

L'ENRACINEMENT DU MAL DANS LA SUBJECTIVITÉ CHEZ 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 : *Criticisme et religion*, M. Castillo (dir.), Paris, L'Harmattan, 2004, p. 49-71.

RÉSUMÉ : Cet article procède à une analyse serrée de la terminologie botanique utilisée par Kant dans son ouvrage sur la *Religion*, notamment dans sa première partie « Du mal radical dans la nature humaine ». S'il y a quelque chose comme une racine du mal chez Kant, force est d'admettre que le bien possède aussi sa propre racine. Or Kant prend soin de montrer que le mal ne peut en aucun cas se « greffer » sur la racine du bien, sous peine de la contaminer à jamais. Le mal radical ne peut donc corrompre la raison pratique. Le mal est ici implicitement comparé par Kant à une plante épiphyte par opposition à une plante parasite. Mais comment peut-on dès lors concilier ces métaphores organiques (naturalistes pour ainsi dire) avec l'insistance de la part de Kant sur le caractère strictement subjectif de la décision pour le bien ou pour le mal, donc avec l'accent mis sur la conscience en morale, qu'il s'agisse de *Bewusstsein*, de *Gewissen* ou encore de *Gesinnung* ?

MOTS CLÉS : Kant, mal radical, racine, épiphyte/parasite, greffon

ABSTRACT : This article proceeds to a close examination of the botanical terminology used by Kant in his work on *Religion*, and in particular in its first part "On Radical Evil in Human Nature." If there is in Kant something like a "root" of evil, we must admit that the good also has its own root. Yet Kant takes great care to explain that evil cannot be "grafted" on the root of the good, since otherwise it would contaminate it forever. In consequence radical evil cannot spoil practical reason as such. Evil is here implicitly compared by Kant with an epiphytic plant as opposed to a parasitic plant. But how can we then reconcile these organic (naturalistic) metaphors with Kant's insistence on the strictly subjective character of the decision for the good or the bad, that is: with the stress put on consciousness in morals, be it *Bewusstsein*, *Gewissen* or *Gesinnung*?

KEYWORDS: Kant, radical evil, root, epiphytic/parasitic, graft

* * *

En 1792, Kant publiait dans la *Berlinische Monatsschrift* l'article qui était appelé à devenir, l'année suivante, la première partie de son ouvrage sur la *Religion* : "Du mal radical dans la nature humaine". Dans ce qui suit, j'aimerais dégager de ce morceau publié séparément certains motifs susceptibles de fournir une piste de lecture pour aborder l'œuvre définitive. En

effet, les développements sur le mal radical, en plus de représenter la véritable nouveauté de cet ouvrage, dictent dans une large mesure l'ensemble du traitement qui sera réservé à la religion. Si la religion est conçue par Kant comme "la connaissance de tous nos devoirs en tant que commandements divins", l'angle sous lequel il l'aborde n'en demeure pas moins celui du devoir moral. Ce qui explique que Kant caractérise son propos comme portant sur la religion "morale". C'est d'ailleurs à cette seule condition qu'est possible une religion dans les limites de la simple raison.

Or, le but de cette analyse consiste à préciser ce projet d'une religion de la raison pure en exploitant deux des termes contenus dans le titre original du morceau en question: l'épithète "radical" et le substantif "nature". Les autres éléments du titre ne sont pour leur part certes pas dépourvus d'intérêt, mais leur contenu sémantique est ici plus aisé à cerner. Ainsi le "mal" en question est-il, à l'évidence, le mal moral, par opposition à ces autres formes que Leibniz appelle "mal physique" et "mal métaphysique". Par ailleurs, la notion d'"humanité", qui précise le niveau auquel est envisagé le problème du mal, introduit une nuance qu'il ne faut pas négliger, surtout si l'on considère que jusque-là Kant a toujours maintenu son discours pratique au niveau de l'être raisonnable fini, sans égard à l'homme et à ses traits particuliers. C'est ce qui nous permet d'affirmer, avec Eric Weil, que bien avant la *Métaphysique des mœurs* de 1797, la *Religion* représente l'entrée en scène de l'anthropologie dans la morale kantienne¹.

