

LA MÉTHODOLOGIE ÉTHIQUE DE KANT

Claude Piché, Université de Montréal

Ceci est une version de travail. Elle peut différer de la version finale et ne devrait donc pas servir aux fins de citation. La version finale a été publiée dans : *L'année 1797. Kant : La Métaphysique des mœurs*, S. Goyard-Fabre et J. Ferrari (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 109-122.

An ARABIC translation of this article was made by Fouad Mellit and published in the Algerian journal *EIS, Espace de la raison et de la liberté*, 2005, p. 35-43.

RÉSUMÉ : La question se pose de savoir si c'est par un simple souci architectonique que Kant a joint à sa *Doctrine de la vertu* de 1797 une « Méthodologie », sans par ailleurs être convaincu de la valeur intrinsèque de cette dernière section consacrée à la Didactique et à l'Ascétique. Or nous tentons de montrer ici au contraire que Kant introduit des développements tout à fait pertinents pour son éthique en regard d'une méthode catéchistique mixte misant à la fois sur l'approche socratique et sur une mémorisation scrupuleuse des principes éthiques. En ce qui a trait à l'ascétique, on dénote un progrès, par rapport aux écrits fondateurs des années 1780, dans l'appréciation du rôle de la sensibilité en morale, Kant faisant écho à la critique que lui avait adressée Schiller et à laquelle la *Religion* (1793) avait déjà livré une esquisse de réponse. L'ascétique kantienne n'a en vérité rien de « monacal ».

MOTS CLÉS : Kant, Schiller, didactique, ascétique, méthode socratique, affects

ABSTRACT : This article raises the following question : Is it because of a mere architectonic concern that Kant closes his *Doctrine of Virtue* of 1797 with a "Doctrine of Method," without however being convinced of the intrinsic value of this last section devoted to the ethical Didactic and Ascetic? My answer is no and I would like to argue that Kant on the contrary introduces here highly relevant developments for his ethics, namely regarding a mixed catechistic method based on a Socratic approach as well as on a careful memorizing of the ethical principles. With regard to ascetic on the other hand, we notice a progress over the founding works of the 1780s concerning the role of sensibility in morals. In fact Kant takes into account Schiller's criticism and reiterates the answer he had briefly sketched in his *Religion* (1793). Kantian ascetic can in no way be depicted as "monastic."

KEYWORDS: Kant, Schiller, didactic, ascetic, Socratic method, affects

* * *

Dans son célèbre commentaire sur *La philosophie pratique de Kant*, Victor Delbos ne réserve que quelques lignes à la dernière section de la *Métaphysique des mœurs* intitulée « Méthodologie éthique ». Et il y a fort à parier que le lecteur contemporain parcourra avec la même hâte ces pages dans lesquelles Kant ne trouve rien de mieux à offrir en regard de l'éducation morale que les articles d'un catéchisme et les préceptes d'une ascèse. Telle est en

effet pour l'essentiel la teneur des deux chapitres qui composent cette Méthodologie: la Didactique éthique et l'Ascétique éthique. Le traitement qui est réservé à ces thèmes est d'ailleurs passablement succinct, ce qui peut laisser croire que Kant n'a ajouté cette Méthodologie à sa *Doctrine de la vertu* que pour faire pendant à la « Doctrine élémentaire » et pour respecter ainsi les règles de l'école. Jointe au peu d'enthousiasme qu'est appelé à susciter un catéchisme et une ascétique chez le lecteur, cette constatation semble discréditer définitivement la Méthodologie éthique quant à sa pertinence philosophique.

Mais la question est alors la suivante: pourquoi Kant s'est-il cru autorisé à s'exempter d'une semblable méthodologie dans le premier des deux volets de la *Métaphysique des mœurs*, à savoir la *Doctrine du droit*? Pourquoi ne pas avoir procédé de la même manière avec la *Doctrine de la vertu*? Serait-ce à dire que malgré son caractère passablement sommaire, la méthodologie de la vertu appartiendrait de manière essentielle au projet de Kant? N'y aurait-il pas à cette asymétrie entre les deux grandes divisions de la *Métaphysique des mœurs* une raison, qui tiendrait aux thèmes spécifiques soumis à l'étude de part et d'autre? Évidemment, ce sont des principes rationnels qui entrent en jeu dans les deux cas, mais c'est la spécificité des lois dites « morales », ou encore « éthiques », qui fait que, dans ce cas, une méthodologie s'impose. Si la loi juridique traitée dans la première partie est en effet obligatoire, elle l'est uniquement en ce qui a trait à l'aspect extérieur de l'action, sans égard à la nature de la motivation, alors que la loi éthique proprement dite ne commande pas uniquement l'action conforme au devoir, mais doit de surcroît en être reconnue comme le mobile exclusif. « La législation, écrit Kant, qui fait d'une action un devoir et de ce devoir en même temps un mobile, est *éthique*. En revanche, la législation qui n'intègre pas le mobile à la loi et qui par conséquent admet aussi un autre mobile que l'Idée même du devoir, est *juridique*¹. » Dans cette distinction entre loi éthique et loi

¹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, AK VI, 210. Les traductions des textes de Kant sont toutes tirées des *Oeuvres philosophiques* d'Emmanuel Kant, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, en trois tomes: 1980, 1985 et 1986. Nous nous sommes permis, à l'occasion, de modifier légèrement ces traductions. À l'exception de la *Critique de la raison pure*, citée d'après la première (A) et la seconde (B) édition, les renvois ne donnent la référence qu'à l'édition de l'Académie (citée ci-après AK). Pour des raisons de commodité, les renvois à la

juridique, la prise en compte de la motivation intime du sujet agissant joue donc un rôle particulier: il ne suffit pas d'obéir à la loi éthique du simple point de vue de la légalité de l'action, encore faut-il que cette observance constitue le mobile de l'action, assurant par là sa moralité. En d'autres mots, la mise en oeuvre de la législation éthique fait appel de manière essentielle au sujet et à la pureté de sa motivation.

