

LA PLACE DU BONHEUR  
DANS LA *DOCTRINE DE LA VERTU*

par

Claude Piché, Université de Montréal

---

This article has been translated into MANDARIN by Guo-hua Zhang. See *Journal of the Hun an University (Social Science)*, Vol. 12, No. 1, 1998, p. 6-9.

---

Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer expose de la manière suivante ce qu'il considère être une anomalie dans l'architecture de la seconde *Critique*:

La théorie de la vertu chez Kant n'atteint pas encore cette pureté; ou plutôt l'exposition est demeurée bien au-dessous de l'esprit, elle est quelquefois même diamétralement opposée. Dans les passages subséquents consacrés au *Souverain Bien*, nous trouvons la vertu unie au bonheur. Le devoir originellement inconditionné postule pourtant à la fin une condition; à vrai dire, c'est pour se débarrasser de la contradiction interne qui l'empêche de vivre. Le bonheur dans le *Souverain Bien* n'est pas précisément donné comme motif de la vertu; pourtant ce bonheur est là, comme un article secret, dont la présence ravale tout le reste à l'état de contrat illusoire... Car, je le répète, toute vertu pratiquée de quelque manière en vue d'un salaire [*Lohn*] repose sur un égoïsme prudent, méthodique et prévoyant<sup>1</sup>.

L'irruption de la problématique du souverain Bien dans la seconde partie de la *Critique de la raison pratique* pose aux yeux de Schopenhauer un grave problème, dans la mesure précise où l'aspiration au bonheur y est admise non pas simplement en parallèle avec l'agir moral, mais à titre d'élément constitutif du souverain Bien. Si, comme l'a enseigné l'Analytique de la seconde *Critique*, le bien suprême consiste à observer la loi morale pour elle-même, à l'exclusion de tout mobile sensible, le passage à la Dialectique laisse apparaître le bonheur comme un élément essentiel du bien accompli, c'est-à-dire de la fin que doit viser à atteindre tout être moral. Dès lors, l'exigence d'un bonheur proportionnel à la vertu posée par l'idée de souverain Bien plonge le lecteur dans l'embarras, en ce qu'elle présente un tournant inattendu par rapport à la radicalité des thèses que Kant s'était employé à établir dans l'Analytique avec l'aide de la théorie du fait de la raison. Grâce à la fondation de la loi

---

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. (modifiée) A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, 656-657.

morale dans un tel fait, l'éthique kantienne jouissait, au risque d'être taxée de rigoriste et de formaliste, d'une assise suffisamment ferme pour être en mesure de faire obstacle à tout facteur hétéronome, tel le bonheur. Or, celui-ci, parce que la Dialectique le déclare être désormais partie prenante de l'objet ultime de l'action morale, semble être précisément réintroduit pour venir prêter main forte au respect pour la loi à titre de motif pour l'exécution de l'action.

De manière générale, on peut distinguer dans la réception de la morale kantienne trois types d'explication en vue d'éclairer ce qui de prime abord apparaît comme une incohérence dans l'architecture de la *Critique de la raison pratique*. La première explication consiste à imputer l'introduction du bonheur dans la fin ultime de la moralité au dualisme ontologique propre à cette philosophie. L'être humain possède une double nature en ce qu'il participe à la fois au monde intelligible et au monde sensible. Or, si l'unique critère du bien moral réside dans une loi de la raison, l'éthique risque de ne prendre en compte que le volet intelligible de l'essence de l'homme. Aussi, le souverain Bien rétablirait l'ordre des choses en faisant droit, après-coup, il est vrai, à l'aspiration au bonheur issue de la composante sensible de la réalité humaine. Dans ces conditions, l'articulation difficile du bonheur et de la vertu dans le souverain Bien serait à la mesure du gouffre que Kant n'a jamais réussi à combler dans son système entre liberté et nature. La seconde explication, que l'on retrouve par exemple dans l'ouvrage de François Schroeter *La critique kantienne de l'eudémonisme*, cherche pour sa part les raisons de la volte-face de la Dialectique de la raison pure pratique dans les préjugés religieux de Kant. En effet, la thèse kantienne d'un bonheur imparté de façon exactement proportionnelle au mérite de l'action n'est pas sans rappeler un motif proprement religieux: «On sent pointer, derrière cette manière de voir, la vision chrétienne du jugement dernier, ou plus précisément sa partie positive (la récompense des justes),...»<sup>2</sup> Kant aurait donc vaguement ressenti l'insuffisance inhérente à son rigorisme moral pour faire place, à l'instar du christianisme, au bonheur à titre de rétribution divine. Enfin, la troisième explication s'apparente, elle aussi, à une certaine forme de concession, faite à la faiblesse de

---

<sup>2</sup> François Schroeter, *La critique kantienne de l'eudémonisme*, Berne, Peter Lang, 1992, 208, cf. 209-210.

la nature humaine cette fois. Kant aurait en définitive atténué la radicalité de sa thèse de l'autonomie de la volonté pure en vue de rendre sa morale accessible à cet être raisonnable fini qu'est l'homme, lequel ne peut à aucun prix renoncer à l'aspiration au bonheur. Telle est, entre autres, la position défendue par Lewis White Beck dans son célèbre commentaire de la *Critique de la raison pratique*<sup>3</sup>.

