme Kant, « d'aiguiser l'attention portée à la voix du juge intérieur et d'appliquer tous les moyens permettant de faire entendre cette voix »¹⁷⁴. Ceci est un argument vraiment important pour notre étude. Répétons-le encore une fois : ce que l'homme *forge* en soi-même n'est pas la conscience morale qui lui parle, mais la forme dans laquelle il établit sa relation avec elle. C'est à moi-même de cultiver la relation que j'établis avec la voix morale que je ressens dans mon *for intérieur*¹⁷⁵.

Approfondissons cette idée clé en faisant appel à la *Doctrine de la vertu*. Pour le maître de Königsberg, si nous disons qu'un « homme n'a pas de conscience »¹⁷⁶, par exemple, ce que nous voulons remarquer est en fait que si cet être ne prête pas attention à la sentence de sa propre voix intérieure¹⁷⁷, cela ne voudra pas dire qu'il est dépourvu d'une qualité morale indiquant son devoir, mais qu'il cherche à se dépouiller volontairement –et dans un sens radical– de la réalité qui traverse sa vie morale comprise comme celle d'un être capable de s'obliger pour des principes.

¹⁷² *DV*, AK. VI, 399; p. 243.

¹⁷³ *DV*, AK. VI, 400; p. 245.

¹⁷⁴ *DV*, AK. VI, 402; p. 247.

¹⁷⁵ Nous clarifierons cette relation dans un moment postérieur de cette étude.

¹⁷⁶ *DV*, AK. VI, 400; p. 245.

¹⁷⁷ *DV*, AK. VI, 400; p. 245.

Si nous affirmons qu'un « homme n'a pas de conscience », ce que nous voulons remarquer est que cet *inconscient* veut, en appliquant des stratégies (plaisirs, distractions ou mensonges à soi-même), se rendre *insensible* à la voix de sa propre conscience. Il veut frapper sa personnalité, afin d'étouffer l'épicentre même de la moralité¹⁷⁸ ; et en s'auto-infligeant cette violence, il trouve dans le mensonge intérieur la stratégie qui peut attaquer –avec le maximum de dommages– la réceptivité de son âme au concept du devoir.

Celui qui se ment à soi-même, ne cherche donc pas seulement à se tromper soi-même dans son jugement, il veut aussi (i) *oublier* sa condition morale comme un être doué de liberté (*homo noumenon*), (ii) *anéantir* sa dignité d'homme¹⁷⁹ et se rendre *insensible* à la voix de sa propre raison¹⁸⁰, devenant par-là un égoïste de la complaisance, c'est-à-dire un être capable de s'auto-persuader de manière injustifiée que ses actes (même les pires) ont droit au mérite¹⁸¹. En une phrase : le mensonge intérieur cible la capacité de l'homme à se sentir obligé par le concept du devoir.

¹⁷⁸ Rappelons que d'après Kant, « la personne est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation », et que la « personnalité morale n'est donc rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable sous des lois morales [...] ; d'où il résulte qu'une personne ne peut être soumise à d'autres lois qu'à celles qu'elle se donne elle-même » (*MM*, AK. VI, 223; pp. 175). De cette manière, et comme nous l'avons vu auparavant, le menteur est celui qui veut affaiblir sa personnalité morale, afin de se considérer soi-même comme un être qui n'est pas imputable moralement. En choisissant une manière de penser perverse, c'est-à-dire une relation corrompue avec la loi morale, le menteur non seulement cherche à se défaire de ses obligations, mais il finit par se réduire, tel que l'affirme Kant, à une chose, ou pire, à moins qu'une chose, car une chose sert à quelque chose. *MM*, AK. VI, 223; pp. 175 & *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

¹⁷⁹ D'après Kant, « ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins répandus universellement parmi les hommes a un prix *marchand*; ce qui, même sans supposer un besoin, est conforme à certains goûts, c'est-à-dire à une satisfaction que nous pouvons retirer du simple jeu, sans but, des facultés de notre esprit, cela a un prix *affectif*; mais ce qui constitue la condition sous laquelle seulement quelque chose peut être une fin en soi, cela n'a pas simplement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais possède une valeur absolue, c'est-à-dire une *dignité* ». *FMM*, AK. VI, 434-435, p. 116.

¹⁸⁰ *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

¹⁸¹ *Lec Étique*, p. 251.

C'est pour ces raisons que Kant refuse toute tentative de considérer cette *inconscience* comme « un défaut » : il parle plutôt d'un « penchant à ne pas prêter attention au jugement de celle-ci »¹⁸². L'*inconscience* n'est pas un défaut, car l'homme ne peut que fausser la relation qu'il établit avec sa conscience, elle est penchant, car c'est l'homme qui a décidé de se tromper, d'étouffer et de renoncer à sa valeur morale comme membre de l'humanité (*autonomie*)¹⁸³.

Mais, comment est-il possible qu'un homme ne puisse pas prêter attention à la voix de sa propre conscience? « Une conscience qui se trompe est une absurdité, affirme Kant »¹⁸⁴, car sans une disposition d'esprit comme celle-ci, l'homme n'aurait pas la possibilité de confronter l'objet de son jugement subjectif avec sa raison pratique et, en conséquence, il « n'aurait aucun jugement pratique, auquel cas il n'y aurait matière ni à erreur ni à vérité »¹⁸⁵.

Cependant, que la conscience morale ne puisse pas se tromper elle-même ne signifie pas que l'homme ne puisse pas se tromper au moment de confronter ses jugements subjectifs à l'impératif proposé par la raison pratique. D'après le philosophe de Königsberg, tout homme peut être capable de tourner le dos à sa conscience et décider de se tromper soi-même en ce qui concerne ses jugements. Il peut se tromper seulement parce qu'il est capable de décider de

¹⁸² *DV*, AK. VI, 401; p. 245.

¹⁸³ Le problème de l'anéantissement de la dignité dans la personne du menteur sera traité à un moment plus avancé de notre démarche. Pour le moment, il faudra seulement remarquer que, d'après Kant, l'action morale d'un agent découle de l'idée de la dignité qui lui est inhérente en tant qu'être raisonnable qui obéit aux lois que lui-même institue (*autonomie*) et que, en ce sens, la moralité –à laquelle le menteur tente de renoncer– est la condition qui fait de lui une fin en soi-même et un membre législateur dans le règne des fins. Voir : Rudolf Eisler, « Dignité », dans : Rudolf Eisler, *Kant Lexicon I*, tr. M. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 280.

¹⁸⁴ *DV*, AK. VI, 401; p. 245.

¹⁸⁵ *DV*, AK. VI, 401; p. 245.

ne pas être attentif à ce que sa voix intérieure lui indique, et ceci, dans le sens de décider de ne pas adopter, comme principe, ce que la conscience lui impose comme devoir¹⁸⁶.

Il est important de protéger ici la simplicité de cet argument, car l'on pourrait songer, par exemple, que si un homme prête assez d'attention à la voix de sa conscience, il pourrait être capable d'accomplir parfaitement sa destination comme être moral. Cela est loin de ce que Kant pense. Pour le philosophe allemand, personne ne peut être absolument sûr de la pureté de ses intentions¹⁸⁷ et, en conséquence, ce qui nous reste comme êtres raisonnables et finis est uniquement le sentiment d'avoir agi pour de bonnes raisons.

Il n'existe pas, pour le maître de Königsberg, un certain type d'homme parfaitement moral qui soit capable de prendre tout simplement la décision de ne jamais se tromper. Le drame de cet être que nous sommes est qu'il ne peut pas être certain de la pureté de ses intentions et, en conséquence, il ne peut que s'attacher à l'idée d'avoir bien entendu la voix de la conscience au moment d'accomplir son devoir¹⁸⁸. C'est-à-dire que, même si l'homme « doit pouvoir espérer parvenir par l'usage de ses forces *propres* au chemin qui y mène et qui lui indique une intention améliorée en son fond »¹⁸⁹, il doit rester toujours dans une certaine incertitude, parce qu'il est incapable de sonder la profondeur même de son cœur¹⁹⁰.