Mais ce sont les deux autres éléments du titre qui vont surtout retenir notre attention. Ces deux termes recèlent en effet une tension qui demeure présente dans l'ensemble de l'ouvrage, tension qui semble constitutive du projet de Kant, et dont il faudra s'assurer qu'elle ne génère pas de contradiction. Quel est donc cet écart qui se creuse entre la "radicalité" du mal et son ancrage dans la "nature" de l'homme?

S'il faut préciser le sens de l'adjectif "radical", on doit bien sûr commencer par écarter la méprise qui consisterait à interpréter ce mot au sens d'"intégral". Les commentateurs ont tôt fait de signaler que l'intention de Kant n'est pas de déclarer la nature humaine corrompue de part en part, ni de faire de l'être humain un être diabolique qui prendrait délibérément le contre-pied de la loi morale par pur esprit de révolte. Cela dit, il convient d'approfondir la signification de ce mot, tout comme celle du terme *Wurzel* et de ses dérivés. J'aimerais examiner le sens de cette métaphore tirée de la botanique, une métaphore solidaire d'autres termes qui, tels le germe (*Keim*), la disposition (*Anlage*) et la greffe (*Pfropfen*), appartiennent à la théorie de l'organisme développée dans la *Critique de la faculté de juger*. Or, il est notoire que dans ses œuvres Kant se sert abondamment de ces germes et dispositions pour signaler la téléologie qui règne non

¹ Eric Weil, "Le mal radical, la religion et la morale", dans *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1990, p. 150.

seulement dans la nature, mais aussi dans les facultés de l'homme et dans l'histoire humaine. La "disposition" fait en réalité référence à une certaine prédétermination qui se trouve à la base du développement de toutes les espèces existant dans la nature et nous renvoie en dernière analyse à cette finalité qu'incarne la Providence.

Par ailleurs, le mot "nature", tel qu'il est employé dans le titre, possède aussi un sens bien spécifique, que Kant prend soin de préciser. Il s'agit de la nature humaine en tant que l'homme est envisagé comme "espèce"² (VI, 21, 32). Le mal moral se trouve donc généralisé à l'ensemble de l'espèce. Mais Kant apporte une précision supplémentaire, sur laquelle nous aurons à revenir un peu plus tard: "nature" renvoie ici à l'homme dans sa dimension subjective, elle désigne à proprement parler le "fondement subjectif de son usage de la liberté" (VI, 21). Cette dimension subjective est en parfait accord avec l'allure générale de la morale kantienne, qui est, comme on le sait, une morale de la liberté, une morale de la conviction intime, sans égard – du moins dans la phase initiale de la délibération – aux aspects objectifs de l'action et à ses conséquences. Et ce recentrage de la morale sur la subjectivité implique évidemment qu'un rôle accru est confié à la conscience, laquelle n'est pas uniquement à l'oeuvre dans l'action bonne, mais également dans l'action mauvaise. Kant rejette ainsi l'interprétation répandue au Siècle de Lumières et voulant que le mal soit le produit de l'ignorance. Tout à l'inverse, la condition indispensable pour commettre le mal, pour qu'on puisse en faire grief au sujet, c'est qu'il soit commis en toute connaissance de cause. "La proposition: l'homme est mauvais, affirme Kant, ne peut [...] avoir un autre sens que celui-ci: il est conscient (*bewusst*) de la loi morale et il a cependant admis dans ses maximes une occasionnelle déviance par rapport à elle³." Cette insistance de la morale kantienne sur la lucidité de la conduite explique, comme nous aurons le loisir de le constater, la place centrale qu'occupe la conscience morale (*Gewissen*) dans celle-ci et, par extension, dans la conception d'une religion axée sur l'intériorité.

La tension survient lorsqu'on rapproche, d'une part, l'utilisation d'une terminologie botanique habituellement liée à une prédétermination originaire, et, d'autre part, le recours à la

² Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (cité ci-après *Religion*), trad. fr. A. Philonenko, dans Kant, *Œuvres philosophiques* III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p. 32, 45. Les renvois au texte de la *Religion* seront le plus souvent insérés dans le corps du texte selon la pagination du tome VI de l'édition académique, que l'on retrouve dans les marges de l'édition française. Voir, dans le cas présent, AK. VI, 21, 32. Au besoin, cette traduction, de même que celle des autres textes de Kant dans l'édition de la Pléiade seront modifiées sans autres indications.