Pour exprimer de façon négative la thèse que j'entends défendre ici, j'oserais affirmer qu'aucune des trois hypothèses avancées ci-dessus ne rend pleinement justice à la problématique du bonheur dans la morale kantienne. Par conséquent, ni le dualisme métaphysique entre monde intelligible et monde sensible, ni la persistance d'un préjugé chrétien inquestionné, ni enfin l'hypothèse d'un compromis fait en considération de la faiblesse de la nature humaine ne me semblent fournir une explication concluante de la laborieuse articulation du souverain Bien chez Kant. L'alternative que nous allons examiner se formule de la façon suivante: il s'agira pour nous de voir dans quelle mesure l'aspiration au bonheur dans le cadre de l'idée du *summum bonum* appartient de façon structurelle à la raison, pour autant que celle-ci soit considérée d'un point de vue moral. Dans la philosophie kantienne, le souverain Bien n'est donc pas un concept composite juxtaposant un volet rationnel et un volet sensible, mais une idée qui se place intégralement et *a priori* sous l'égide de la raison.

Or, la question qui se pose est la suivante: si le concept de bonheur ne trouve sa justification dans la morale kantienne qu'à titre de rétribution proportionnelle à la vertu dans le souverain Bien, de quelle utilité peuvent être les développements de la «Doctrine de la vertu» de 1797, surtout lorsque l'on sait que, dans le meilleur des cas, la problématique du souverain Bien n'est abordée dans la *Métaphysique des mœurs* que de façon indirecte? Il s'agira de montrer, dans un premier temps, que le traitement réservé au bonheur dans la Doctrine de la vertu vise à écarter une réinterprétation eudémoniste pernicieuse du contentement de soi issu de l'accomplissement du devoir. En aucun cas la satisfaction

---

<sup>3</sup> Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1960, 244. Voir à ce sujet John R. Silber, "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics", *Ethics* 73 (1963), 179-197.

éprouvée à la suite de l'accomplissement du devoir ne peut être considérée comme une quelconque forme de salaire, voire d'auto-rétribution. Au contraire, le concept de bonheur exigé par l'idée du souverain Bien implique une dimension de passivité, soulignant par là même que le sujet agissant ne peut en être l'auteur. Dans un second temps, nous nous pencherons sur la Conclusion de la Doctrine de la vertu touchant la religion. Non seulement ces remarques finales de Kant maintiennent-elles à distance éthique et religion révélée, mais dans la perspective stricte de la philosophie pratique, elles situent clairement dans l'être raisonnable pris dans son sens le plus général le point de contact de la vertu et du bonheur. Par suite, si le bonheur doit trouver sa place dans le souverain Bien, ce n'est pas en tant que composante sensualiste ajoutée après-coup à la conviction pure, mais bien en tant qu'exigence constitutive de la raison pratique elle-même.

### 1 - Le raisonnement circulaire de l'eudémonisme

Déjà dans la courte Préface qui accompagne la Doctrine de la vertu, Kant juge à propos d'évoquer le problème du bonheur. En fait, une menace pèse toujours: celle qui consiste à assimiler la doctrine des moeurs sans autre forme de procès à une doctrine du bonheur<sup>4</sup>. La remarque de Kant adopte le ton de l'étonnement et de l'indignation. À l'évidence, la lutte contre l'eudémonisme n'est pas encore terminée, d'autant que les partisans de la primauté du bonheur dans la conduite morale ont recours à une façon d'argumenter des plus pernicieuses. Voici comment Kant entame la discussion.

On doit à juste titre s'étonner ici qu'en dépit de toutes les explications données jusque-là du principe du devoir pour montrer comment il est dérivé de la raison pure, il serait encore possible de le ramener à la *doctrine du bonheur*; en sorte qu'en définitive on s'est malgré tout figuré un certain bonheur *moral* qui ne reposerait pas sur des causes empiriques, monstruosité qui se contredit elle-même<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cet avertissement est d'ailleurs servi dans l'Introduction générale à la *Métaphysique des moeurs* [cité ci-après *MM*], trad. fr. J. et O. Masson, dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques* III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, 460.

<sup>5</sup> *MM*, 654.

Cet extrait soulève deux points que nous aurons à traiter successivement. Il y est question d'un «certain» bonheur moral que les adversaires eudémonistes de Kant interprètent comme un pur contentement de soi et qui pour Kant ne peut aucunement représenter l'authentique conception du bonheur. Il y décèle même une «contradiction». Nous reviendrons sur cette définition du bonheur qui ne fait nullement appel à des causes empiriques, car la détermination précise du concept de bonheur sera capitale pour la juste saisie de l'idée de souverain Bien. L'autre élément à retenir de cet extrait touche la question de l'eudémonisme en elle-même. Est-il vrai que la morale se réduit à une doctrine du bonheur? L'argument n'est pas nouveau et Kant l'a systématiquement combattu dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* de même que dans la *Critique de la raison pratique*, sauf qu'ici l'indignation tient au fait que, même à la suite de ces écrits, la thèse eudémoniste compte encore des adeptes. En fait, Kant songe ici aux combats qu'il a eu à mener au cours des années 1790: en premier lieu contre Garve, combat dont on trouve l'issue dans la première partie du texte de 1793 consacré à «théorie et pratique»<sup>6</sup>; et en second lieu contre Schlosser, à qui Kant s'oppose dans une importante note du texte de 1796 intitulé «Sur un ton supérieur pris nouvellement en philosophie»<sup>7</sup>. Or, le défi posé par l'eudémonisme mérite d'être évoqué ici puisqu'il court-circuite l'idée de souverain Bien en faisant intervenir le bonheur d'emblée dans le processus de la détermination de l'agir moral.