C'est dans cette incertitude – cela est notre avis – que le mensonge peut trouver sa valeur comme stratégie d'autojustification. Bref, en tant que je dois « pouvoir *espérer* », je peux « *me donner à croire* », d'une manière *fausse*, que mes intentions ont du mérite.

¹⁸⁶ *DV*, AK, VI, 400; p. 244.

¹⁸⁷ *DV*, AK, VI, 392; p. 235.

¹⁸⁸ L'homme bon n'agit pas bien en attendant une récompense ou en cherchant des faveurs. Il tente seulement avec toutes ses forces –et jusqu'où ces forces le lui permettent– de faire usage de sa disposition au bien afin de devenir meilleur. Ce qui lui reste est seulement l'espoir d'avoir agi par devoir, même s'il ne pourra jamais être sûr d'avoir agi uniquement par devoir. *Religion* AK, VI, 51; p. 68.

¹⁸⁹ *Religion* AK, VI, 51; p. 68-69.

¹⁹⁰ *Religion* AK, VI, 51; p. 68.

1.1.2. L'insondable de nos intentions et le mensonge intérieur.

Même si nous ne voulons pas développer ce que Tunhas dénomme la *Doctrine de l'insondabilité de l'intention*¹⁹¹, il est important de présenter ici le drame de la délibération intime : *même si je ne peux qu'espérer avoir bien entendu la voix de ma conscience, et même si je ne peux pas être absolument sûr d'avoir agi uniquement par devoir* (à cause de la limitation qui est naturelle à mon être), *j'ai l'obligation de forger –du mieux qu'il m'est possible– une relation morale avec ma propre conscience*¹⁹². Je suis, d'après Kant, le seul qui puisse être tenu responsable d'avoir adopté une manière de penser *morale*, fondée sur l'espoir d'avoir bien agi (accord), ou une manière de penser *perverse*, fondée sur des stratégies (plaisirs, distractions ou mensonges à moi-même) qui me permettent de « *me donner à croire* » que mon jugement subjectif est *conforme* à ce que la raison pratique indique¹⁹³.

Il faut remarquer que c'est au cœur de cette culture de ma relation avec moi-même que le mensonge intérieur peut devenir une réalité. C'est-à-dire que c'est dans l'expérience imaginaire de l'autojustification que les stratégies mentionnées peuvent atteindre leur plein développement. Il est clair que même si je peux choisir de m'humilier devant la loi et embrasser l'espoir de la conformité, je peux choisir l'arrogance et me persuader moi-même que les intentions stratégiques –que j'embrasse– sont des intentions qui ont de la valeur morale. C'est en ce sens, remarque Kant, que chaque homme doit prendre en charge la

¹⁹¹ Paulo, Tunhas, « Intention, bonheur et dissimulation » dans, Michèle Cohen-Halimi (dir), *Kant : la rationalité pratique*, PUF, 2003, p. 173.

¹⁹² Cette même idée a déjà été suggérée dans le premier le paragraphe « Le mal radical : le mensonge à soi-même comme manière de penser perverse » de la présente étude.

¹⁹³ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

décision d'établir jusqu'où il fera l'effort d'éclaircir son *entendement* en ce qui concerne la justesse de ses mobiles¹⁹⁴.

Si, par exemple, quelqu'un prend la décision de ne pas cultiver ses qualités morales, il renonce, immédiatement et de manière volontaire, à former une relation morale avec lui-même, car, ayant choisi de rompre tout lien avec la loi, il pourra facilement se tromper au moment de connaître la qualité morale de ses maximes. Il est important de clarifier cet argument. En tant qu'être moral, l'homme doit être conçu comme le seul garant du principe pratique qu'il admet, car –bien qu'il ne puisse pas parvenir à connaître l'intention morale première par laquelle sa volonté choisit d'être déterminée par la liberté ou par la causalité phénoménale¹⁹⁵ (en tant que ce premier principe est insondable pour lui) –, il est toujours et sans exception le seul à pouvoir tenter d'accorder sa maxime à la loi (le bien, la liberté et la causalité intelligible) ou à son seul égoïsme (le mal, l'hétéronomie et la causalité phénoménale)¹⁹⁶.

De cette manière, remarque Kant, même s'il est vrai que « nous ne pouvons jamais, même à la faveur de l'examen le plus poussé, parvenir totalement jusqu'aux mobiles secrets »¹⁹⁷, cette limite ne peut pas être considérée comme une excuse qui restreint notre responsabilité au moment de former une manière de penser spécifique. Il faut le répéter, même si l'homme ne peut pas connaître ce qui constitue le fondement premier de son adhésion aux

¹⁹⁴ *DV*, AK. VI, 401; p. 245.

¹⁹⁵ Paulo, Tunhas, « Intention, bonheur et dissimulation » dans, Michèle Cohen-Halimi (dir), *Kant : la rationalité pratique*, PUF, 2003, p. 180.

¹⁹⁶ Paulo, Tunhas, « Intention, bonheur et dissimulation » dans, Michèle Cohen-Halimi (dir), *Kant : la rationalité pratique*, PUF, 2003, p. 176.

¹⁹⁷ Voir : *FMM*, AK. VI, 407, p. 78.

maximes¹⁹⁸, il est absolument responsable, non seulement de ce qui se passe au niveau de sa conscience, mais d'évaluer la conformité de son jugement subjectif à la loi.

L'argument de Kant nous paraît plus clair maintenant. C'est dans cette limite interprétative que l'homme peut trouver autant de justifications pour se sentir en paix avec sa propre conscience. Mais qu'est-ce que cela signifie? L'homme est dans l'obligation de faire l'usage de toutes ses forces pour éclaircir ses propres intentions, mais, en même temps, il n'a pas « le droit de s'interroger d'une façon obsessionnelle sur ces matières ni d'essayer de les arracher à tout prix aux profondeurs de son âme »¹⁹⁹. Ceci est son drame : en même temps qu'il doit user de toutes ses forces, il est obligé de se comprendre dans la limite que la nature lui impose. S'il approfondit ses intentions en tentant toujours d'entendre la voix de la loi, donc, il est *humble* ; s'il approfondit trop ou trop peu ses intentions, sans respecter la limite que la nature lui impose, il est prétentieux ou arrogant²⁰⁰.

Quiconque se considère capable d'éclairer entièrement les intentions secrètes de son cœur, sera mené au délire de l'arrogance, car en s'auto-persuadant qu'il est en possession d'un tel pouvoir de clairvoyance, il se considérera comme un être supérieur à la loi de la raison²⁰¹

¹⁹⁸ « Que le premier fondement subjectif de l'adhésion à des maximes morales soit insondable, affirme Kant, on peut déjà s'en apercevoir au fait que cette adhésion est libre, que son fondement (pourquoi par exemple ai-je adhéré à une mauvaise maxime et non pas plutôt à une bonne?) ne peut être recherché dans aucun motif issu de la nature, mais toujours dans une maxime; et comme cette dernière doit aussi bien posséder son fondement, et qu'en dehors de la maxime aucun *principe de détermination* du libre arbitre ne peut ni ne doit être indiqué, on se voit dans la série des fondements de déterminations toujours repoussé plus loin à l'infini, sans jamais parvenir au premier fondement ». *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

¹⁹⁹ Paulo, Tunhas, « Intention, bonheur et dissimulation » dans, Michèle Cohen-Halimi (dir), *Kant : la rationalité pratique*, PUF, 2003, p. 198.