³ Kant, *Religion*, AK. VI, 32; trad. fr., p. 45. En regard de la position kantienne, Fichte demeure tout compte fait un *Aufklärer*. Cf. mon article intitulé "Le mal radical chez Fichte", dans *Fichte: le moi et la liberté*, J.-C. Goddard (dir.), Paris, PUF, 2000, p. 101-134..

liberté du sujet et à sa conscience de la loi en vue de lui faire porter la responsabilité pleine et entière de ses actes. En d'autres mots, le mal qui plonge sa racine profondément en l'homme peut-il encore lui être imputé? Nous allons voir qu'en fait la métaphore de la racine ne porte en rien préjudice à l'imputabilité qui est la marque de la subjectivité morale kantienne.

1 - La métaphore botanique

a) La racine du mal

Kant n'est certainement pas le premier à recourir à l'image de la racine en rapport avec le phénomène du mal. Avant lui, le luthéranisme y a également eu recours. Il en va de même de Baumgarten qui, selon Bohatec, constitue vraisemblablement la source d'inspiration immédiate de Kant sous ce rapport⁴. Mais plutôt que de s'attarder sur l'origine de la métaphore, il convient à mon avis d'en examiner minutieusement le fonctionnement dans le texte sur le mal radical. En effet, l'analyse de la première partie de la *Religion* révèle qu'il n'y est pas question d'une seule racine, mais bien de deux. Le terreau de ces deux racines est évidemment la nature humaine. Mais il faut ici de faire preuve de discernement et préciser dans quelles facultés de l'âme humaine ces racines trouvent leur point d'ancrage.

Au départ, il faut bien voir qu'il n'y a pas que le mal qui prend racine dans la nature humaine, mais le bien également, lequel est présenté par Kant comme une "disposition" constitutive de l'être humain. Évidemment, le bien en question est le bien moral au sens propre du terme, qui correspond à la troisième des dispositions anthropologiques relatives à la faculté de désirer. Après la disposition pour l'animalité et la disposition pour l'humanité, Kant introduit en effet dans son texte la disposition pour la personnalité (VI, 27-28), qui se traduit par le "respect pour la loi morale". La personnalité n'est en fait rien d'autre que cette reconnaissance du caractère obligatoire de la loi, encore qu'elle n'implique pas que l'on adopte automatiquement l'impératif catégorique comme unique motif de son action. Or, cette disposition pour la personnalité trouve sa "racine" dans la "raison pratique" en tant que celle-ci est à l'origine d'une législation inconditionnée : "... la troisième [disposition] enfin est seule pour elle-même pratique et possède donc sa racine [*Wurzel*] dans la raison législatrice inconditionnée⁵."

⁴ Joseph Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*, Hambourg, Hoffmann & Campe, 1938, réimpression: Hildesheim, Olms, 1966, p. 269.

⁵ Kant, *Religion*, AK. VI, 28; trad. fr., p. 40. De même, Kant affirmera dans la *Métaphysique des mœurs* que le devoir catégorique ne peut avoir sa racine (*Wurzel*) que dans la raison pure. AK. VI, 382.

Et c'est de la même façon que Kant assigne une racine au mal, cette fois non pas comme disposition, mais comme "penchant" inhérent à la nature humaine. Mais le lieu de l'enracinement n'est plus la raison : Kant signale en effet que la racine du mal se trouve dans le "fondement subjectif suprême de toutes les maximes", ce qui correspond, comme on l'apprend un peu plus loin, à l'"arbitre":

...nous sommes responsables du penchant au mal qui, tandis qu'il concerne la moralité du sujet et découvre par conséquent en celui-ci un être qui agit librement, doit pouvoir lui être imputé comme à un être faillible – nonobstant l'*enracinement* [*Einwurzelung*] profond du penchant *dans l'arbitre* [*Willkür*], en raison de quoi il convient de dire que ce penchant se rencontre en l'homme par nature⁶.