Cet eudémonisme est pernicieux parce qu'il se présente sous une forme épurée. En effet, les adversaires de Kant ont retenu de sa philosophie pratique l'idée selon laquelle seule la loi commande l'action sans tenir compte des inclinations sensibles. Aussi, l'obéissance à la loi produit-elle dans le sujet une état de «paix intérieure et de contentement» que

---

<sup>6</sup> «Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point», trad. fr. L. Ferry, dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques* III, 255-269. Christian Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, première partie, Breslau, 1792. Une reproduction partielle de ce texte se trouve dans le recueil publié sous la direction de D. Henrich, *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Francfort, Suhrkamp, 1967, 134-138.

<sup>7</sup> «Sur un ton supérieur pris nouvellement en philosophie», trad. fr. A. Renaut, dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques* III, 393-417.

l'eudémoniste n'hésite pas à qualifier de «bonheur moral». Ce contentement qui émane de la réalisation du devoir et que Kant, pour sa part, ne considère que comme une satisfaction négative, l'eudémoniste n'hésite pas à en faire le véritable motif de l'action morale<sup>8</sup>. De la sorte, il pervertit totalement la logique de l'action morale en l'enfermant dans un cercle, qui ne peut être perçu autrement que comme un cercle vicieux. Ainsi, d'une part, le sentiment de «béatitude intérieure» ne peut être issu que de la conscience d'avoir agi strictement par devoir, mais, d'autre part, l'eudémoniste ajoute que l'action n'a été au fond entreprise qu'en vue de goûter ce contentement de soi, lequel représente pour ainsi dire le «salaire de la vertu» (*Tugendlohn*). C'est dire que l'action, de vertueuse qu'elle était au départ, se révèle être une action intéressée, c'est-à-dire une action réalisée selon le principe de l'amour de soi.

Cette «euthanasie» de toute morale dont se rend coupable l'eudémoniste, Kant l'attribue à une insuffisance théorique, caractéristique de la philosophie populaire que pratiquent ses adversaires<sup>9</sup>. En effet, la justification de l'action morale à l'aide de motifs pragmatiques est une solution commode pour qui ne peut s'élever au point de vue de la raison pure pratique, le seul qui en réalité permette d'établir que la loi morale issue de la raison doit commander sans conditions. En ce sens, Kant estime qu'il est de notre «devoir» de nous élever au point de vue d'une métaphysique des mœurs si nous voulons accéder à la conviction morale dans toute sa pureté. C'est dire du même coup qu'en combattant l'eudémonisme dans sa Préface à la Doctrine de la vertu, Kant entend réitérer sans modifications les résultats de l'Analytique de la *Critique de la raison pratique*. Il ne ressent le besoin d'atténuer ni son rigorisme ni son formalisme. La conviction morale pure ne peut prendre en considération quelque matière ou quelque finalité que ce soit. Au contraire, le problème des fins ultimes de l'action intervient à une étape ultérieure. Il relève de l'idée du souverain Bien, laquelle fait intervenir à côté de la vertu, comme nous savons, la thématique de bonheur. D'où la nécessité pour Kant d'établir avec précision la teneur de ce concept.

---

<sup>8</sup> *MM*, 672.

<sup>9</sup> Voir notamment à propos de Garve, *MM*, 450.

Pour contourner l'obligation d'admettre le souverain Bien comme objet ultime de l'action morale, il n'est toutefois pas nécessaire de s'enfermer dans le cercle vicieux de l'eudémonisme raffiné dont il vient d'être question. Il n'est pas indispensable de pervertir le motif de l'action vertueuse. Il suffit, par exemple, de restreindre le concept de bonheur à son acception purement «morale», comme simple contentement de soi consécutif au devoir accompli, pour échapper à la nécessité d'envisager un concept de souverain Bien comportant deux volets. Par elle-même, la vertu peut produire une satisfaction négative sans que l'on se sente contraint de prétendre, par surcroît, au bonheur physique. Encore que ce schème minimaliste offre l'avantage de ne pas succomber à l'eudémonisme, il n'en est pas moins pour Kant inacceptable: la béatitude intérieure ne peut être le seul bien concédé à l'homme en proportion de son mérite. La *Critique de la raison pratique* a déjà discuté une telle approche en analysant le «sage» tel que le conçoivent les stoïciens, et Kant s'est montré incapable d'y souscrire parce que cette morale «héroïque» possède à l'évidence quelque chose d'irréaliste, d'inhumain, voire de fantastique. Mais son argument central consiste à souligner qu'une telle éthique ne correspond pas au but que doit vouloir atteindre le sujet moral. En d'autres termes, la morale stoïcienne renonce à l'idée complète du souverain Bien.

Les *stoïciens*... avaient parfaitement choisi leur principe pratique suprême, c'est-à-dire la vertu, comme condition du souverain Bien, mais, en se représentant le degré de vertu exigé pour répondre à sa loi pure comme pouvant être complètement atteint en cette vie, ils avaient non seulement élevé, dans le nom de *sage*, le pouvoir moral de l'homme au-dessus de toutes les limites de sa nature, et admis quelque chose qui contredit toute la connaissance que nous avons de l'homme; mais, encore et surtout, ils n'avaient pas voulu reconnaître dans le second *élément* du souverain Bien, c'est-à-dire dans le bonheur, un objet particulier de la faculté humaine de désirer<sup>10</sup>.