C'est d'ailleurs ce qui ressort du texte qui se présente comme le précurseur de la Méthodologie éthique de 1797: la Méthodologie de la *Critique de la raison pratique*. Le parallèle est instructif dans la mesure où, tant dans la seconde *Critique* que dans la *Doctrine de la vertu*, la « Méthodologie » constitue la contrepartie architectonique de la Doctrine élémentaire, et ce en dépit de la disproportion importante provoquée par l'adjonction d'une méthodologie dans l'architectonique de chacune des deux oeuvres. Du point de vue du nombre de pages, en effet, la Méthodologie fait figure dans les deux cas de parent pauvre. Mais il ne faudrait pas en conclure que celle-ci soit rabaissée par Kant au rang de simple « appendice », comme ce sera le cas, par exemple, dans la *Critique de la faculté de juger*. La tâche confiée à la méthodologie de la morale est trop importante: ménager aux lois de la raison pure pratique un accès à l'esprit humain et leur permettre d'exercer une influence déterminante sur le choix des maximes. Ici comme dans la Méthodologie éthique de la *Doctrine de la vertu*, c'est le caractère subjectif de la motivation, constitutif d'une action morale authentique, qui passe au centre des préoccupations. Pour reprendre les termes de la seconde *Critique*, la tâche de la Méthodologie consiste à rendre « subjectivement pratique » une raison qui n'est au départ qu'« objectivement pratique ». Or, la question des mobiles de l'action ne se pose évidemment pas pour la *Doctrine du droit*, laquelle ne se préoccupe nullement de la « pureté » de la motivation subjective².

Métaphysique des moeurs (citée ci-après *MM*) et à la *Critique de la raison pratique* (citée ci-après *CRPr*) seront insérés dans le corps du texte.

² Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 151. Cette explication de la nécessité d'une méthodologie pour la *Doctrine de la vertu* (corroborée d'ailleurs par *MM*, AK VI, 376) s'écarte sensiblement de la justification officielle de cette particularité donnée par Kant en *MM*, AK VI, 411. Dans ce passage, Kant prétend que le fait que l'éthique s'intéresse aux devoirs « larges », au contraire des devoirs « stricts » qui sont l'objet de la *Doctrine du droit*, entraîne un problème

Si l'on parvient à se persuader de la pertinence, du moins en principe, de la présence d'une méthodologie dans la *Doctrine de la vertu*, alors il y a peut-être lieu de scruter plus attentivement la didactique et l'ascétique qui la composent en dépit du caractère quelque peu schématique et rébarbatif des brefs développements qui y sont contenus. Car si la morale kantienne présente un caractère révolutionnaire dans l'histoire de l'éthique philosophique, il y a tout lieu de croire que la théorie de l'éducation morale qui en découle, et mieux: qui s'y intègre de plein droit, est elle aussi digne d'intérêt. C'est du moins ce que nous allons nous appliquer à démontrer dans ce qui suit. Sans prétendre à une étude exhaustive de ces pages, nous souhaitons attirer l'attention sur certains aspects de cette « Méthodologie éthique » dans ses deux volets. Dans un premier temps, nous voulons ainsi montrer que la conception kantienne d'un « catéchisme moral » fait appel, malgré les apparences, à autre chose qu'à la simple mémoire mécanique. Puis, dans un second temps, nous nous proposons de donner tout leur sens aux deux dispositions d'esprit prônées par Kant dans son ascétique: le courage et la joie du coeur. Cette réévaluation de dispositions qui relèvent d'abord de la sensibilité n'est sans doute pas de nature à invalider l'accusation de rigorisme lancée maintes fois contre Kant, mais permet de situer ce rigorisme dans sa juste perspective³.

Avant d'entamer l'étude de la Didactique, il faut cependant prendre soin de situer la *Doctrine de la vertu*, et notamment la Méthodologie éthique, par rapport à l'anthropologie. Car il est permis d'affirmer que la Méthodologie, encore qu'elle relève spécifiquement d'une métaphysique des moeurs, jette un pont en direction de l'anthropologie. Si nous avons évoqué ci-dessus l'architecture interne de la *Métaphysique des moeurs*, il convient à présent de situer celle-ci dans cet ensemble plus vaste qu'est la « philosophie pratique » et dont elle représente le

spécial d'application, car les questions de casuistique qui surgissent à cette occasion nécessitent d'exercer et d'encadrer la faculté de juger par une méthodologie. Or, cette explication est incohérente, puisque les questions de « casuistique » sont d'emblée solutionnées, de l'aveu même de Kant, de manière épisodique dans la *Doctrine élémentaire* elle-même, sous forme de scolies, et non dans la Méthodologie éthique.

³ [Note ajoutée en 2019 : voir à ce sujet mon article « Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical », *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 71, no. 2, 2015, p. 233-245.]

premier moment. On apprend en effet dans l'Introduction générale de la *Métaphysique des moeurs* que le second moment de la philosophie pratique est l'anthropologie morale. Bien que Kant déclare « indispensable » une telle recherche (*MM*, AK VI, 217), force est de constater qu'il ne s'y est jamais livré systématiquement. Ainsi l'Anthropologie publiée en 1798 obéit à une visée tout autre, montrant « d'un point de vue pragmatique » comment l'approfondissement de la connaissance du monde permet à l'homme de réaliser des fins de toutes sortes, quelles qu'elles soient. En ce sens, nous sommes contraints de souscrire au jugement de Heiner Klemme selon lequel les écrits éthiques de Kant, d'une part, et les disciplines empiriques telles l'anthropologie, la pédagogie et l'histoire, d'autre part, évoluent chez lui en parallèle⁴. Notons toutefois que les textes que nous a laissés Kant sur ces disciplines comportent de nombreuses allusions, quoique sporadiques, à l'éthique, et nous n'hésiterons pas à nous y référer ci-dessous. Après tout, la *Métaphysique des moeurs* autorise d'entrée de jeu le recours à des éléments anthropologiques dans l'élaboration de ses deux doctrines (*MM*, AK VI, 217).