²⁰⁰ Voir le paragraphe de la présente étude : « L'arbitre de l'homme comme faculté libre : la formation rationnelle des motivations ».

²⁰¹ *DV*, AK. VI, 435; p. 292.

qui, d'après Kant, est le seul critère moral capable de porter « préjudice à notre présomption, dans notre propre jugement »²⁰².

Or, affirme Kant, nous trouvons notre nature, comme êtres sensibles, constitués de façon telle que la matière de la faculté de désirer [...] s'impose d'abord en nous, et que notre moi pathologiquement déterminable, même s'il est tout à fait impropre à constituer une législation universelle, *s'efforce cependant, tout comme s'il formait notre moi tout entier, de faire valoir ses prétentions avant tout et comme les prétentions premières et originales*. Ce penchant à se faire soi-même, d'après les fondements subjectifs de la détermination de son arbitre, le fondement objectif de la détermination de la volonté en générale, on peut l'appeler *l'amour de soi*, lequel, s'il s'affirme comme législateur et comme principe pratique inconditionné, peut être appelé *présomption*²⁰³.

Disons donc que celui qui adopte une manière de penser suivant laquelle le MOI et les *prétentions propres* sont considérés comme premiers, originaires et valables (dans le sens d'un fondement objectif), se constitue en homme *égoïste*. Il décide de ne pas se plier à la loi par « présomption » et, en conséquence, il décide d'affaiblir son « aptitude à ressentir le respect pour *la loi morale comme mobile suffisant en soi pour l'arbitre* »²⁰⁴. Si nous devons répéter cette idée en une phrase, nous dirons que celui qui choisit d'affaiblir sa *personnalité morale* et d'admettre son égoïsme comme principe originaire et valable, n'est qu'un homme égoïste par principe.

En affaiblissant son aptitude à ressentir le respect pour *la loi*, ce malhonnête égoïste détériore sa valeur comme membre de l'humanité²⁰⁵ et abîme la possibilité morale de toutes ses maximes²⁰⁶. Il choisit d'anéantir sa valeur morale dans chaque évaluation de ses motifs, car, en visant la destruction de la dignité « par laquelle il force à son égard le *respect* de tous

²⁰² CRPr, Ak. V, 74; p. 183.

²⁰³ CRPr, Ak. V, 74; p. 183. L'italique est ajouté par nous

²⁰⁴ Religion AK, VI, 27; p. 39.

²⁰⁵ DV, AK. VI, 430; p. 284.

²⁰⁶ DV, AK. VI, 399; p. 243.

les autres êtres raisonnables de ce monde [...] et [par laquelle il] se mesure et s'estime sur un pied d'égalité »²⁰⁷, il *s'auto-persuade* : (a) que son cher SOI est supérieur à n'importe quel autre et (b) qu'il est dans le droit de réaliser n'importe quelle action afin de satisfaire ses inclinations. Il devient donc un homme arrogant.

1.2. L'anéantissement de la dignité humaine : le cas du menteur.

Si on pense à la deuxième formulation de l'impératif catégorique – « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen »²⁰⁸–, on peut comprendre, d'une manière à peu près claire, le principe universel de la dignité²⁰⁹ : « L'homme n'est pas une chose, par conséquent pas quelque chose qui peut être traité *simplement* comme moyen »²¹⁰ ou, formulé à la première personne du singulier, « je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne [ou en la personne d'autrui] pour le mutiler, le corrompre ou le tuer »²¹¹.

Si nous partons de ce principe universel, nous comprenons immédiatement que toute action qui entre en contradiction avec lui, doit être considérée comme un acte qui ruine la valeur absolue et intrinsèque de la vie morale de l'homme. Aucun être raisonnable, affirme l'auteur de la *Critique de la raison pure*, ne peut être remplacé par un autre comme s'il était un objet et si quiconque tente de se réduire lui-même ou de réduire autrui à un prix marchand,

²⁰⁷ *DV*, AK. VI, 435; p. 290.

²⁰⁸ *FMM*, AK. VI, 429; p. 108.

²⁰⁹ Olivier Reboul « La dignité humaine chez Kant », dans : *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, 75e Année, No. 2 (Avril-Juin 1970), p. 189.

²¹⁰ *FMM*, AK. VI, 429; p. 109.

²¹¹ *FMM*, AK. VI, 429; p. 109.

il démolira –avant même que toute action soit réalisée– le principe d'égalité qui découle de la moralité.

La dignité de la personne morale, affirme Kant, « ne peut absolument pas être mise en balance ni comparée sans qu'atteinte soit portée pour ainsi dire à sa sainteté »²¹², et si quelqu'un tente d'anéantir cette dignité intrinsèque (cette valeur absolue qui trouve sa racine dans la capacité morale de l'humanité²¹³), il finit par détruire toute possibilité de considérer autrui (et aussi de se considérer lui-même) comme une *fin en soi* appartenant au règne des fins dans le degré de législateur²¹⁴. D'une certaine façon, cette idée nous donne la possibilité d'affirmer que : celui qui porte atteinte à la dignité –soit en sa personne ou en la personne d'autrui– se détourne de sa destination d'être morale.

Disons donc, si toute action véritablement morale découle de l'idée de « dignité » de l'homme en tant qu' « être raisonnable qui n'obéit à nulle loi, si ce n'est celle qu'il incarne en même temps en lui-même »²¹⁵, il est possible d'affirmer que toute action qui soit opposée à la dignité n'est que celle d'un être raisonnable qui choisit d'adopter une manière de penser qui mine à la *valeur absolue* de l'humanité en lui imposant une *valeur relative*²¹⁶.

²¹² *FMM*, AK. VI, 435; p. 117.

²¹³ *FMM*, AK. VI, 435; p. 116.

²¹⁴ La présente recherche ne prétend pas approfondir le concept de « Règne des fins ». Cependant il serait utile de remarquer que par « Règne, affirme le philosophe de Königsberg, j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Or, dans la mesure où des lois déterminent les fins en fonction de leur validité universelle, si on fait abstraction de ce qui vient différencier personnellement les êtres raisonnables, en même temps que tous les contenus de leurs fins privées, on parviendra à concevoir un ensemble organisé de façon systématique réunissant toutes les fins [...] c'est-à-dire un règne des fins [...] » *FMM*, AK. VI, 433; p. 114 & Rudolf Eisler, « Dignité », dans : Rudolf Eisler, *Kant Lexicon I*, tr. M. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 280.

²¹⁵ *FMM*, AK. VI, 434; p. 116.

²¹⁶ Dans la *DV*, Kant nous rappelle que le devoir de l'humanité dans chaque homme est : « Agis d'après une maxime dont ce puisse être pour chacun une loi universelle que de vouloir les fins ». Ce que Kant dérive de ce principe est que « l'homme est [autant] fin pour lui-même que pour les autres, et, [qu'] il ne suffit pas qu'il ne soit pas permis d'user ni de soi-même ni des autres uniquement comme des moyens (car, dans ce cas, du moins

Seule la dignité de l'humanité, en tant que nature raisonnable, sans qu'intervienne aucune autre fin à atteindre par là ou quelconque avantage, par conséquent par le respect de la simple Idée, devrait pourtant servir de prescription non négociable pour la volonté, et c'est précisément dans cette indépendance que consiste la sublimité et qui rend tout sujet raisonnable digne d'être un membre législateur dans le règne des fins ; car sinon on ne pourrait se le représenter que comme soumis à la loi naturelle de son besoin²¹⁷.

Allons immédiatement au cas du menteur.