Ce qu'il y a de remarquable dans ce texte, c'est que Kant proteste moins contre le caractère démesuré de la tâche qui incombe au sage, celle de réaliser la vertu dans cette vie, que contre l'oubli de l'un des deux éléments structurels du souverain Bien. Naturellement, cet extrait est tiré de la Dialectique de la raison pure pratique, si bien que la démarche de Kant en faveur de sa conception du souverain Bien peut à première vue être considérée comme un plaidoyer *pro*

---

<sup>10</sup> *Critique de la raison pratique*, trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, 762-763.

*domo*. Il nous appartient donc d'en montrer la cohérence et le bien-fondé, par-delà la lettre de la *Critique de la raison pratique*.

A cet égard, la «Doctrin de la vertu» de 1797 livre quelques indices intéressants, lorsqu'il y est stipulé, par exemple, que le concept de bonheur «moral» dont se réclament les stoïciens est à vrai dire une méprise langagière, une «abus de l'expression»: bonheur. Il y a «contradiction» à réduire celui-ci à la «simple conscience de sa droiture», car alors cela implique que le bonheur serait entièrement sous le pouvoir du sujet moral, qu'il ne serait rien de plus que la conséquence immédiate de l'action vertueuse. Pour Kant, en revanche, le bonheur a quelque chose d'essentiellement passif, il est pour ainsi dire *subi* et n'a rien à voir avec ce que certains appellent «encore» le bonheur moral.

«...quelques uns font encore une différence entre un bonheur moral et un bonheur physique (le premier consistant en le contentement de notre propre personne et de sa propre conduite morale, c'est-à-dire de ce que l'on *fait*, le second dans le contentement de ce dont la nature nous gratifie, par conséquent de ce dont on *jouit* comme d'un don étranger)<sup>11</sup>.

On le voit, l'épithète «physique» qui accompagne l'authentique concept de bonheur doit être ici entendue au sens de nature, de «don» de la nature. Si Kant insiste sur la dimension de «jouissance» inhérente au concept de bonheur, s'il fait grand cas de l'attitude de passivité du sujet en regard du bonheur, c'est pour accentuer l'aspect de réceptivité impliquée par ce concept. Pourtant, cette réceptivité ne doit pas être d'abord entendue au sens métaphysique de sensibilité, donc au sens de ce que la psychologie rationaliste désigne comme la contrepartie de l'entendement, mais au sens moral de l'acceptation d'un don.

Pour l'instant, qu'il suffise de retenir que le concept de bonheur privilégié par Kant pour le souverain Bien correspond au contentement passif qu'il caractérise par le terme «jouissance». Or, si les stoïciens, dans leur figure historique, ont tout bonnement négligé la composante du bonheur, il faut souligner que certains contemporains de Kant l'en ont exclu de propos délibéré, et ce, en prenant appui sur les prémisses kantienne elles-mêmes. Je songe ici à Fichte, qui entreprend de radicaliser la morale kantienne au point de la restreindre à sa seule dimension active, au mépris de tout bonheur physique. Parce que la «jouissance»

---

<sup>11</sup> *MM*, 667.

fait appel à une attitude réceptive de la part de l'homme, elle est pour cette raison d'entrée de jeu condamnable, la moralité ne résidant que dans l'activité. De ce point de vue, le bonheur a en dernière analyse quelque chose d'immoral pour Fichte en ce qu'il détourne de l'accomplissement scrupuleux et ininterrompu du devoir. C'est ce qui ressort de ces lignes écrites au moment de la querelle de l'athéisme.

Qui attend le bonheur est un insensé qui se méprend sur lui-même et sur ses aptitudes; le bonheur n'existe pas; il n'y a aucun bonheur possible. Le Dieu que l'on admet en conséquence de cette attente du bonheur est, autant que cette attente elle-même, une chimère<sup>12</sup>.

Le trait est manifestement dirigé contre la conception kantienne du bonheur et contre sa condition de possibilité: Dieu, en tant qu'il demande à être postulé. Fichte se montre délibérément partisan du bonheur moral à la manière des stoïciens. Déjà en 1794, dans les célèbres *Conférences sur la destination du savant*, la prise de distance par rapport aux thèses kantienne ne laisse planer aucune équivoque. Comme chez les stoïciens, le souverain Bien n'a plus désormais qu'une seule dimension.

Cet accord en général est, pour m'exprimer selon la terminologie de la philosophie critique, ce que Kant appelle *souverain Bien*: ce souverain Bien en lui-même, comme il résulte de ce qu'on a dit, n'a pas du tout deux parties, mais il est complètement simple: c'est --l'accord parfait d'un être raisonnable avec soi-même<sup>13</sup>.

La question importe peu ici de savoir si Kant a pris connaissance de cette orientation de Fichte. Il convient surtout de noter qu'en éliminant de son concept de souverain Bien le bonheur physique, Fichte peut s'épargner le recours à la théorie des postulats. Chez lui, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sont l'objet d'une conviction intime et immédiate. La question reste ouverte, pourtant, de savoir non seulement si le souverain Bien dans sa version kantienne est cohérent, mais si cette conception est fondée dans le phénomène moral lui-même et si elle en rend compte fidèlement, plus fidèlement que l'ascétisme prôné par Fichte.

---

<sup>12</sup> J. G. Fichte, «Appel au public contre l'accusation d'athéisme» (1799), trad. fr. J.-C. Goddard, dans Fichte, *Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, 60; cf. 48.

<sup>13</sup> Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1994, 41.