Kant peut ainsi parler d'"arbitre mauvais" (VI, 23) ou encore de "cœur corrompu" (VI, 44). Une chose devient dès lors claire pour nous: si le bien et le mal ont chacun leur racine dans la nature humaine, celles-ci plongent respectivement dans la raison pure pratique et dans la faculté de désirer. Nous allons voir que le fait de maintenir séparés l'un de l'autre ces deux principes, le cœur et la raison se situant chacun dans un registre propre, représente un enjeu important pour le projet de Kant.

L'importance du maintien, l'un vis-à-vis de l'autre, des principes du bien et du mal est attestée, à mon avis, par le complément apporté dans la *Religion* au titre du texte qui avait été publié sous forme séparée dans la livraison d'avril 1792 de la *Berlinische Monatsschrift*: "*De l'immanence du mauvais principe au bon* ou sur le mal radical dans la nature humaine". Or, fait à déplorer, la traduction française que je viens de citer fait perdre de vue l'enjeu précis qui nous intéresse ici. Le titre de Kant s'énonce en effet comme suit: *Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten...* Deux éléments sont à retenir de l'original allemand. Ce sont les mots *neben* et *Einwohnung*. En laissant penser que le mauvais principe est immanent au bon, la traduction va directement à l'encontre de l'intention explicite de Kant – tant dans le titre que dans le corps du texte – qui veut éviter à tout prix la contamination du bon principe par le mauvais. C'est pourquoi il est stipulé que le mauvais principe se trouve "à côté" (*neben*) du bon, et non en lui. De même, la traduction d'*Einwohnung* par "immanence" a certes ses mérites, mais elle laisse tout de même échapper la nuance qui tient au caractère événementiel relié le plus souvent à la terminaison allemande *-ung*. *Einwohnung* est en fait un substantif composé à l'aide du verbe *einwohnen*, qui signifie établir. Il serait donc plus exact de traduire par "établissement"; ce qui donnerait: "*De l'établissement du mauvais principe à côté du bon...*" Comme nous allons le voir plus loin, la nuance relative au caractère actif de l'implantation du mal, laquelle a lieu, si l'on ose dire, 'après coup', fait aussi partie de la stratégie déployée dans ce

⁶ Kant, *Religion*, AK. VI, 35; p. 48, souligné par moi. Cf. *ibid.*, AK. VI, 39.

texte.

Mon insistance sur la présence de deux racines dans la nature humaine, correspondant aux deux principes en lutte dans la morale de Kant, est donc cautionnée par la préposition *neben* dans le titre. Nous savons combien Kant est attentif à maintenir la raison morale-pratique à l’abri du principe du mal. Mais la juxtaposition des deux principes présente également un grave danger de méprise, en ce qu’elle peut ouvrir la porte au syncrétisme, dénoncé explicitement dans notre texte. Je pense, entre autres, à cette forme d’optimisme que Kant, de manière surprenante, semblait encore prêt à défendre en 1783-1784 dans les *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*. Ainsi, même si dans cette théorie le mal est officiellement déclaré être un manque, il n’en est pas moins incarné par les instincts, lesquels, par l’influence qu’ils exercent sur l’arbitre, interviennent activement comme mobiles de l’action, du moins jusqu’à ce que la disposition au bien qui est propre à l’homme se soit complètement développée. D’ici là, toutefois, les deux principes se partagent pour ainsi dire le territoire, en sorte qu’il est permis de dire que dans cette version de l’optimisme leibnizien ils se font véritablement concurrence.

Dans ce monde terrestre, tout n’est que progression... Ainsi peut-on considérer le mal dans ce monde comme le développement incomplet du germe du bien. Le mal lui-même n’a aucun germe particulier, car le mal n’est que pure négation et n’existe que dans la limitation du bien. Il n’est rien de plus que cette incomplétude du développement du germe du bien à partir de son état inculte... Or, puisqu’en même temps l’homme a beaucoup d’instincts qui relèvent de son animalité, et doit les avoir s’il doit continuer à être un homme, il est poussé par leur puissance à s’y abandonner... [Dieu] tient à la disparition du mal par la progression vers le bien⁷.