Il est clair que la dignité du menteur est compromise. Par exemple, au moment de faire une promesse mensongère, le menteur s'aperçoit facilement « qu'il veut se servir d'un autre être humain *simplement comme d'un moyen*, sans que ce moyen contienne en même temps en lui une fin »²¹⁸. C'est-à-dire qu'il ne lui faudra pas un examen si profond de ses propres intentions pour s'apercevoir qu'il veut mettre autrui au service de ses propres desseins et qu'il est capable de le faire, parce qu'il a mis en place une stratégie d'auto-persuasion qui rend justifiable le rabaissement d'un membre de l'humanité.

Si nous restons de ce côté de la médaille, nous n'assisterons qu'à l'émergence du mensonge comme atteinte à la valeur morale de l'humanité en autrui. Cependant, cette lecture s'éloigne de l'interprétation proposée par Kant dans sa théorie du mal radical. Selon le philosophe de Königsberg, le malhonnête, qui choisit de se servir d'autrui comme *moyen*, doit se servir de soi-même comme d'une chose, afin de pouvoir faire abstraction de la valeur morale qu'il a comme membre de l'humanité capable de moralité.

La conséquence est dramatique : en faisant une promesse mensongère, le menteur :
(a) se dépouille de sa capacité d'agir d'après des principes, (b) renonce à sa condition morale

pourrait-il se rendre indifférent à leur égard), mais de traiter l'homme en général comme une fin [...] en soi [...] » *DV*, AK. VI, 395; pp. 238-239.

²¹⁷ *FMM*, AK. VI, 439; p. 122.

²¹⁸ *FMM*, AK. VI, 429; p. 109.

comme législateur dans le règne des fins²¹⁹, (c) tente de soustraire à l'humanité un autre homme, et (d) s'exile soi-même de l'humanité entière, en tant qu'espèce destinée à moralité. C'est en ce sens que, affirme Kant, le menteur fait de soi-même « une chose » – « moins qu'une chose » – méprisable à ses yeux et aux yeux des autres²²⁰. Il choisit de léser « la dignité humaine en sa propre personne »²²¹ et se réduit à une simple apparence trompeuse qui n'a pas d'utilité²²².

Un homme qui ne détermine sa volonté que par une fin extérieure (égoïsme) perd toute sa valeur morale et cesse d'être une volonté bonne disposée à de vouloir par la simple représentation de la loi. C'est-à-dire qu'il cesse simplement d'être *autonome*. Mais comment cela est-il possible? Comme l'affirme Olivier Reboul, le malhonnête possède une volonté qui veut simplement agir selon la représentation d'une fin que l'action pourrait atteindre, il est un être capable d'affaiblir son aptitude à ressentir du respect pour la loi et d'anéantir la valeur morale qui le met sur un pied d'égalité avec les autres. Ici, la question ne concerne donc pas, affirme Reboul, le vouloir en général, mais la manière de vouloir en accord ou non avec la loi de la raison²²³.

Si on dit qu'un homme a *une manière morale de vouloir*, ce que nous voulons dire est qu'il se rend capable de déterminer sa propre volonté en privilégiant les principes qui procèdent de la raison législatrice. Cela ne signifie d'aucune façon que l'homme bon ne veuille jamais d'une manière égoïste, mais qu'il tente, à tout moment, de former son vouloir

²¹⁹ C'est maintenant que la définition du *mensonge intérieur* –laquelle a été présentée au début du présent chapitre– gagne toute sa valeur. Revoir le paragraphe dont le titre est : Définition du *mensonge intérieur* comme stratégie d'inversion de l'ordre éthique.

²²⁰ *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

²²¹ *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

²²² *MM*, AK. VI, 223; p. 175 & *DV*, AK. VI, 429; p. 284.

²²³ Olivier Reboul « La dignité humaine chez Kant », dans : *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, 75e Année, No. 2 (Avril-Juin 1970), p. 190.

en respectant la loi comme critère valable pour tout être raisonnable appartenant au règne des fins. Dans le cas contraire, si nous disons qu'un menteur *n'a pas une manière morale de vouloir*, c'est qu'il ne détermine son vouloir que par ce qui est extérieur à la fin de la raison (égoïsme/bonheur), c'est-à-dire qu'il a choisi de léser sa volonté autonome²²⁴ et a embrassé l'hétéronomie comme sa manière de penser.

1.3. Une manière de penser qui est une manière de se parler à soi-même et de s'entendre intérieurement : la forme du mensonge intérieur.

Penser, affirme Kant, n'est pas seulement *parler* avec soi-même, mais *s'entendre* intérieurement²²⁵, c'est-à-dire que penser signifie *délibérer d'une manière intime* dans le sens de pouvoir établir une relation morale ou non avec sa propre intériorité. Lorsqu'on pense, les pensées s'accusent ou se disculpent les unes les autres et c'est dans cette forme de la délibération qu'« une manière de penser » peut s'établir comme une manière de *se parler* et de *s'entendre* au moment d'admettre une maxime. L'homme est libre de former cette relation comme on l'a vu auparavant.

Mettons en perspective cette idée. Si, d'après Kant, l'homme mauvais est celui qui a contracté volontairement une manière de penser perverse et qui a choisi d'adopter volontairement le mensonge intérieur comme stratégie dans sa manière de penser, c'est également seulement lui qui possède la capacité de décider de reformuler sa relation avec la

²²⁴ Olivier Reboul « La dignité humaine chez Kant », dans : *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, 75e Année, No. 2 (Avril-Juin 1970), p. 190.

²²⁵ *Anthropologie*, AK. VII, 293 ; p. 103.

loi morale et avec sa propre conscience. En d'autres mots, c'est à lui qu'appartiendrait la décision de former ou de modifier sa manière de *se parler* et de *s'entendre* intérieurement.

Mais, comment comprendre les termes de cette délibération intime, de cette idée de penser comme *se parler* et *s'entendre* ? Tout au long de cette recherche nous avons présenté la forme de cette relation en appelant aux expressions d'accord (intention et loi) et d'écoute (entendre ou se détourner). Cependant, il est temps de nous concentrer pour un moment sur la description de la forme de cette délibération. A notre avis, c'est dans la *Métaphysique des mœurs* que Kant donne l'une des clés interprétatives de cette idée d'une pensée qui *se parle* et *s'entend*.

D'après le philosophe allemand, c'est un seul et même sujet qui doit être conçu comme *homo phaenomenon* et comme *homo noumenon*. L'homme n'est pas uniquement un être naturel *raisonnable* (*homo phaenomenon*) « susceptible d'être déterminé par sa [propre] raison, comme par une cause, à des actions dans le monde sensible »²²⁶, il est aussi un *être moral* « doué de liberté intérieure (*homo noumenon*) [...] capable d'obligation et, en particulier, d'obligation envers lui-même (l'humanité dans sa personne) »²²⁷.

Dans le premier sens (*homo phaenomenon*), Kant choisit de mettre l'accent sur ce qui est contingent, subjectif, hétéronomique et pathologique dans l'homme, c'est-à-dire ce qui nous renvoie au *caractère sensible* d'un être capable de se donner des maximes fondées sur des principes matériels procédant de la sensibilité²²⁸. Dans le deuxième sens (*homo noumenon*), Kant choisit d'insister sur le caractère intelligible d'un être capable de s'obliger soi-même par la loi qu'il s'impose lui-même.

²²⁶ *DV*, AK. VI, 418 ; p. 268.

²²⁷ *DV*, AK. VI, 418 ; p. 269.

²²⁸ Mai Lequan, « Kant ou le sujet absent? », dans : Jean-Marie Vaysse (dir), *Les cahiers d'histoire de la philosophie : Kant*, Paris, Cerf, 2008, p. 321.