## 2 - L'amour comme dimension constitutive de l'être raisonnable

La difficulté proprement théorique que pose l'idée du souverain Bien tient au fait que les éléments qui demandent à être reliés dans ce concept sont présentés par Kant comme hétérogènes: la vertu, d'une part, et le bonheur physique proportionné, d'autre part. À considérer les choses d'un point de vue superficiel, la vertu relève de la raison, alors que le bonheur ne peut être imparté qu'à travers la nature sensible. La difficulté consiste à retracer les modalités de cette «synthèse» qui conduit de la vertu, à titre de «fondement», au bonheur, qui en est la «conséquence»<sup>14</sup>. Dans son très beau texte "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good", Steven Smith indique avec précision les conditions sous lesquelles la synthèse doit être réalisée. Il s'agit d'une «connexion» qui doit avoir lieu *a priori*, et qui se situe donc au plan de la raison. De plus, il insiste sur le fait que le souverain Bien est une idée morale, en sorte que la liaison ne peut se justifier qu'à l'intérieur de l'éthique. Smith ajoute qu'il est pourtant difficile de retracer dans l'oeuvre de Kant la manière dont s'opère la synthèse.

A plusieurs reprises, Kant parle du bonheur, à titre de complément ultime de la vertu, comme d'un résultat moralement désirable. Il semble considérer ceci comme étant une intuition morale immédiate, indiscutable. Quelques hypothèses ont été avancées quant à la manière dont il pouvait bien concevoir ceci, mais une défense explicite et suffisante de cette conception ne peut être trouvée dans ses écrits<sup>15</sup>.

Dans cette seconde partie de mon exposé, je vais tenter de montrer qu'il est possible de faire reposer la synthèse en question sur autre chose qu'une intuition morale, en attirant l'attention sur un texte --tiré évidemment de la *Métaphysique des moeurs*-- qui permet non pas peut-être de solutionner de façon définitive le problème du passage de la vertu au bonheur, mais d'en indiquer les bornes et les repères. Je songe ici à la «Conclusion de l'ensemble de l'éthique» et plus précisément à la «Remarque finale» qui y est jointe et qui occupe les quatre dernières

---

<sup>14</sup> *Critique de la raison pratique*, 745.

<sup>15</sup> Steven G. Smith, "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good", *Kant-Studien* 75 (1984), 184.

pages de l'ouvrage. Il y est question de la ligne de partage entre l'éthique proprement dite et la doctrine de la religion. Ce passage a ceci d'intéressant qu'il vient compléter, à la lumière de la Doctrine de la vertu, les développements par trop schématiques sur le souverain Bien dans la seconde *Critique*. Des trois extraits que je propose de parcourir ici, le premier offre l'avantage de situer la discussion au plan des êtres raisonnables en général. Il n'y est donc question au départ ni de l'homme, ni de Dieu.

Toutes les relations morales entre les êtres raisonnables, qui contiennent le principe d'un accord de la volonté de l'un avec celle de l'autre, peuvent être ramenés à l'*amour* et au *respect*, et, dans la mesure où ce principe est pratique, le principe de détermination de la volonté concerne, pour ce qui est de l'amour, la *fin* d'autrui, pour ce qui est du respect, le *droit* d'autrui<sup>16</sup>.

Amour et respect définissent donc ensemble la nature des relations *morales* entre des êtres raisonnables en général. C'est dire que Kant n'a pas quitté dans cette Conclusion le niveau proprement «métaphysique» et rationnel de sa recherche au profit d'un discours d'inspiration religieuse, par exemple.

À la suite de l'extrait cité, il enchaîne immédiatement, bien sûr, avec le cas spécial de Dieu; mais il ne le fait pas du point de vue d'une religion révélée, qu'il a vite écartée comme non pertinente au début de sa Conclusion. Non, la relation asymétrique qui prévaut entre Dieu et les hommes est examinée au plan de la théorie morale, c'est-à-dire dans les limites de la simple raison. Ainsi, du point de vue de la théologie morale, il affirme que l'asymétrie du rapport fait en sorte que, face aux hommes, Dieu n'a que des droits et aucun devoir. De même, inversement, l'homme n'a à son égard aucun droit, mais que des devoirs. Et pourtant, la structure double d'une relation morale en général demeure intacte pour Dieu, conçu comme être raisonnable. En effet, cette relation opère tant sur le registre de l'amour que du respect. L'extrait qui suit est particulièrement significatif pour nous puisqu'il y est question du bonheur. La fin que poursuit l'amour de Dieu est le «bonheur de l'homme». Mais ce qui est digne de mention ici, dans la perspective de l'articulation du souverain Bien, c'est le lien qui s'établit entre l'amour et le respect, entre le bonheur et la justice.

---

<sup>16</sup> *MM*, 787-788.

On ne peut concevoir la fin divine relative à l'espèce humaine (à sa création et à sa gouverne) autrement que comme fin d'*amour*, c'est-à-dire comme étant celle du *bonheur* de l'homme. Mais le principe de la volonté de Dieu relatif au *respect* qui lui est dû (vénération), lequel limite les effets de l'amour, c'est-à-dire le principe du droit divin, ne peut être aucun autre que celui de la *justice*<sup>17</sup>.

Si, dans le cadre du souverain Bien, Dieu apparaît comme le dispensateur du bonheur, il est en cela limité par sa justice, qui privilégie d'abord l'observation stricte de la loi, le respect de l'impératif catégorique. Dans cette perspective divine, les deux éléments du souverain Bien (la vertu et le bonheur), trouvent leur contrepartie dans la justice, régie par le respect, et dans le bonheur, issu de l'amour. Toute la question est dès lors de savoir comment la justice conditionne, c'est-à-dire limite, la dispensation du bonheur.