Ici, pas plus d’ailleurs que dans la *Religion*, Kant n’est prêt à reconnaître au mal le statut d’une disposition ou d’un “germe”. Il n’en reste pas moins que dans ces *Leçons* le mal est présent avec le bien dans le monde à titre d’instance co-déterminante. Si les instincts disposent d’une certaine “puissance” capable de “pousser” le sujet à l’action, c’est dire que le bien et le mal se partagent la détermination de l’action, du moins jusqu’à ce que le développement intégral du germe du bien ait chassé le mal.

Or, le principe du rigorisme moral, exposé dans le texte sur le mal radical (VI, 22), vise précisément à exclure toute détermination de l’action à *la fois* par le bon et le mauvais principe. Loin d’être un simple reliquat de l’éducation piétiste de Kant, qui le porterait à une sévérité et une austérité outrancières, le rigorisme moral est un concept philosophique que Kant prétend retracer chez les Anciens. Si le mot rigorisme est d’emblée synonyme de sévérité excessive, il

⁷ Kant, *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, AK. XXVIII 2.2, 1078; trad. fr., W. Fink, Paris, Le livre de poche, 1993, p. 153, 154.

ne faut pas oublier que pour Kant la rigueur exigée est d’abord et avant tout une rigueur conceptuelle, dont on serait mal avisé d’estimer qu’elle est ici inconvenante ou exagérée. Ainsi, selon ce concept, le caractère de l’agent moral est ou bon ou mauvais, sans moyen terme, et ce dans la mesure où c’est le bon ou le mauvais principe qui dicte l’action. Le choix d’un tel principe relève d’un acte, d’une décision. Dans une telle optique, il est impossible que les deux principes soient simultanément déterminants, au sens où un homme pourrait être dit en partie bon, en partie mauvais. Kant exclut formellement que les deux principes puissent se côtoyer à l’occasion d’une même action. Il ne peut y en avoir qu’un seul. Ceci vient donc préciser l’intention de Kant dans l’ajout fait à son titre: ces principes sont certes tous deux présents dans la nature humaine, mais ils ne peuvent intervenir de manière simultanée selon une proportion quelconque. L’un des deux conserve toujours la suprématie sur l’autre et le neutralise.

Toute la question est de savoir duquel des deux motifs l’homme fait la condition de l’autre. En conséquence l’homme (même le meilleur) est mauvais par cela seul qu’il renverse l’ordre éthique des motifs lorsqu’il y adhère dans ses maximes. Certes, il admet en celles-ci la loi morale à côté de celle de l’amour de soi; mais comme il devient conscient que l’une *ne* peut subsister à côté de l’autre, mais doit lui être subordonnée comme à la condition supérieure, il fait des motifs de l’amour de soi et de ses inclinations la condition de l’obéissance à la loi morale...⁸

On le voit: l’équilibre entre les deux principes, l’un à côté de l’autre, est impossible dans les faits. Il y en a toujours un qui, à titre de condition, se subordonne l’autre, notamment, comme c’est le cas dans l’extrait cité, lorsque le principe de l’amour de soi l’emporte sur l’obéissance stricte à la loi du devoir. Dès lors, une présence du mal en l’homme qui soit inversement proportionnelle au progrès du bien – comme le laissent entendre les *Leçons* de 1783-1784 – ne constitue pas une saisie adéquate du problème. Ces *Leçons* s’en tiennent à un rapport quantitatif, alors que le principe qui doit prévaloir est affaire de décision plutôt que de proportion⁹. De la sorte, un amalgame du genre de celui que proposent les “latitudinaires” syncrétistes s’avère irrecevable¹⁰.

Or, malgré la subordination nécessaire de l’un des deux principes, la métaphore des deux racines indépendantes présente l’avantage de maintenir intact le principe du bien. C’est là une

⁸ Kant, *Religion*, AK. VI, 36; trad. fr., p. 50, souligné par moi.

⁹ On comprend pourquoi la naissance de l’homme nouveau chez Kant ne peut être l’affaire d’une “réforme” graduelle, mais d’une “révolution”. AK. VI, 47 ; cf. *ibid.*, 60 note.