C'est seulement dans cette double manière de concevoir le sujet que ce « se parler soi-même » et ce « s'entendre intérieurement » acquièrent une véritable valeur. Précisons-le : l'homme est un être *raisonnable* et *fini* qui peut s'obliger seulement par la force de la loi²²⁹, c'est-à-dire qu'il est sujet à l'obligation parce qu'il n'est pas une volonté absolument bonne²³⁰ –sainte– et parce qu'il est dans le dilemme de choisir entre *l'autonomie* comme *manière de penser éthique* ou *l'hétéronomie* comme *manière de penser corrompue*.

Faisons attention au concept d'obligation, parce que c'est lui qui peut nous montrer « *la dépendance* d'une volonté qui n'est pas absolument bonne à l'égard du principe de l'autonomie (la contrainte morale) [...] et la nécessité objective d'une action qui procède de l'obligation (devoir) »²³¹.

D'après Kant, l'homme, en tant qu'être moral, est capable d'admettre le principe de l'autonomie²³² comme la forme de l'obligation et de nourrir sa propre manière de penser (de « se parler » et de « s'entendre ») en formant des maximes de son choix qui « soient conçues en même temps, dans le même acte du vouloir, comme loi universelle »²³³. Cependant, ce même homme est aussi en principe capable, en tant qu'être individuel (empirique), de se débarrasser de ses préoccupations égoïstes et, comme simple *individu phénoménal singulier*, il

²²⁹ Rappelons que, d'après Kant, cette loi contient, en elle-même, une nécessité absolue dans le sens de *moralement nécessaire*. *FMM*, AK. VI, 389, p. 54.

²³⁰ Dans le sens d'une volonté sainte qui est toujours en accord avec la loi morale

²³¹ *FMM*, AK. VI, 399, pp. 122-123. L'italique est ajouté par nous.

²³² Kant entend par « principe de l'autonomie », le vouloir qui possède le pouvoir, pour lui-même, d'être indépendant de tout objet qui soit sa matière. C'est-à-dire que « le principe de l'autonomie est l'impératif catégorique » qui prescrit « de choisir toujours en sorte que les maximes de son choix soient conçues en même temps, dans le même acte de vouloir, comme loi universelle ». *FMM*, AK. VI, 400, pp. 123-124 & Rudolf Eisler, « Autonomie », dans : Rudolf Eisler, *Kant Lexicon I*, tr. M. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 280.

²³³ *FMM*, AK. VI, 400, pp. 122-123.

ne peut jamais choisir impunément ses fins personnelles et égoïstes²³⁴. Car, en choisissant ses soucis égoïstes, ce malhonnête rejette la loi morale et renonce à se constituer comme une *personne universelle* capable de s'orienter moralement dans sa propre vie.

Ceci est la clé : a) *La personne morale* incarne la liberté positive : l'*autonomie*, b) l'*individu sensible* incarne la détermination pathologique : l'*hétéronomie*, donc, c) l'*homme raisonnable et fini* –que nous sommes et qui incarne a et b– a la capacité d'*instituer* (librement), en sa personne, une intention originale et première qui donne la forme [(i) d'une fois et pour toutes, (ii) avant tout jugement moral et (iii) avant toute chaîne sensible] à la relation qu'il va établir avec sa propre intériorité comme être moral²³⁵.

C'est dans ce sens que « le « choix » moral n'est pas d'abord le choix entre diverses modalités de l'hétéronomie, mais le choix entre l'autonomie et l'hétéronomie [et] c'est à ce niveau de profondeur que s'inscrit la radicalité du mal »²³⁶. C'est moi qui décide le type de relation que je veux former avec la loi morale et ma propre conscience, et, en conséquence, c'est à moi-même qu'échoit l'obligation de donner une forme à ma « manière de penser », laquelle n'est que la façon dont je *me parle* et *m'entends moi-même intérieurement* au moment d'adhérer à la maxime qui guidera mon action dans le monde.

Bref, on peut dire que celui qui contracte une manière de penser perverse (hétéronomie) mine la base de sa vie morale, car il est capable de *se convaincre* (en se parlant et en refusant de s'entendre) qu'il accomplit son devoir s'il respecte le plan de la pure légalité extérieur. Pour le dire en d'autres termes, l'homme mauvais est celui qui, en se convaincant de

²³⁴ Mai Lequan, « Kant ou le sujet absent? », dans : Jean-Marie Vaysse (dir), *Les cahiers d'histoire de la philosophie : Kant*, Paris, Cerf, 2008, p. 322.

²³⁵ Voir : Mai Lequan, « Kant ou le sujet absent? », dans : Jean-Marie Vaysse (dir), *Les cahiers d'histoire de la philosophie : Kant*, Paris, Cerf, 2008, pp. 321-326.

²³⁶ Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010, p. 70.

la justesse de sa manière de penser, renonce à la possibilité de coïncider avec soi-même comme sujet moral et permet que le mal s'installe en lui sous la forme de la corruption de toutes ses maximes²³⁷.

Si ce qui a été exposé jusqu'ici est juste, le mal n'est pas considéré par Kant comme un *péché originel* que les hommes héritent au moment de leur naissance. Le mal relève toujours de la responsabilité de l'homme qui contracte une manière de penser hétéronome et, en conséquence, il ne peut découler que de sa propre faute. C'est à chaque homme que revient donc la tâche de s'engager dans une « progressive réforme du penchant au mal comme manière de penser perverse »²³⁸, et si cela l'intéresse, c'est à lui de prendre la décision d'initier une révolution dans sa manière de « se parler à soi-même » et de « s'entendre intérieurement ». Cela est la tâche d'un homme qui a l'intention de former une relation morale avec ce qui est le seul et véritable fondement de toute sa moralité : sa propre intériorité comme personne

²³⁷ Piché, Claude. « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans : M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 2004, p. 65.

²³⁸ *Religion* AK, VI, 38; p. 53.

CONCLUSION

Ce que nous avons présenté ici n'est pas, de toute évidence, tout ce qui peut être dit par rapport à la théorie kantienne du mal radical. Notre seul intérêt a été de soulever et de reconstruire ce que nous avons nommé le double mouvement de la manière de penser qui est le mal : l'*inversion* et le *détournement*. Notre hypothèse a été simple dès le commencement de cette étude : si le mal radical est une manière de penser, il doit être possible de décrire les moments qui la constituent et de dériver de cette image une idée un peu plus claire de ce que, d'après Kant, serait un homme mauvais.

Dès le début de cette recherche, nous avons concentré nos efforts sur la description de la manière de penser qui parvient au mal et, avec l'exemple du mensonge intérieur, nous avons tenté de faire ressortir quelques traits caractéristiques de l'homme pervers. Il est vrai qu'ici il ne semble pas indiqué de revenir sur ce qui a été déjà présenté, mais, et même si une reconstruction ne paraît pas nécessaire, il pourrait être intéressant de mettre en dialogue certaines de nos découvertes.

Nous ne voulons pas commencer cette dernière section avec une reconstruction des idées des chapitres, en tentant de placer les catégories dans un schéma conceptuel voué à dévoiler le rôle de l'*inversion* et du *détournement* (on espère que cela a été déjà fait). Ce que nous nous proposons est de conclure avec une sorte de réponse générale au problème qui a été proposé, c'est-à-dire, à la question : quelle manière de penser conduit, d'après Kant, au mal radical?

Il nous semble qu'une réponse émerge immédiatement : chez Kant, l'expression « manière de penser » désigne la forme de la relation qu'un agent établit entre la loi morale et sa propre conscience. Cette relation avec sa propre intériorité n'a été distinguée ici que pour des raisons méthodologiques, car, pour le dire en termes plus contemporains, c'est en formant des maximes qu'on peut aussi s'auto-persuader de la justesse de ses intentions. Cette remarque est importante, car nous n'avons pas trouvé une différenciation claire qui nous aide à établir une sorte de logique des moments dans la relation que l'on forme intérieurement. D'après nous, cette relation intérieure se caractérise plutôt par la présence simultanée de moments de formation, de justification et d'admission qui s'enracinent au centre d'une lutte qui vise l'accomplissement de la vertu.