Si l'on peut prétendre que la Méthodologie éthique jette un pont en direction d'une anthropologie morale encore à venir, cela ne signifie pas pour autant que cette Méthodologie relève à proprement parler de l'anthropologie: il ne faut pas oublier que cette section fait partie intégrante des « Premiers principes *métaphysiques* de la doctrine de la vertu ». C'est dire que la métaphysique joue encore un rôle dans cette dernière section, et qu'elle se doit de le jouer, sans quoi les aspects anthropologiques risqueraient de prendre le dessus dans la détermination des mobiles. L'importance stratégique de la Méthodologie éthique tient donc à ceci qu'elle préserve le statut métaphysique des principes moraux tout en cherchant les moyens de leur assurer une efficacité auprès du sujet moral. Il faut en convenir, il y va ici d'une tâche qui ressortit à l'*Aufklärung*, que ce soit celle du peuple ou celle des enfants (*MM*, VI, 217). La dimension rationnelle, donc métaphysique, des principes moraux se doit d'être présente à l'esprit du sujet

⁴ Heiner Klemme, « La pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne », *Revue germanique internationale* 6 (1996), p.151 et 156.

agissant, mais pas nécessairement sous la forme d'un exposé systématique et scolaire tel qu'on le retrouve dans la Doctrine élémentaire: la métaphysique à l'oeuvre dans la Méthodologie n'est plus affaire de discipline universitaire avec toute la « précision scolastique » que cela implique (*MM*, AK VI, 208). Il n'en reste pas moins que pour rendre subjectivement contraignantes les lois morales objectives, la méthodologie doit faire appel au métaphysicien qui 'sommeille' en chaque être humain (*MM*, VI, 217, 376). Or, nous allons le voir bientôt, la Didactique éthique ne vise pas autre chose.

1 - Un catéchisme judicieux

Bien qu'il soit inséré dans le premier chapitre de la Méthodologie éthique, le §49 contient dans les faits l'introduction aux deux chapitres: Didactique et Ascétique. Cette fonction devient évidente dès les premières lignes du texte, où la vertu est d'abord présentée comme la « force de résolution » devant caractériser la « faculté » morale, si celle-ci doit pouvoir atteindre la vertu. C'est déjà l'Ascétique qui s'annonce ainsi, puisque la faculté morale, comme d'ailleurs toute faculté en général, doit se développer graduellement grâce à l'exercice (*Übung*). De ce point de vue, dira Kant, il va de soi que la vertu n'est pas « innée » mais doit être « acquise ». Et cela s'applique non seulement à la vertu conçue comme une quête progressive, ce que l'on pourrait appeler son aspect volitif, mais aussi à sa dimension cognitive. Le « concept » de vertu et des divers devoirs doit aussi être acquis, il s'agit même d'une condition préalable à l'exercice de la faculté morale qui, en l'absence d'un tel concept, demeurerait sans indication fiable eu égard à la ligne de conduite à adopter. L'introduction nous présente donc ce que Kant nomme ailleurs l'aspect « théorique » et l'aspect « pratique » de la vertu (*MM*, AK VI, 411), c'est-à-dire ce qui doit être enseigné (*gelehrt*) avant de pouvoir être mis en pratique (*geübt*).

C'est au §50 que débute la discussion de la Didactique en commençant par la dimension proprement « doctrinale » de la vertu. Que la vertu puisse être enseignée, cela est déjà suggéré par le titre de l'oeuvre à l'étude: d'après l'étymologie tant allemande (*Tugend-lehre*) que latine

(*doctrine* de la vertu), il est clair que la vertu s'enseigne, entre autres, dans le cadre d'une discipline théorique. Et le paragraphe en question s'interroge précisément sur les divers types d'enseignement en général, Kant y distinguant deux catégories principales d'« exposé »: la manière acroamatique et la manière érotématique. La première prévaut lorsque, au moment de l'exposé, « ceux auxquels [le maître] s'adresse sont de simples auditeurs », la seconde « lorsque le maître interroge ses élèves sur ce qu'il veut leur enseigner ». La première manière est tout à fait appropriée à l'exposé « dogmatique » des devoirs dans la *Doctrine élémentaire* (*MM*, AK VI, 411, 479), car c'est elle qui assure le mieux le respect du caractère scientifique, c'est-à-dire systématique d'une discipline. On se rappelle que c'est par l'épithète « acroamatique » que Kant dans la *Critique de la raison pure* qualifie la façon de démontrer --par simples concepts-- propre à la philosophie, par opposition à la méthode « démonstrative » des mathématiques⁵. Mais c'est le mode d'exposition érotématique qui apparaît à Kant comme étant le mieux adapté à l'éducation morale. La manière érotématique se subdivise quant à elle en deux méthodes: dialogique et catéchistique. Comme on le sait déjà, c'est sur le mode d'enseignement catéchistique que Kant jette son dévolu, prenant le risque d'éveiller chez le lecteur quelques réticences. Lesquelles sont d'ailleurs de deux ordres: les premières ont trait à la pertinence du choix de Kant en regard du but qu'il poursuit dans le volet théorique de l'éducation morale; les secondes portent sur la cohérence même de son exposé aux §§ 50 et 51.

Les premières réserves que l'on peut émettre touchant la manière catéchistique, portent sur le fait que celle-ci mise uniquement sur la « mémoire », par opposition à la manière dialogique qui s'adresse directement à la « raison » de l'élève. À lire la description que nous donne le §50 de la manière dialogique, qui est associée explicitement au modèle socratique de la sage-femme, on se demande pourquoi Kant n'a pas plutôt retenu cette dernière. À la faveur d'un

⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, A 735/B 763. Le texte de Baumgarten auquel Kant se réfère en classe pour ses enseignements de philosophie pratique s'intitule: *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, reproduit dans Kant, *Reflexionen zur Moralphilosophie*, AK XIX, 8-91. Pour une étude pénétrante du mode d'exposition acroamatique dans la philosophie kantienne, voir Manfred Riedel, *Urteilkraft und Vernunft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989.