¹⁰ [Note de 2019 : Voir à ce sujet notre article « Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical », *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 71, no. 2, 2015, p. 233-245.]

préoccupation majeure de Kant dans son texte sur le mal radical. En effet, l'indépendance et le caractère inaltérable de la racine du bien permettent de concevoir la vertu comme une option toujours disponible. Pour que l'éveil de la vertu soit possible, il faut que la raison pratique inconditionnée soit conservée dans son intégrité, à l'abri de toute dénaturation. Car autrement, une régénération morale, à savoir cette révolution totale de la conviction, serait exclue dans sa possibilité même (VI, 47). Il importe donc d'éviter toute contamination et, à ce titre, la métaphore végétale sert très bien les visées de Kant. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'il y a recours. On se souviendra, par exemple, de la célèbre métaphore de la racine commune à la raison et à la sensibilité dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure*¹¹. Dans ce cas, la racine est mise à contribution pour illustrer une possible origine commune des deux facultés. Par ailleurs, cette métaphore est aussi utilisée pour marquer l'absence de liens entre deux éléments. C'est le cas de la fameuse tirade sur la sublimité du devoir dans la seconde *Critique*. À cette occasion, la métaphore de la racine est introduite pour indiquer qu'il n'y a aucun lien de parenté (*Verwandtschaft*) entre les inclinations et le devoir, dont la racine totalement indépendante assure la sauvegarde de la destination morale de l'homme¹². La nouveauté du texte de 1792 tient bien sûr au fait que Kant attribue explicitement au mal un principe propre, un principe positif. Mais l'incorruptibilité essentielle de la raison pure pratique n'en est pas moins maintenue. La perversion de la disposition au bien est déclarée impossible et ce, il faut l'avouer, à l'encontre de ce que l'on retrouve dans le champ de la raison théorique.

L'Appendice à la Dialectique transcendantale de la première *Critique* nous présentait en effet la figure d'une *perversa ratio*, c'est-à-dire d'une raison qui renverse l'ordre des choses en regard des questions touchant la finalité de la nature: plutôt que de poser Dieu comme un simple principe régulateur orientant les recherches en sciences naturelles, la raison pervertie pose la figure d'un Dieu architecte comme principe constitutif à la faveur d'une hypostase, et prétend en déduire directement l'ordre des choses dans le monde¹³. Or, une semblable perversion n'est pas possible dans le champ de la philosophie morale; du moins ne peut-elle être le fait de la raison pure pratique. "Le fondement du mal ne peut pas... , affirme Kant, être posé dans une *corruption* de la raison morale législatrice¹⁴." Kant situe cette corruption dans un autre registre, dans un

¹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A 15/B 29; cf. A 835/B 863. Voir également Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK. VII, 177.

¹² Kant, *Critique de la raison pratique*, AK. V, 86.

¹³ Kant, *Critique de la raison pure*, A 692/B 720.

¹⁴ Kant, *Religion*, AK. VI, 35; trad. fr., p. 48-49, souligné par Kant. Dans le chapitre qu'il consacre à Kant dans son très bel ouvrage *Radikal Böse*, Christoph Schulte insiste sur la thèse de Kant selon laquelle le mal a une "origine rationnelle" (AK. VI, 39). Mais cela ne signifie

autre topos, comme on l'a vu: le libre arbitre. Ce qui fait qu'il n'a aucune hésitation à parler de la "perversité du cœur humain", celle-ci étant le résultat d'un acte posé par le libre arbitre. Pour n'avoir pas porté attention à la distinction entre la corruptibilité du *cœur* humain et la disposition inaltérable de la *raison* au bien, Jean-Louis Bruch est amené à voir une incohérence chez Kant. En effet, comment peut-on parler avec Kant d'une "perversion radicale du cœur humain", si l'on croit au même moment, comme Bruch, que ce cœur (et non la raison) est disposé au bien sans possibilité de déroger¹⁵?