Il ne faut pas écarter la violence de cette réflexion. La vertu et les penchants sont des forces en conflit, donc tout savoir moral, comme le remarque bien Philonenko, ne peut être autre chose que ce qui est « acquis par le Soi dans la lutte éthique »²³⁹. L'homme n'est jamais en dehors d'un conflit où, en même temps qu'il « se juge capable de *pouvoir* faire ce dont la loi lui commande inconditionnellement qu'il *doit* le faire »²⁴⁰, il se retrouve face à des obstacles qui prennent la forme des vices et qui rendent difficile l'accomplissement de son devoir.

Il n'y a pas dans cette lutte éthique des forces extérieures, car c'est l'homme même qui doit faire face à sa nature sensible et intelligible et prendre la décision de former une manière de penser honorable (*honestas interna justum sui aestimum*²⁴¹) ou perverse (*perversitas*). Cependant, le but de cette bataille intérieure n'est pas l'élimination des désirs

²³⁹ A, Philonenko, *Métaphysique des mœurs, deuxième partie, Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968. p. 30.

²⁴⁰ *DV*, AK. VI, 380 ; p. 218.

²⁴¹ « Honnête interne, consistant en une juste estime de soi » *DV*, Note 146 du traducteur, p. 393.

afin de pouvoir accomplir notre devoir ou la destruction de toute trace de satisfaction dans la vie de l'homme que nous sommes. Le seul but –et ceci est la seule exigence véritablement morale– est de ne jamais prendre le bonheur personnel égoïste comme principe d'action. La raison en est simple : si quelqu'un admet un sentiment égoïste comme principe, il cultivera, dans son cœur, une *estime de soi démesurée* qui le rendra arrogant et qui permettra à la manière de penser *perverse* de s'installer dans un terrain fertile.

C'est pour cela que face à la *démésure de son amour-propre*, l'homme a l'obligation de se considérer comme capable d'accomplir son devoir. Il est vrai qu'il a le *pouvoir* de faire ce que la raison lui indique, mais, pour l'accomplir, il doit cultiver sa manière de penser et donner une forme à la façon dont il se *parle* et *s'entend*. C'est l'homme qui doit se rendre capable de s'engager dans l'accomplissement de sa destination comme personne morale, car, même s'il a le pouvoir de s'obliger, c'est à lui que revient la décision de se considérer comme un être capable de donner une forme morale à sa manière de penser.

L'homme moralement bon ne doit pas seulement choisir d'agir pour de bonnes raisons, mais se comprendre dans la limite que la nature lui impose en ce qui concerne la connaissance morale de ses intentions. Il ne doit pas seulement se considérer comme capable de former une relation morale avec soi-même, il doit aussi être humble dans l'estimation de la limite de son savoir moral. C'est-à-dire qu'en même temps qu'il doit s'engager dans la formation d'une relation avec soi-même, fondée sur l'écoute de sa propre raison, il doit comprendre – à cause de la limitation de son entendement– que la seule chose qui lui reste est l'espoir d'avoir bien accordé le principe de son action à la loi.

Tout homme qui suit un autre chemin se rendra arrogant et présomptueux, affirme Kant, et il se comprendra comme un être capable de justifier l'inversion de l'ordre éthique

qu'il a accomplie, c'est-à-dire qu'il sera capable de *se donner à croire* que son *amour-propre* possède une valeur assez élevée pour se constituer en principe pratique inconditionné de toutes ses actions. Kant est clair, bien que rien n'interdise à l'homme d'entendre la dimension animale qui est en lui –si la forme de ses maximes n'entre pas en conflit avec la loi morale²⁴²–, c'est l'homme lui-même qui doit se juger capable de subordonner son égoïsme à la loi de la raison. L'absence d'un tel jugement donnera à l'homme l'illusion du pouvoir et le penchant au mal, comme manière de penser corrompue, trouvera finalement sa place en lui.

C'est pour cela que Kant insiste dans la *Religion* sur le fait que bien que la décision d'ériger des motifs égoïstes en critères moraux ne mène pas toujours à des actions contraires à la loi (au niveau de la légalité extérieure, donc de la lettre de la loi), cette manière de penser corrompue, qui consiste à interpréter la non-conformité « comme une conformité de *l'intention* à la loi du devoir (comme vertu) »²⁴³, doit être toujours nommée perverse, car elle tente de briser, de manière définitive, toute forme de lien moral de l'homme envers lui-même et envers autrui²⁴⁴.

Ce qui est digne de mention, c'est que cet être qui est capable de fausser son interprétation de la conformité des maximes à la loi morale, est aussi capable de se considérer comme un homme consciencieux dans sa vie. C'est-à-dire que ce malhonnête puisse former un caractère *malicieux* sans briser la fausse image qu'il a de lui-même comme un être moral. Il est possible que celui-ci soit le trait le plus caractéristique de l'homme mauvais : il peut se penser comme justifié devant la loi, même s'il sait –très bien– qu'il a dû étouffer la voix de sa propre conscience en vue de favoriser ses désirs égoïstes.

²⁴² E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 164.

²⁴³ *Religion* AK, VI, 37; p. 52.

²⁴⁴ Nous n'avons presque fait aucune remarque sur la fracture du lien social qui entraîne la manière de penser qui est à l'étude. Cependant nous considérons que les dommages extérieurs de cette perversité peuvent être évidents.

Si nous devons définir ce qu'est l'homme mauvais en une phrase, nous dirions qu'il est un stratège qui, en cherchant son bonheur (bien-être), augmente exponentiellement sa confiance en lui et finit par se rendre arrogant. Ceci est le danger de cette sorte d'homme²⁴⁵, affirme Kant. Car, au moment d'affaiblir sa personnalité et d'anéantir la dignité dans sa personne et dans la personne d'autrui, il est capable, dans le cadre des actions légales, de se soustraire au devoir et de se considérer tout de même comme un homme bon.

Bref, ce que nous pouvons affirmer après tout ce parcours est que la manière de penser perverse est celle au sein de laquelle le fondement de toutes les maximes est corrompu²⁴⁶ et que l'homme mauvais est celui qui est capable de se mentir à lui-même afin de tenter de maintenir une fausse cohérence interne dans sa personne. L'homme corrompu est donc mauvais, non seulement parce qu'il se trompe quant à la moralité de ses intentions, mais parce qu'il est capable de se sentir justifié devant la loi que lui-même transgresse. Il n'est pas du tout *innocent*. Il est un *inconscient* au sens où il est capable d'appliquer des stratégies qui le rendent *insensible* à la voix de sa propre conscience.

Disons pour finir que d'après Kant le mal radical ne désigne pas simplement une désobéissance de l'agent, mais une rupture complète avec sa capacité d'être autonome. L'homme qui admet la perversité comme manière de penser n'est donc autre que celui qui se rend volontairement hétéronome et qui abandonne la lutte éthique.

²⁴⁵ *FMM*, AK. IV, 407; p. 77;

²⁴⁶ *Religion* AK, VI, 37; p. 51.

Appendice : La manière de penser perverse : un exemple.

Il est possible qu'après la lecture des chapitres précédents, le lecteur, comme dit fort bien Olivier Reboul, trouve cette « doctrine du mal bien désuète, avec je ne sais quel relent de jansénisme ou de “piétisme” »²⁴⁷. Le lecteur pourrait penser aussi que les mouvements *d'inversion de l'ordre moral* et de *détournement de la voix de la conscience* ne sont pas si féconds dans le cadre d'une analyse du mal moral, ou que ces mouvements restent à un niveau si abstrait qu'ils demeurent au marge de la vie réelle. Cependant, et nous sommes en accord avec Olivier Reboul, « les grands maux dont souffre notre époque [peuvent donner] une confirmation éclatante [à la théorie du mal radical que Kant propose] »²⁴⁸.