échange mutuel de questions et de réponses, le maître parvient par ce moyen à tirer de son élève les concepts sur lesquels il désire attirer son attention. Quelle n'est donc pas la surprise du lecteur lorsqu'au paragraphe suivant il apprend qu'eu égard au catéchisme moral, la méthode socratique est formellement exclue: « Mais le principe formel d'un tel enseignement moral ne permet pas d'adopter en vue de cette fin le mode d'enseignement socratique-*dialogique*, parce que l'élève ne sait même pas comment il doit questionner; le maître est donc le seul qui questionne. » (MM, AK VI, 479)

Non seulement le lecteur peut-il s'étonner du choix d'une méthode catéchistique misant exclusivement sur la mémoire, mais son embarras ne peut que croître lorsqu'il consulte le « Fragment de catéchisme moral » inséré, à titre d'exemple, au §52⁶. Sans doute, Kant se conforme-t-il à son refus de la méthode socratique, en ce que, dans les huit articles que comporte cet échantillon de catéchisme, c'est toujours le maître, et lui seul, qui interroge. Mais pour ce qui est de l'élève, celui-ci ne semble pas réciter de mémoire une leçon apprise antérieurement, mais bien puiser les réponses en lui-même, s'en remettant plutôt à sa propre raison, exactement comme le veut la méthode socratique. Kant ne trahit-il pas ainsi les préceptes de la méthode catéchistique qu'il vient à peine d'exposer? Tout le porte à croire, ce qui justifierait le reproche d'incohérence. Il y a de fait dans les explications de Kant un flottement, du moins entre sa description générale des différentes méthodes d'enseignement érotématiques et l'usage qu'il en fait pour ses propres fins. En vérité, et sans en avertir le lecteur, il introduit une méthode mixte, grâce à laquelle il se permet d'emprunter sa dimension rationnelle à la méthode socratique, pour l'associer à la dimension mnémonique propre à la manière catéchistique. Voici d'ailleurs la suite de l'extrait que nous venons de citer: « Mais la réponse qu'il tire méthodiquement de la *raison* [souligné par nous] de son élève doit être ramassée et consignée en des formules précises, difficilement modifiables, et ce faisant confiée à sa *mémoire* »(MM, AK VI, 479). On notera par ailleurs que la méthode mixte exposée ici n'est pas un accommodement de dernière minute,

⁶ Voir pour une autre variante de ce catéchisme la *Reflexion* 7315, AK XIX, 311-313.

puisqu'elle avait déjà été anticipée dans la Préface de la *Doctrine de la vertu* dans laquelle il est affirmé en toutes lettres qu'en morale on doit « catéchiser socratiquement » (*MM*, AK VI, 376)! Le problème nous semble donc tenir à ceci que les distinctions trop tranchées du §51 entre la manière dialogique et la manière catéchistique ne nous préparent pas à cette solution de compromis.

Mais ce n'est qu'en consultant le *Nachlass* sur la logique qu'il est possible de faire les nuances qui s'imposent, à l'intérieur même de la manière catéchistique. Les *Reflexionen* suivantes départagent en effet, au sein de catéchèse, la méthode fondée sur la mémoire mécanique et la méthode dite « judicieuse »:

La catéchèse est ou bien *mécanique*, ou bien *judicieuse*. (§ 3386, AK XVI, 809; cf. §3379, AK XVI, 806)

La méthode érotématique est ou bien celle de l'examen (quand par ses questions on ne cherche pas aussi à instruire, mais à interroger sur ce qui a été appris ailleurs) ou bien catéchistique (quand le maître par ses questions veut instruire l'élève) ou bien dialogique. (§3384, AK XVI, 808)

Par la catéchèse commune on ne peut pas instruire, mais seulement interroger sur ce que l'on a enseigné de manière acroamatique⁷.

Il va de soi qu'en matière d'éducation morale destinée aux enfants, Kant cherche à s'éloigner de la catéchèse commune décrite dans ce dernier extrait. D'abord parce que les élèves auxquels il songe n'ont pas au préalable bénéficié d'un enseignement acroamatique, c'est-à-dire d'un enseignement dogmatique, rigoureux et systématique. Mais surtout parce qu'une telle façon de procéder irait à l'encontre de l'esprit même de la démarche kantienne. Quand il est question de devoirs moraux, en effet, il convient d'adopter une manière qui soit à mi-chemin entre la méthode de l'examen, en quête d'une reproduction fidèle de l'information, et la méthode dialogique mise en avant par Socrate. « Dans la formation de la raison, il faut user de la méthode

⁷ *Reflexion* 3385, AK XVI, 808. Voir de même Kant, *Logique*, AK IX, 149-150.

socratique. Socrate, qui se nommait l'accoucheur des connaissances de son auditoire, donne... des exemples de la manière d'extraire, même chez des personnes âgées, maintes choses de leur propre raison. Les enfants, en bien des points, n'ont pas à exercer leur raison. Ils n'ont pas à discuter de tout. De ce qui doit assurer leur bonne éducation, ils n'ont pas à savoir les fondements, mais il importe de les leur apprendre, dès qu'il s'agit de *devoir*. On doit toutefois par une règle absolue veiller à ne pas leur inculquer de connaissances rationnelles, mais au contraire à *les tirer d'eux-mêmes*. Dans la méthode catéchistique, la méthode socratique devrait constituer la règle⁸. » La partie métaphysique, donc purement rationnelle, de l'enseignement moral dont il est question dans la Méthodologie éthique ne doit absolument pas être au départ une simple question de mémoire. D'où le chemin mitoyen recherché par Kant entre le pur exercice de mémoire et le dialogue socratique au sens plein du terme. Ce qui importe au premier chef, c'est de conserver de la méthode socratique l'appel à la raison de l'élève.