Mais avant de répondre à cette question, il convient de faire face à une objection évoquée dès le début de notre démarche: le discours théologique qui nous est tenu en cette Conclusion de la *Métaphysique des mœurs* n'est il pas carrément d'inspiration religieuse? Ne faut-il pas y voir un emprunt tacite à la Bible? De même, lorsque Kant évoque, par exemple, dans la *Critique de la raison pratique* ce spectateur impartial qui rétribue la vertu proportionnellement au mérite, ne s'empresse-t-il pas de l'identifier à Dieu<sup>18</sup>? Ici, toutefois, il faut être prudent, car le raisonnement sous-jacent au souverain Bien doit plutôt être conçu comme le fait d'une raison neutre, d'une raison en général, à laquelle l'être humain participe de plein droit. C'est pourquoi l'écrit sur la *Religion* place sans ambages le raisonnement du juge impartial dans la bouche d'un homme, et non de Dieu. Cela signifie qu'il n'y a pas de différence générique entre la raison humaine et la raison divine du point de vue d'une communauté morale.

Supposons un homme, qui respecte la loi morale, à l'esprit duquel se présenterait l'idée (qu'il peut difficilement éviter) du monde que, bien guidé par sa raison pratique, *il pourrait créer*, s'il en avait le pouvoir, monde auquel il se rattacherait comme membre. Non seulement sans hésitations il le choisirait, s'il en avait le choix, comme il est impliqué par cette Idée morale du souverain Bien, mais il voudrait encore et de plus qu'il existe un monde en général parce que la loi morale veut que par nous existe le bien le plus grand possible... aussi devrait-il se sentir obligé

---

<sup>17</sup> *MM*, 788.

<sup>18</sup> *Critique de la raison pratique*, 742-743.

d'adhérer à ce jugement de manière tout impartiale, comme si ce jugement était non pas le sien, mais en quelque sorte celui d'un étranger<sup>19</sup>.

Le souverain Bien présente donc, en vertu de ce passage, une nécessité rationnelle qui contraint tout être raisonnable, même si, comme le souligne Kant, un tel ordre de choses est susceptible de porter préjudice au juge impartial, dès lors que celui-ci, dans sa condition d'être fini, voit son aspiration immédiate au bonheur soumise à une restriction: celle de se rendre digne du bonheur. Kant a dès lors la prétention, d'un point de vue philosophique, de déployer en regard de Dieu une structure rationnelle, en fait la même structure (amour-respect) qui commande l'armature des devoirs envers autrui dans la Doctrine de la vertu: celle-ci comporte, on le sait, des devoirs d'amour et des devoirs de respect. Le doublet amour-respect est donc à ses yeux une donnée purement philosophique qui décrit la configuration de toute raison pratique. Cette structure en deux volets jette aussi un éclairage nouveau sur le dualisme qui est censé provoquer l'irruption du bonheur dans la Dialectique de la raison pure pratique de la seconde *Critique*. En effet, si le respect pour autrui est commandé par la présence en lui de la loi de la raison, l'aspiration au bonheur n'est pas pour sa part une exigence de la sensibilité humaine. La dualité de la raison et du sensible ne joue pas ici. Si le bonheur engage une certaine forme de réceptivité, il ne s'agit pas d'abord de la sensibilité au sens métaphysique de l'appartenance au monde sensible, mais bien plutôt de cette attente rationnelle, de cette réceptivité face au «don» qui m'est fait du bonheur. Ce don renvoie à l'amour qui, au même titre que le respect, est une dimension strictement rationnelle et qui définit l'être moral en général. Ce n'est que de façon contingente que chez l'homme le bonheur prodigué passe par la nature sensible. En fait, l'aspiration au bonheur ressortit à sa nature raisonnable, tout autant que l'exigence du respect. Ces distinctions étant faites, nous pouvons retourner à l'articulation de la vertu et du bonheur dans le souverain Bien.

Comme on sait, Kant reproche aux stoïciens d'avoir un modèle tronqué du souverain Bien, dans la mesure où ses deux éléments constitutifs sont tout simplement identifiés l'un à

---

<sup>19</sup> *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. fr. (modifiée) A. Philonenko, dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques* III, 18. Cf. *Critique de la raison pure* A 813/B 841, trad. fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Oeuvres philosophiques* I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, 1371.

l'autre: le bonheur ne réside pas ailleurs que dans la vertu. Et la réciproque est également vraie, pour l'épicurisme cette fois: il ne faut pas chercher la vertu ailleurs que dans le bonheur. À cet égard, l'eudémonisme raffiné fournit un modèle plus intéressant puisque l'hétérogénéité de la vertu et du bonheur y est maintenue, en sorte que le lien synthétique qui relie les deux éléments demande à être explicité. Pourtant, les modalités de cette synthèse eudémoniste sont aux yeux de Kant carrément inacceptables en regard de la conscience morale, car, malgré l'obéissance à la loi morale, l'action est en définitive toujours posée en vue d'une rétribution. Dans la Préface à la Doctrine de la vertu, Kant exprime le mécanisme d'octroi de la gratification dans cette morale de l'amour de soi en ces termes: «...la vertu est à elle-même son salaire [*Lohn*]<sup>20</sup>». À vrai dire, cette interprétation de l'eudémonisme raffiné offre un schéma d'explication que les critiques de l'idée de souverain Bien de la seconde *Critique* n'hésitent pas à retourner contre Kant lui-même. La réintroduction du thème du bonheur dans la Dialectique de la raison pure pratique est-elle en effet autre chose qu'un honteux marchandage entre l'homme et Dieu, en vue de faire du bonheur le salaire de la vertu? C'est ici que le troisième et dernier morceau que j'aimerais citer dans la Conclusion de la Doctrine de la vertu peut s'avérer précieux. D'entrée de jeu, Kant y souligne que l'homme n'a aucun droit sur Dieu, si bien qu'aucune obligation contractuelle ne peut lui être imputée, sous forme de salaire, par exemple. C'est que le bonheur attendu en proportion du mérite de l'action ne peut faire l'objet d'un calcul, ou encore d'une réciprocité formellement réglementée. Au contraire, le bonheur relève du registre de l'amour et de la bonté, et non de celui de la justice.