Pour comprendre la valeur de cette affirmation, nous voulons, dans cet appendice, tenter de tourner l'attention du lecteur vers un dialogue avec le mal du siècle qui vient de finir. Il est vrai qu'il nous manque certains interlocuteurs valides et les mots directs des protagonistes, mais il est vrai aussi que nous pouvons trouver ces discours en faisant appel aux ouvrages qui ont conservé ce qui a été prononcé.

²⁴⁷ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 104.

²⁴⁸ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 104.

Afin d'éviter les réticences du lecteur qui jugera cet effort comme anachronique, démesuré ou extérieur à l'étude de la philosophie de Kant²⁴⁹, nous nous autorisons, dans le cadre de cet appendice, d'illustrer ce que le lecteur devra juger par rapport à sa pertinence. Laissons cette section aux mains du lecteur.

Dans son livre *Kant et le problème du mal*, Olivier Reboul présente trois exemples destinés à confirmer et à dévoiler le pouvoir analytique de la théorie kantienne du mal radical. Selon le philosophe français : [exemple 1] « Le mal, n'est pas seulement la bombe atomique, c'est le fait que tant d'hommes fort respectables acceptent l'éventualité d'une guerre nucléaire » ; [exemple 2] « Le mal, ce n'est pas seulement le sous-développement, c'est le fait que les masses s'y résignent et que les responsables, par leur « autosatisfaction » intéressée et puérite, le rendent presque irrémédiable » ; et [exemple 3] « Le mal n'est pas seulement Adolf Hitler, avec ses projets démoniaques et démentiels, c'est le fait que ses projets aient failli aboutir grâce à l'adhésion de millions de braves gens... »²⁵⁰.

Faisons trois remarques avant de continuer : (a) nous poursuivrons seulement la logique du troisième exemple ; (b) nous considérons que, bien que les extraits récupérés n'incarnent que la forme externe de la fausse autojustification, ils peuvent nous montrer une image de la manière de penser perverse ; et (c), nous voulons seulement offrir un scénario par

²⁴⁹ Nous sommes conscients des dangers impliqués au moment de présenter un exemple qui tente de caractériser la philosophie du mal de Kant, car comme remarque Cohen-Halimi, Kant reproche aux *Popularphilosophen* de tenter de déduire des exemples populaires des principes moraux. Selon Kant, tel que l'affirme Cohen-Halimi, « Les *Popularphilosophen* entendent fonder les principes moraux sur des données préalables à l'obligation. La Philosophie populaire est donc incriminée à double titre: d'une part, en faisant dériver les principes moraux à partir d'exemples, elle fait dépendre l'obligation morale de la connaissance théorique des comportements exemplaires; d'autre part, elle dérive les principes moraux d'une connaissance nécessairement confuse de la nature humaine et du bonheur, ou encore, des indications du sentiment moral ». Michèle Cohen-Halimi, *Entendre raison : essai sur la philosophie pratique de Kant*, Vrin, 2005, p. 270.

²⁵⁰ Voir : Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 104.

lequel le lecteur puisse appuyer ou contredire la capacité analytique de la théorie du mal radical. Pour le moment, récupérons la forme de l'argument de Reboul, afin d'ouvrir le chemin aux extraits :

- a) Le mal n'est pas seulement la solution finale, c'est-à-dire l'extermination systématique des millions de juifs (d'hommes, de femmes et d'enfants) en appliquant des techniques précises et des méthodes méticuleuses. Le mal est la manière de penser des agents qui ont admis des fausses justifications, afin de se persuader de la justesse de leurs actes. Pour le dire plus clairement, le mal n'est pas seulement la déstructuration, la ségrégation, la suspension de droits politiques et religieux pour les juifs ; il n'est pas non plus uniquement les fusillades de masse, les chambres à gaz ou la destruction des cadavres et des preuves, la forme plus originale dont le mal se réalise est le mensonge intérieur de l'homme qui est capable de se sentir justifié devant la loi du devoir.
- b) Une question : Si un agent admet une manière de penser perverse, en quoi peut-il se sentir justifié?
- c) Extraits :

Adolf Hitler (exprimé dès 1919 dans ses discours, articles et dans les trois volumes de *Mein Kampf*²⁵¹) :

La conception du monde raciste reconnaît l'importance de l'humanité dans l'élément originel des races [...] elle ne croit pas du tout à l'égalité des races, mais reconnaît dans leurs diversités des valeurs supérieures et inférieures, et se sent obligée par cette prise de conscience à se conformer à la volonté éternelle qui domine l'univers [...] à désirer la subordination du plus mauvais, du plus faible [...] il appartient au plus fort de régner. [...] seul le débile-né peut considérer ce fait comme cruel²⁵².

²⁵¹ Voir : Eugen Kogon, Hermann Lagbein & Adalbert Rückerl, *Les chambres à gaz. Secret d'État*, Paris, Édition de Minuit, 2000, p. 263.

²⁵² Eugen Kogon, Hermann Lagbein & Adalbert Rückerl, *ibid*, p. 263.

Le juif est l'asticot d'un corps en corruption, une pestilence, pire que la peste noire d'autrefois [...]²⁵³

Avec les juifs, il n'y a pas à pactiser, seule demeure l'inflexible alternative²⁵⁴

Le procureur Générale interroge Kaindl pendant le procès de Sachsenhausen (1947). Il pose la question : Avez-vous apporté [de votre propre initiative] quelque modification à cette technique d'extermination ou non?

Kaindl : vers mi-mars 1943, j'ai introduit la chambre à gaz comme moyen d'extermination de masse [...] les installations existantes ne suffisaient plus à l'extermination prévue. [...] le médecin en chef Baumkötter [...] me dit que l'emploi d'un toxique tel que l'acide prussique dans des chambres préparées à cet effet provoquait une mort instantanée. C'est pourquoi je considérai comme indiqué et aussi comme plus humain, l'installation de chambres à gaz pour les exécutions en masse²⁵⁵.

Adolf Eichmann (interrogatoire 6 juin 1960)

Je n'ai rien eu à avoir avec l'élimination des juifs. Je n'ai jamais tué un seul juif. Jamais, non plus, je n'ai donné l'ordre de tuer un juif [...] Je ne l'ai pas fait. Peut-être cela me donne-t-il d'ailleurs une certaine paix intérieure. Je suis coupable parce que j'ai participé aux opérations d'évacuation. Je suis prêt à subir ma peine pour cela. Si j'osais, je dirais que j'avais, pour ma conscience, une pilule tranquillisante ; je me disais : « Bien sûr, mais il y a tout de même une forte proportion de gens qu'on évacue, qu'on affecte ensuite, et puis on a aussi fixé une limite d'âge ». Si, par la suite, ce fut la pagaille [...] ce ne fut pas de ma faute²⁵⁶.

d) La manière de penser :

Même s'il est presque impossible de rendre évidente la manière de penser qui s'exprime dans ces extraits, il est limpide, à notre avis, qu'ils expriment quelques

²⁵³ Eugen Kogon, Hermann Lagbein & Adalbert Rückerl, *ibid*, p. 265.

²⁵⁴ Eugen Kogon, Hermann Lagbein & Adalbert Rückerl, *ibid*, p. 265.

²⁵⁵ Eugen Kogon, Hermann Lagbein & Adalbert Rückerl, *ibid*, p. 231.

²⁵⁶ Jochen Von Lang, *Eichmann : l'interrogatoire*, Paris, Ed. Pierre Belfond, 1984, p. 122.

traits d'une manière de *se parler soi-même* et de *s'entendre intérieurement*.