Pour exprimer le problème dans les termes de la première *Critique*, il faut être prêt à reconnaître qu'il est ici question d'une connaissance rationnelle (*cognitio ex principiis*) et non d'une connaissance historique (*cognitio ex datis*). Or, Kant est fort conscient que toute connaissance philosophique pure, y compris celle qui a trait à la philosophie morale, est susceptible, d'un point de vue « subjectif », de demeurer pour l'élève au niveau d'une simple connaissance historique, qui lui a été « donnée d'ailleurs (*anderwärts*) » et non d'une connaissance issue subjectivement « des sources universelles de la raison⁹ ». Cela nous permet de revenir à l'introduction de la Méthodologie éthique formulée au §49 et de nous pencher à nouveau sur la dialectique de l'inné et de l'acquis. Il a déjà été mentionné que la vertu envisagée comme « force de détermination » doit être acquise au prix d'un effort méthodique. De ce point de vue, la vertu n'est pas innée puisque, nous l'avons déjà vu, la « faculté » morale doit connaître

⁸ Kant, *Propos de pédagogie*, AK IX, 477, p. 1182-1183, souligné par nous. Voir aussi *Fondements de la métaphysique des moeurs*, AK IV, 404.

⁹ *Critique de la raison pure* A 836/B 864.

un développement graduel. Cela vaut d'abord pour l'aspect volitif-pratique de la vertu. Mais, à tout prendre, il n'en va pas autrement du volet cognitif-théorique. Là encore, il n'y a au départ qu'une « disposition à certain concepts » moraux qui demande à être développée (*MM*, AK VI, 478). L'Introduction à la *Doctrine de la vertu* laissait déjà entrevoir, en vue de la section à l'étude ici, que le développement de la faculté de vertu (*Tugendvermögen*) doit être précédé de la juste saisie du concept de vertu (*Tugendbegriff*). Or, il s'avère que celui-ci n'est pas présent au départ à la manière d'une idée claire et distincte. Au contraire, les *Propos de pédagogie* soulignent qu'au stade initial la destination morale de l'homme demeure parfaitement indistincte au sein de ses dispositions originaires. D'où l'importance d'un procédé didactique incitant l'élève à faire surgir cette destination de ses propres dispositions originaires¹⁰. « L'homme, écrit Kant, doit tout d'abord pourvoir au développement de ses dispositions au bien; la Providence ne les a point déposées en lui sous une forme déjà achevée; ce ne sont que des dispositions sans la marque distinctive de la moralité. » Et encore: « L'homme doit tout d'abord chercher à atteindre [sa destination], mais la chose ne peut advenir s'il n'a pas le moindre concept de sa destination¹¹ ». À l'évidence, le « concept » moral dont il est question ici est un concept métaphysique --un concept rationnel-- qui doit être subjectivement reconnu, c'est-à-dire dégagé progressivement de cette source qu'est la raison (*congito ex principiis*¹²).

¹⁰ Le recours à la terminologie biologique (*Keim, Anlage*) n'est pas exclusif aux *Propos de pédagogie*. Ce vocabulaire connaît un usage métaphorique important dans les écrits pratiques de Kant, comme par exemple dans la *Religion*, de même que dans les textes de philosophie théorique. Voir à ce sujet nos articles « Kant. La critique et sa métaphysique » dans L. Langlois et J.-M. Narbonne (dir.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin & PUL, 1999, p. 183-202; « The Precritical Use of the Metaphor of Epigenesis », dans : *Kant's Precritical Philosophy*, A. Denker et coll. (dir.) Amherst (N. Y), Humanity Books, 2001, p. 182-200.

¹¹ *Propos de pédagogie*, AK. IX, 446, 445.

¹² Ceci met un terme à notre étude de la Didactique. L'analyse du §52 peut en effet être laissée de côté puisque celui-ci porte sur le rôle de l'exemple en philosophie pratique, thème déjà amplement discuté. Voir, entre autres, Onora O'Neill, « The Power of Example » dans son ouvrage *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 165-186. Pour ce qui est des développements consacrés à la faculté de juger et à la casuistique à la fin du

2 - La culture du tempérament propre à la vertu

Après s'être acquitté du volet théorique de la méthodologie morale, Kant peut désormais aborder l'Ascétique, c'est-à-dire la doctrine qui énonce les divers exercices pratiques auxquels doit se livrer le sujet moral afin de donner à la loi du devoir une emprise sur lui. Or, ce qu'il y a de singulier dans cette section de la méthodologie consacrée à proprement parler aux *exercitia virtutis*, c'est que Kant y traite d'états d'esprit (*Gemütstimmungen*). Au lieu de dresser une liste de préceptes concrets, il semble se contenter d'oeuvrer au niveau de l'état affectif du sujet moral: « Les règles de l'exercice de la vertu... se rapportent à deux états d'esprit: être d'esprit *courageux et gai* (*animus strenuus et hilaris*) dans l'accomplissement de ses devoirs » (*MM*, AK VI, 484). Aussi le §53 développe-t-il cette ascétique en deux moments qui correspondent respectivement au courage et à la gaieté: d'une part, Kant se réclame des Stoïciens pour inciter l'élève à renoncer aux plaisirs sensibles superflus et à supporter les malheurs de la vie; d'autre part, il fait appel à Épicure pour l'encourager à conserver un coeur joyeux. En somme, c'est l'humeur joyeuse et la gaieté d'esprit qui retiennent l'attention dans ce passage, dans la mesure où cette thématique fait contraste avec les sections parallèles de la Méthodologie de la seconde *Critique*. En d'autres mots, il y a tout lieu de croire que la réaction de Kant aux remarques de Schiller touchant son rigorisme et son austérité a laissé des traces dans le texte définitif de l'éthique philosophique kantienne. Nous proposons aussi d'examiner en premier lieu la nature des préceptes moraux contenus dans la *Critique de la raison pratique*, afin de dégager en second lieu l'originalité des développements de la *Métaphysique des moeurs* à cet égard.

§52, force est de constater que la Méthodologie de la raison pure pratique de la seconde *Critique* est beaucoup plus riche et plus instructive à cet égard. En revanche, les remarques exhaustives qui y sont contenues sont faites au détriment du catéchisme moral, dont le sort se trouve réglé en une seule phrase (*CRPr*, AK V, 154). Dans la deuxième partie de notre étude, nous serons en mesure de constater que là ne s'arrêtent pas les discordances entre les deux méthodologies morales.