[E]nvers des êtres qui ont exclusivement des devoirs et n'ont aucun droit envers Dieu, la récompense [*Belohnung*] (*praemium, remuneratio gratuita*) ne relève pas du tout de la justice, mais uniquement de l'amour et de la bienfaisance (*benignitas*); à plus forte raison ne peut-il y avoir de prétention à un salaire [*Lohn*] (*merces*) chez un tel être, et une justice rémunératrice (*justitia brabeutica*) est, dans la relation de Dieu aux hommes, une contradiction<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> *MM*, 654.

<sup>21</sup> *MM*. 788. Cf. «La fin de toutes choses», trad. fr. H Wismann, *Oeuvres philosophiques* III, 324.

On comprend pourquoi Kant insiste ici pour distinguer la récompense (*Belohnung*) du salaire (*Lohn*). D'ailleurs, cette distinction est importante pour lui puisqu'on la retrouve, entre autres, dans les leçons d'éthique de Menzer et de Collins, de même que dans la doctrine de la religion de Pölitz<sup>22</sup>. À proprement parler, la vertu ne commande pas de salaire (*merces*) et le schème contractualiste doit être d'emblée écarté de l'interprétation du souverain Bien. Kant songe plutôt à une «prime» (*praemium*) qui récompense une conduite méritoire, certes, mais qui n'est pas due au sens strict<sup>23</sup>. Comme le bonheur émane de l'amour et de la bonté, il s'agit plutôt d'une gracieuseté, au sens ancien du terme.

Mais parce que l'aspiration au bonheur ne s'adresse pas directement à la justice divine, est-ce à dire qu'elle procède d'une faiblesse de la nature humaine? Il faut plutôt, je crois, interpréter cette aspiration comme une attente de réciprocité, mais non pas, bien sûr, comme un simple troc ou quelque autre forme d'échange intéressé. L'attente a au contraire à voir avec ce que Kant appelle l'«espérance»<sup>24</sup>. Cette attente s'adresse bien évidemment à l'amour divin; mais ce qui est plus important encore, c'est qu'elle provient d'un être raisonnable dont la structure comporte également l'amour. C'est donc en ce sens seulement qu'il faut interpréter la réciprocité ici, à l'exclusion de toute référence juridique, ou mieux: contractuelle. Bien sûr, le respect de la loi morale et de ses interdits (Tu ne tueras point, Tu ne mentiras point etc.) constitue une condition préliminaire incontournable pour l'action de

---

<sup>22</sup> Cf. *Leçons d'éthique* (Menzer), trad. L. Langlois, Paris, Le livre de poche, 1997, 141-144. *Vorlesungen über Moralphilosophie* (Collins), AK 27.1, 283-285. *Vorlesungen über Rationaltheologie* (Pölitz), AK 28.2.2, 1085. Voir à ce sujet Yirmiahu Yovel, "The Highest Good and History in Kant's Thought", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (1972), 261.

<sup>23</sup> Il n'y a que la métaphore de l'administration de la justice par l'homme qui est permise ici. Si la justice de Dieu ne prodigue en effet aucune gratification, si elle ne fait que sanctionner, c'est-à-dire punir les écarts à la loi du devoir, il en va de même de la justice humaine: jamais celle-ci ne récompense celui qui respecte la loi, quel que soit son mérite.

Il faut avouer que Schopenhauer n'a pas été insensible à ces nuances, encore qu'elles n'infléchissent pas sa conclusion: le souverain Bien est dicté par l'amour de soi. «...il [le bonheur] n'est pas à proprement parler le salaire [*Lohn*] de la vertu, mais un pourboire [*freiwillige Gabe*], vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main.» Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 657 (trad. modifiée).

<sup>24</sup> *Vorlesungen über Moralphilosophie* (Collins), AK 27.1, 285.

l'homme, et la justice divine est là pour sanctionner tout manquement<sup>25</sup>. Mais, outre ces restrictions, la sphère de l'action humaine est infinie, notamment au chapitre des devoirs larges, aussi appelés devoirs méritoires, dont l'amplitude n'est pas fixée à l'avance. Il faut y voir une sphère d'ouverture à autrui, de générosité, de bienveillance et de bienfaisance que Kant n'hésite pas à rassembler sous la rubrique de l'amour. Dans ce contexte, on peut comprendre qu'un être fini ainsi constitué, lorsqu'il procède à la détermination des propriétés de Dieu, puisse lui attribuer un dépassement, une bienveillance analogue à celle qu'il découvre en lui par-delà l'observation des devoirs stricts. Tel me semble être le sens de l'attente de réciprocité sous-jacente à la question du bonheur dans le souverain Bien. Ce qui a pour conséquence d'inviter à la prudence avant de lancer la pierre et d'interpréter le souverain Bien comme un marchandage mesquin; ce qui a aussi pour conséquence de nous enjoindre de nuancer la réputation de rigorisme de la morale kantienne<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> À ce chapitre, il en va de la justice divine comme de l'État de droit chez Kant: ce qui prime, c'est la justice et le respect du droit avant toute considération relative au bien-être des citoyens, car un État despotique qui, malgré tout, veillerait au bonheur de ses membres a quelque chose d'immoral. Cf. *MM*. 584; *Le conflit des facultés*, trad. fr. A. Renaut, dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques* III, 897; voir aussi sur la question de la critique de l'utilitarisme chez Kant: Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 1985, 182.