Prenons comme guide trois des idées de ces extraits :

- (i) « La conception du monde raciste [...] *ne croit pas du tout à l'égalité des races*, mais reconnaît dans leurs diversités des valeurs supérieures et inférieures » (L'anéantissement de la dignité).
- (ii) « [...] les installations existantes ne suffisaient plus à l'extermination prévue [...] C'est pourquoi *je considérai comme indiqué et aussi comme plus humain, l'installation de chambres à gaz pour les exécutions en masse* » (La subordination du bon principe sous le mauvais principe et l'affaiblissement de la capacité d'agir pour des principes)
- (iii) « Peut-être cela me donne-t-il d'ailleurs une certaine *paix intérieure* [...] Si j'osais, je dirais que *j'avais, pour ma conscience, une pilule tranquillisante* » (Le détournement de la voix de la conscience)

Prenons ces extraits comme nôtres et tentons de comprendre où ils peuvent nous mener. Si j'admets, par exemple, qu'une vie humaine a peu de valeur parce que, à mon avis, c'est l'idée de la « race » et non l'idée de la « dignité de la personne morale » qui doit donner forme aux relations entre les hommes, je serai convaincu que la « valeur relative » doit être le critère au moment d'établir la supériorité ou l'infériorité de quelqu'un. À ce moment-là, j'aurai dû déjà anéantir l'idée de l' « égalité [morale] entre les hommes » au point d'être capable de croire que j'ai le droit d'écarter de l'humanité une autre personne que je considère comme inférieure. Cependant, et nous l'avons déjà remarqué dans notre étude, en tentant de mettre autrui en dehors de l'humanité, je finis par m'exiler moi-même de l'humanité en tant qu'espèce capable de moralité.

Admettons immédiatement l'idée d'« inégalité » comme centre de notre manière de penser et considérons qu'elle rend claire une série de degrés entre les hommes. Si nous partons

de ce présupposé, nous admettrons facilement que, bien qu'il soit justifiable de faire sortir de l'humanité une autre personne, nous serons tout de même persuadés –si nous embrassons encore une idée d'humanité – que celui qui doit être expulsé possède quelques traits d'humanité qui doivent être respectés.

Mais qu'à cela ne tienne, je subordonne quand même l'idée d' « humanité » à l'idée d'« inégalité », et je suis capable de me persuader qu'une décision perverse est justifiable, si les stratégies appliquées respectent le sens faible de mon idée d'humanité. De cette manière, j'aurai affaibli ma capacité d'agir pour des principes valables pour tout être raisonnable. J'aurai pris la décision de m'exiler de l'humanité.

En admettant cette manière de penser je deviendrai *arrogant et présomptueux*, puis, au moment de me persuader que mes jugements subjectifs doivent constituer une législation universelle, j'offrirai à mon cher Moi la possibilité de se considérer comme « le fondement objectif de la détermination de la volonté en général [et comme le] législateur et [le] principe pratique inconditionné »²⁵⁷. C'est-à-dire que j'aurai déjà affaibli le respect que je devrais sentir pour la loi morale et j'aurai mis à sa place l'amour égoïste que je professe pour moi-même.

Bref, si j'admets cette manière de penser, je considérerai comme justifiable la réponse d'Adolf Eichmann : « non coupable » ; puis, face à moi-même, les actions commises seront considérées comme en accord avec la loi, bien que je pourrais reconnaître que les principes ne sont pas valables pour tous les êtres raisonnables qui constituent l'humanité. En tant qu'être corrompu, je me sentirai justifié dans mes actions (même les pires) et je pourrai faire appel à ma fausse conscience afin de retrouver une sorte de « paix intérieure » : une paix fondée sur une manière de penser qui trouve sa fausse unité dans l'idée d'un MOI égoïste qui se

²⁵⁷ CRPr, Ak. V, 74; p. 183.

considère comme supérieur au reste de l'humanité. Disons que c'est dans ce *déséquilibre* ou dans cette *dém mesure* que le mal peut s'établir comme manière de penser.

Nous espérons que cet appendice aura pu illustrer la manière de penser perverse qui, d'après Kant, constitue, de façon paradigmatique, le mal radical.

BIBLIOGRAPHIE

ALLISON, Henry E. “On the Very Idea of a Propensity to Evil”, *The Journal of Value*, 2002, 337-348.

CASTILLO, Monique. *Kant: l'invention critique*, Paris, J. Vrin, 1997.

COHEN-HALIMI, Michèle. *Entendre raison : essai sur la philosophie pratique de Kant*, Vrin, 2005.

EISLER, Rudolf. *Kant Lexicon I*, tr. M. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994.

FÆSSEL, Michaël. *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Champion, 2010.

GRONDIN, Jean. « La phénoménologie de la loi morale », dans : F Duchesneau G Lafrance & C. Piché (dir), *Kant Actuel. Hommage à Pierre Laberge*. Paris et Montreal, Vrin / Bellarmin, Montréal, 2000, 51-65.

KANT, Emmanuel. *Leçons d'éthique*, tr. Luc Langlois, Paris, Le livre de poche, Coll. « classiques de la philosophie », 1997.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, dans : Kant, *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980,

KANT, Emmanuel. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, dans : Kant, *Métaphysique des mœurs I*, tr. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, tr. J.-P. Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003.

KANT, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*, dans : Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.

- KANT, Emmanuel « Introduction » à la *Métaphysique de mœurs*, dans : Kant, *Métaphysique des mœurs I*, tr. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, 172-181.
- KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002.
- KANT, Emmanuel. « Doctrine de la vertu », dans : Kant, *Métaphysique des mœurs II*, tr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- KOGON, Eugen, LAGBEIN, Hermann & RÜCKERL, Adalbert, *Les chambres à gaz. Secret d'État*, Paris, Édition de Minuit, 2000.
- MAI LEQUAN, « Kant ou le sujet absent? », dans : Jean-Marie Vaysse (dir), *Kant*, Paris, Cerf, *Les cahiers d'histoire de la philosophie*, 2008, 317-346.
- PAUL, Jean-Marie. « La laïcisation de l'héritage luthérien dans *La religion dans les limites de la simple raison* », dans : Jean Ferrari (dir), *L'année 1793 : Kant, sur la politique et la religion*, Paris, J. Vrin, 1995, 179-183.
- PAUL, St. Romains 7. 14-20, dans : Franz J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1995.
- PICHÉ, Claude. « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans M. Castillo (dir.), *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 2004, 49-71.
- PICHÉ, Claude. *Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical*. (À paraître).
- PHILONENKO, Alexis. « Introduction », dans : Kant, *Métaphysique des mœurs, deuxième partie, Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968, 7-42.
- REBOUL, Olivier. « La dignité humaine chez Kant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75e Année, No. 2 (Avril-Juin 1970), 189-217.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- SCHÜSSLER, Ingeborg. « Le mal chez Kant et Schelling », dans : Jean Ferrari (dir), *L'année 1793 : Kant, sur la politique et la religion*, Paris, J. Vrin, 1995, 199-203.
- SCHÜSSLER, Ingeborg. « L'interprétation de la conscience morale chez Kant : du sentiment à la religion », dans : *Droit et vertu chez Kant, Actes du III^E congrès de la société internationale d'études kantien de langue française*, Athènes, 1997, 105-115.

TUNHAS, Paulo. « Intention, bonheur et dissimulation », dans : Michèle Cohen-Halimi (Dir), *Kant : la rationalité pratique*, PUF, 2003, 173-232.

VON LANG, Jochen, *Eichmann : l'interrogatoire*, Paris, Ed. Pierre Belfond, 1984.

WEIL, Erik. *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1992.