L'optique de la *Critique de la raison pratique* est à vrai dire fort différente de celle de la *Métaphysique des moeurs*. La première a en effet une visée fondationnelle (encore qu'en définitive une déduction de la loi morale s'avère impossible), alors que la seconde présente l'inventaire exhaustif des principes métaphysique du droit et de la vertu. Nous avons toutefois supposé que la méthodologie remplit dans les deux cas une fonction identique en regard de l'éducation morale. D'où d'ailleurs l'intérêt du parallèle que nous voulons poursuivre ici et qui est susceptible, sinon de signaler une évolution dans la manière d'envisager le problème, du moins d'attirer l'attention dans la *Métaphysique des moeurs* de 1797 sur un volet complémentaire de cette méthodologie propre à la morale.

Cette comparaison se heurte à une difficulté du fait que la Méthodologie de 1788 ne comporte pas les subdivisions « didactique » et « ascétique ». Mais on constate qu'à la fin du chapitre (*CRPr*, AK V, 160-161) Kant résume sa démarche en proposant deux types d'exercices, les premiers étant de nature strictement théorique et visant à raffiner le jugement moral de l'élève, alors que les seconds recourent très précisément l'ascétique de 1797 en ce qu'ils portent sur les moyens d'inciter l'élève à agir conformément aux commandements de la loi morale. Et comme l'Ascétique de 1797, ce passage est subdivisé en deux moments, l'un négatif et l'autre positif --à cette différence près qu'il n'est aucunement question dans le second de joie ou de gaieté. Si bien que le lecteur réalise rapidement que l'ascèse proposée dans la seconde *Critique* est élaborée en conformité avec la structure du respect, telle qu'elle est exposée dans l'Analytique de la raison pratique, où le respect est présenté comme un sentiment complexe, comportant un aspect négatif et un aspect positif. L'aspect négatif du respect vient de ce que le commandement de la loi morale oblige le sujet à renoncer aux sollicitations des inclinations, alors que le moment positif procède de la conscience de sa « liberté intérieure ». Mais il ne faut pas s'y méprendre: ce sentiment positif qui procède de l'autarcie du sujet moral lorsqu'il s'élève au dessus des mobiles sensibles, n'a rien d'un sentiment de plaisir. Kant avait bien pris soin de le préciser: si la renonciation aux inclinations sensibles provoque bien un sentiment de « douleur » (*Schmerz*, *CRPr*, AK V, 73, 160), le sentiment de respect dans ce qu'il a de sublime n'est pas

pour autant un sentiment de plaisir, encore qu'il soit décrit comme un sentiment « positif ».

On voit poindre ici une différence très nette avec le point de vue de 1797, sans qu'il faille en conclure par ailleurs à une contradiction avec les développements de la *Métaphysique des moeurs*. Le texte de 1788 procède plutôt des préoccupations qui sont encore celles de Kant dans la seconde *Critique* au moment où il propose une morale qui s'oppose à toute théorie fondée sur le « sentiment moral ». C'est pourquoi il insiste tant, et ce jusque dans la *Méthodologie de la raison pure pratique*, sur la pureté de la motivation, qui doit être strictement rationnelle. Dès qu'il est question du motif de l'action, Kant devient rigoriste, et il le demeurera toujours. Il ne peut y avoir qu'un seul principe d'action: ou bien celui-ci réside dans la loi de la raison, ou bien il donne libre cours aux inclinations et à l'amour de soi. Or, l'inclination ne saurait faire office de principe de détermination de l'action bonne, pas plus qu'elle ne peut servir de motivation à l'exécution de l'action¹³. Kant ne dérogera jamais de cette ligne, mais cela ne veut pas dire qu'il répudie carrément la sensibilité du champ de la morale. Si, en effet, les penchants et les inclinations ne peuvent être admis comme motifs de l'action ni même comme motivation parallèle, concurrente pour ainsi dire, il n'est pas dit que la sensibilité ne puisse être mobilisée par la raison elle-même. Tel nous apparaît d'ailleurs être le sens --et la nouveauté-- de la réplique à Schiller.

C'est dans la seconde édition de son écrit sur le mal radical (1793) que Kant trouve l'occasion de répondre au texte de Schiller, *De la grâce et de la dignité*. Plutôt que de s'étendre sur l'aspect polémique de la question, il y a lieu de considérer la manière dont Kant introduit ce qui apparut à plusieurs comme une volte-face par rapport à la *Fondation de la métaphysique des moeurs* et à la *Critique de la raison pratique*. Les remarques de Schiller l'amènent en effet à se prononcer sur le « tempérament » qui est le mieux en accord avec la vertu. La question se pose de savoir si c'est un tempérament joyeux ou un tempérament maussade. À quoi Kant répond

¹³ Voir Paul Guyer, « Duty and Inclination », dans le même *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 335-394.

sans hésitation qu'un tempérament abattu par la crainte et le découragement est en fait l'indice d'un refus profond du commandement moral et ne peut être que la marque d'une aversion, voire d'une « haine » cachée pour la loi, laquelle, même si elle est respectée dans sa légalité, n'entraîne pas une adhésion pleine et entière. Au contraire, un « état d'esprit¹⁴ » joyeux est le signe d'une conviction morale authentique. Notons que le mot « signe » doit dans ce cas être compris au sens d'indice et de manifestation. La précision est d'importance, car elle permet d'interpréter la disposition d'esprit en question comme l'effet d'une conviction rationnelle pure. Or, pas plus que dans la seconde *Critique*, il n'est permis ici de placer une disposition affective (comme par exemple la sympathie) à la base de l'action, ou même d'en faire un élément de motivation co-déterminant. Le rigorisme exclut une telle pluralité de principes, et si celui-ci laisse intervenir la sensibilité dans l'action morale, ce n'est que dans la mesure où la disposition affective est d'abord commandée par la conviction pure. Et c'est à ce titre précisément que Kant dans l'*Ascétique* pourra en faire l'objet d'une règle: la sensibilité, ou encore le tempérament, demande à être cultivée. L'*Ascétique* éthique sera donc une « culture » de la vertu, et à ce titre il lui sera loisible de mobiliser la sensibilité.