<sup>26</sup> Dans son ouvrage *Bonheur et bienveillance*, qui vient de paraître en français, Robert Spaemann tente de réhabiliter l'idéal de la vie bonne, l'idéal d'une vie réussie. Pour ce faire, il s'en prend à Kant, qu'il accuse de réduire l'amour à un simple sentiment pathologique, alors qu'à ses yeux l'amour est le propre d'un être raisonnable. Cette accusation est certainement injuste, du moins à la lumière des passages de la *Métaphysique des mœurs* auxquels nous venons de nous référer. Mais non seulement cette accusation est-elle injustifiée, elle barre aussi l'accès à ce qui apparaît être l'une des pistes d'interprétation susceptibles de nous faire comprendre la conception proprement kantienne du souverain Bien. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, 123.

Si les dernières pages de la Doctrine de la vertu sont si riches d'enseignements en ce qui a trait au problème du souverain Bien, ce n'est sans doute pas le fruit d'un hasard. En effet, cette Conclusion est précédée d'une section intitulée «Fragment d'un catéchisme moral» dans lequel le souverain Bien, même s'il n'est pas désigné nommément, est abordé dans une perspective pédagogique. Le problème était donc bien présent à l'esprit de Kant, qui profite d'une «Remarque finale» dans la Conclusion pour en éclairer la structure. Cette remarque nous a permis de constater que le dualisme ontologique entre le sensible et l'intelligible ne contribue aucunement à expliquer la nature du lien synthétique qui doit réunir les deux composantes du souverain Bien. De plus, il est apparu que Kant situe consciemment le niveau de la discussion au plan de l'être raisonnable en général, par-delà les dogmes chrétiens. Le point de vue de la simple raison lui permet d'opérer un recul tel qu'il pourra affirmer que non seulement le christianisme, mais pratiquement toutes les religions humaines procèdent à la division tripartite des propriétés divines: sainteté, bonté, justice (de manière analogue aux trois ordres de pouvoir dans un gouvernement<sup>27</sup>). Enfin, notre analyse nous permet de conclure que loin d'être une concession faite à la faiblesse de la nature humaine, l'aspiration au bonheur est plutôt fondée sur une attente de réciprocité propre à un être raisonnable qui entretient une relation morale avec autrui. C'est parce que Steven Smith n'a pas, semble-t-il, suffisamment mesuré la distance qui sépare l'amour du registre du respect, qu'au terme de son examen il ne parvient pas à un résultat concluant. Il associe trop étroitement au «respect» la louange que s'attire un comportement méritoire<sup>28</sup>. Nous l'avons vu, la justice divine n'est aucunement impliquée dans la question du bonheur, qui n'est donc pas un problème de 'théodicée' au sens littéral du mot.

La «Conclusion» de la *Métaphysique des moeurs* aura permis à Kant de clarifier la question du souverain Bien en lui fournissant l'occasion de réunir deux motifs qui étaient déjà présents dans sa pensée: la distinction entre salaire et récompense, que l'on retrouve dans les leçons de la première moitié des années quatre-vingt, et la dialectique de l'amour et du

---

<sup>27</sup> *Vorlesungen über Rationaltheologie* (Pölitz), AK 28.2.2, 1074.

<sup>28</sup> Steven Smith, art. cité, 187.

respect, qui avait été à peine effleurée dans l'exposé du Postulat de l'existence de Dieu dans la seconde *Critique*. Or, comme il vient d'élaborer toute la Doctrine de la vertu sur la dialectique de l'amour et du respect (voir, entre autres, la description de l'amitié), il n'hésite pas à faire usage de ce doublet métaphysique dans la Conclusion au moment où il lui incombe d'indiquer la transition à la doctrine philosophique de la religion. Il nous invite, de cette manière, à considérer un concept de raison pratique qui soit plus large que la raison calculatrice de l'eudémonisme. Évidemment, le fait de situer le bonheur à l'intérieur d'une logique de la réciprocité qui prend la forme de l'amour ne solutionne pas comme par magie le problème de la synthèse du souverain Bien, tant s'en faut. D'autant que cette logique de la réciprocité s'insère dans une relation asymétrique (entre Dieu et l'homme) qui ne va pas sans certaines difficultés, de l'aveu même de Kant. Et s'il parvient à nous convaincre que sa conception de Dieu n'est pas anthropomorphe, les regards se tournent alors vers le concept neutre de raison qui est censé relier l'homme à Dieu. Comment prouver que ce concept de raison morale constitué par l'amour et le respect n'est pas lui-même anthropomorphe? Il faudrait, pour ce, qu'un tel concept puisse faire l'objet d'une déduction transcendantale. Kant a-t-il jamais eu l'intention de nous la fournir, ou ne considère-t-il pas cette structure double comme étant constitutive du fait de la raison?