La nouveauté de la réponse à Schiller tient donc au fait que le rôle de la sensibilité dans la morale n'est plus restreint à ce sentiment très particulier qu'est le respect, mais qu'elle s'ouvre désormais, tout comme plus tard dans la *Métaphysique des moeurs*, à des dispositions telles que le courage (*mutig*) et la joie (*fröhlich*). Or, la note jointe à la *Religion* en réponse à Schiller a ceci de particulier que le rapport qui unit le courage et la joie y est présenté comme un rapport d'implication. Le tempérament propre à la vertu est « courageux et *partant* (*mithin*) joyeux ». On voit que Kant renonce ici à distinguer entre le courage et la joie à titre de moments respectivement négatif et positif du tempérament vertueux, comme il le fera pourtant en 1797. Il y aurait donc d'emblée un sentiment de joie inhérent à l'affirmation de l'indépendance de la

¹⁴ « De l'immanence du mauvais principe au bon ou sur le mal radical dans la nature humaine », Partie I de *La religion dans les limites de la simple raison*, AK VI, 23. Le terme est ici *Gemütstimmung*, qui sera repris tel quel dans la *Métaphysique des moeurs*.

volonté face aux inclinations. Le bilan de la note adressée à Schiller contredirait aussi de manière fondamentale l'image que l'on se faisait jusque-là d'une morale kantienne austère et timorée, dépourvue de toute joie de vivre. Reste dès lors à savoir si le lecteur conserve la même impression de la section consacrée à l'Ascétique éthique de la *Métaphysique des moeurs*.

À ce chapitre, une première constatation s'impose: en conservant ces deux états d'esprit que sont le courage et la joie dans la *Doctrine de la vertu*, Kant donne un statut systématique à la remarque qu'il adressait à Schiller quelques années plus tôt. En vérité, ces traits de tempérament s'insèrent désormais formellement dans l'architecture de la *Métaphysique des moeurs* de 1797. Ce qui n'est pas rien, surtout lorsque l'on met en parallèle, comme nous l'avons fait, l'Ascétique éthique avec la sobriété des passages correspondants dans la *Critique de la raison pratique* axés sur le respect. Quant à la question de savoir si le texte de 1797 opère un recul par rapport à la note de la *Religion*, il convient d'être prudent. En effet, si, comme nous venons de le voir, la note à l'intention de Schiller associe étroitement courage et joie, cela ne veut pas dire que dans l'Ascétique éthique le courage (qui correspond à la dimension stoïcienne de l'ascèse) soit pour autant associée à un sentiment de déplaisir. Celui-ci entraîne plutôt un « bien-être négatif », au sens où il ne peut être ressenti en lui-même: Kant ne l'associe pas ici sans plus au sentiment positif de la joie. Les traités de Kant sur l'*Anthropologie* et la *Pédagogie* peuvent toutefois nous venir en aide en apportant des précisions sur les deux dispositions affectives du tempérament vertueux présentées de manière succincte dans l'Ascétique. Ces compléments d'information sont en somme de deux ordres: (1) le courage et la joie y sont présentés comme des « affects » et (2) le courage, en particulier, y est directement associé à un sentiment de « plaisir ».

1. Le fait que les deux dispositions de l'esprit propres au tempérament moral soient qualifiées d'affects manifeste très clairement leur appartenance à la sensibilité. Mais l'*Anthropologie* ne manque pas de préciser également que ces manifestations sensibles peuvent, le cas échéant, être prises en charge par la raison. Il en va ainsi, par exemple, du courage (*Mut*) qui relève « pour une part » (*einerseits*) de la sensibilité; ce qui signifie, comme nous l'apprend la suite du texte, qu'il peut aussi se transformer en un « courage moral » pour autant qu'il est

placé sous l'égide de « principes », qui l'élèvent de la sorte au rang de « vertu »¹⁵. On le voit, si la sensibilité est mise à contribution, jamais elle n'est laissée à elle-même. Elle est tout entière sous la juridiction des principes rationnels.

2. Dans l'Ascétique éthique, Kant se sert de trois adjectifs pour cerner la première disposition d'esprit: vigoureux (*rüstig*), résolu (*mutig*) et courageux (*wacker*), bien que ce soit ce dernier terme (en latin *strenuus*) que retient Kant dans l'introduction du §53 à titre de vis-à-vis de la joie (*fröhlich*). Or, les *Propos de pédagogie* nous révèlent que cette forme de résolution face à l'obstacle n'a rien d'un sentiment négatif. Au contraire, Kant y décrit ce type de courage comme étant le « plaisir (*Lust*) de vouloir »¹⁶. Ce qui vient appuyer l'affirmation percutante du début de l'Ascétique selon laquelle « ce qu'on ne fait pas avec plaisir (*Lust*) mais uniquement comme une corvée, n'a pour celui qui obéit ainsi à son devoir aucune valeur intérieure et n'est pas aimé... » (*MM*, AK VI, 484). Or, s'il importe de souligner la gaieté qui émane du tempérament vertueux selon Kant, c'est pour montrer comment la mobilisation de la sensibilité au profit de la vertu n'est nullement en contradiction avec le rigorisme kantien, bien compris; mais c'est aussi pour lever la perplexité dans laquelle est plongé le lecteur lorsqu'on lui propose une ascétique morale. N'est-ce pas avec la dernière énergie que Kant marque la distance qui sépare son projet des procédés de mortification de la chair qui caractérisent l'ascèse monacale? En fait, l'expression « ascétique monacale » est empruntée à Schiller, qui en faisait l'un des éléments de sa critique adressée à Kant. N'est-il pas ironique qu'en 1797 Kant se dissocie clairement de cette *Mönchsasketik*, reprenant ainsi sa réponse à Schiller, tout en conservant pour le titre de la section en question le mot « Ascétique », dont il tient à donner une définition diamétralement opposée à l'ascétique monacale qu'on lui reproche de défendre?

¹⁵ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK VII, 256-257.

¹⁶ Kant, *Propos de pédagogie*, AK IX, 486. Voir également l'*Opus postumum*, AK XXII, 53: « Es ist eine gewisse Wemuth in den Gefühlen welche die Erhabenheit der Ideen der practischen reinen Vernunft begleitet und zugleich eine Demuth diesem Gegenstande sich zu füssen zu legen –Aber auch eine Erhebung des *Wackeren* in der Entschliessung. » (Souligné par nous)

* * *

Au cours de l'année suivant la parution de la *Métaphysique des moeurs*, Fichte donna à l'Université d'Iéna une série de conférences portant sur l'ascétique. Ces leçons, publiées à titre posthume, se veulent une « annexe » au *Système de l'éthique* paru la même année (1798). Or, cette annexe correspond rigoureusement au §53 de la *Doctrine de la vertu* dans la mesure où Fichte, tout comme Kant, établit une distinction nette entre la « pédagogie », c'est-à-dire la didactique kantienne, et l'« ascétique¹⁷ ». Mais ce qu'il y a de remarquable dans ces leçons sur l'ascétique morale, c'est le contraste qu'elles présentent par rapport à la doctrine de Kant, dont Fichte admire tant par ailleurs la philosophie pratique. En effet, la règle centrale de l'ascétique fichtéenne repose uniquement sur la conscience claire de la loi morale et de la décision prise par le sujet de toujours s'y conformer. Fichte y insiste sur les vertus de la dimension intellectuelle du concept « clair » et « distinct » de devoir pour mobiliser le sujet moral, si bien que son ascèse repose en définitive sur un acte de réflexion: « Cette attention ininterrompue portée à soi-même est une introspection, un acte de réflexion continu, non pas pour apprendre, mais pour nous *tenir* [dans le droit chemin]. Ainsi, observe-toi toi-même, telle serait la principale règle. » Bien sûr, Fichte ne confond pas la fonction théorique de la réflexion avec son efficacité pratique, sur laquelle seule il insiste ici. Il n'en demeure pas moins que l'exercice principal de son ascèse visant à maintenir claire la conscience d'une décision immémoriale, se résume à une simple remémoration. Inutile ici de poursuivre plus loin la comparaison: ces considérations suffisent à mettre en lumière l'originalité de la position de Kant qui dans sa « gymnastique éthique » sollicite dans la sensibilité ce qui relève des humeurs joyeuses¹⁸.

¹⁷ J. G. Fichte, *Ascetik als Anhang zur Moral. In Vorträgen zu Jena 1798 gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre*, dans *Werke XI*, Berlin, De Gruyter, 1971, p.125.

¹⁸ Fichte, *Werke XI*, 136; cf. aussi p. 129: « La mémoire dépend de la liberté, donc de l'exercice. » Pour être fidèle à Fichte, il faut ajouter qu'en dernier recours, il fait place dans son ascétique à un seul élément psychologique, dans le but de faire « contrepoids » aux inclinations sensibles: il s'agit du sentiment négatif qui traduit le caractère « méprisable » (*Verächtlichkeit*) du sujet moral qui contrevient au commandement du devoir. Voir *Werke XI*, 138-139.

Nous avons tenté de montrer dans ce qui précède qu'il convient peut-être de s'attarder un peu plus longuement aux développements sommaires et à première vue inintéressants qui composent la section de la *Doctrine de la vertu* intitulée « Méthodologie éthique ». Abstraction faite du caractère au premier abord rebutant d'une catéchèse en morale, il faut comprendre que l'aspect de « mémorisation » propre à une telle entreprise n'entre nullement en contradiction avec le projet d'une didactique éthique. En effet, c'est précisément parce que l'éthique possède une assise métaphysique, c'est-à-dire rationnelle, au sein du jeune élève, qu'il importe de donner une formulation conceptuelle précise à ces fondements. En d'autres mots, c'est parce que la morale s'appuie sur une connaissance subjectivement rationnelle -- condition de la moralité de l'action, par-delà sa légalité -- que la précision conceptuelle devient un enjeu décisif pour Kant. D'où la nécessité de graver les concepts dans la mémoire. Voilà donc qui justifie la méthode mixte « socratique-catéchistique », c'est-à-dire la méthode à la fois introspective et mnémonique, développée de façon trop imprécise dans les passages de la *Didactique* que nous avons analysés.

Par ailleurs, la comparaison entre la méthodologie de la seconde *Critique* et celle de la *Doctrine de la vertu* nous a permis de constater que celle-ci est peut-être moins ascétique, moins austère, que celle-là. Nous avons expliqué les raisons qui justifient la prudence de Kant en 1788 face au rôle du sensible dans la détermination et l'exécution de l'action morale. Kant se restreint au respect, comme unique mobile acceptable de l'action bonne. Bien que ceci constitue un acquis définitif, sur lequel il ne reviendra pas, Kant se devait d'exploiter après-coup le champ laissé ainsi ouvert à la sensibilité dans la réalisation du devoir moral, pour autant que ces éléments sensibles n'interfèrent pas à titre de *principium diiucationis*, ni de *principium executionis* de l'action. Il y a place en effet dans la doctrine de Kant pour une culture du tempérament au profit du caractère moral, et c'est ici que l'arrimage anticipé entre la *Métaphysique des mœurs* et l'anthropologie trouve l'occasion de se manifester. Une fois l'eudémonisme écarté, Kant n'hésite pas en 1797 à souligner le « plaisir » que l'on peut prendre à agir de manière autonome, d'où son insistance sur l'humeur joyeuse et l'allégresse qui caractérisent l'être vertueux. Le rôle central du courage et de la gaieté dans l'Ascétique éthique

se présente ainsi comme un élément constitutif de la philosophie pratique kantienne, ce qui tendrait à démentir le caractère purement circonstanciel qu'on attribue parfois à la remarque adressée à Schiller dans la *Religion*.