b) L'impossible greffe

Kant illustre cette intégrité de la raison pratique en poussant plus loin encore la métaphore botanique. Au moment où il expose la disposition proprement morale de l'homme, à savoir la disposition pour la personnalité, il profite de l'occasion pour souligner que rien de mauvais ne peut être "greffé" sur cette disposition, qui constitue en vérité le fondement de l'imputabilité (VI, 26-27). Nous aurons plus loin l'occasion d'examiner le rapport de cette disposition incorruptible avec la conscience morale. Pour l'instant, il convient de considérer de plus près la signification de la métaphore de la greffe. En interdisant la possibilité d'une greffe du mauvais principe sur le bon, Kant cherche à éviter que l'on puisse envisager la raison comme une faculté susceptible de dénaturation. En d'autres mots, il nous interdit d'y voir une entité hybride, qui ferait place à la fois au principe du bien et au principe du mal. À cet égard, la métaphore de la greffe marque l'impossibilité de conférer au principe du mal une existence

nullement que la raison pure pratique peut ainsi être corrompue dans son essence. Il faut noter que le *Vernunftsprung* s'oppose ici au *Zeitursprung*. Le mot "raison" est donc employé dans ce cas pour désigner ce qui s'oppose à l'empirique et au temporel. Il est évident que le mal moral ne procède pas de l'inclination sensible en elle-même, mais que celle-ci doit d'abord se voir admise dans la maxime, laquelle, à titre de jugement, est bel et bien un principe intellectuel. Mais en dernier ressort, c'est le "libre arbitre", dont le concept n'est pas "empirique" (AK. VI, 35), qui accepte la mauvaise maxime (AK. VI, 27 et 41) et non la raison morale législatrice, incorruptible par définition. Cf. Christoph Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Munich, W. Fink Verlag, 1988, p. 100-112.

¹⁵ Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968. p. 81. Il est vrai que, dans ce cas, Bruch se réfère à un passage passablement maladroit de Kant en regard de la distinction qu'il a établie précédemment à l'aide de sa métaphore des deux racines. Dans la Remarque générale de la première partie de la *Religion*, Kant demande en effet comment un "mauvais" arbre pourrait porter de "bons" fruits (VI, 45)! Il faut croire que Kant se réfère ici à un autre usage métaphorique du règne végétal, qui remonte aux considérations sur l'histoire de 1784: c'est l'image du "bois courbe" dont l'homme est fait, image qu'il réintroduit dans la troisième partie de notre écrit: AK. VI, 100; trad. fr., p.122.

parasitaire par rapport à la raison morale législatrice. Il faut dire que Kant connaît fort bien le phénomène de l'écussonnage de la feuille sur la branche d'un autre arbre, comme en fait foi le §64 de la *Critique de la faculté de juger*, et qu'il sait que toute greffe implique un échange entre la partie greffée et la partie qui la reçoit, si bien que chacune des parties de la nouvelle plante composite devient tributaire des autres.

L'œil d'une feuille d'arbre, enté sur le rameau d'un autre arbre, produit sur un pied étranger une plante de sa propre espèce, et de même la greffe sur un autre arbre. On peut donc sur un même arbre considérer chaque rameau ou chaque feuille comme simplement greffé ou écussonné sur celui-ci, donc comme un arbre existant pour lui-même, qui se contente de s'attacher à un autre arbre et se nourrit comme un parasite. Les feuilles sont à la fois les produits de l'arbre et ce qui le conserve; car un dépouillement répété des feuilles tuerait l'arbre, et sa croissance dépend de l'action des feuilles sur le tronc¹⁶."

Cet extrait montre à souhait qu'une existence "parasite" n'implique pas qu'une circulation à sens unique; dans une certaine mesure le "tronc" reçoit sa subsistance de la feuille écussonnée, face à laquelle il tombe dans une relation de dépendance. Pour ce qui est des préoccupations exprimées dans le texte "Sur le mal radical dans la nature humaine", l'exclusion par Kant de toute possibilité d'une greffe du mauvais principe sur la raison pratique législatrice renforce la thèse de l'incorruptibilité de cette faculté et vient appuyer la lecture que je propose ici, avec la présence de deux racines indépendantes¹⁷.

Comment dès lors comprendre les rapports qu'entretiennent ces deux principes, qui demeurent tout de même une menace l'un pour l'autre? La présence des deux racines parallèles enfoncées dans la nature humaine conserve sa force de métaphore si l'on pousse celle-ci un peu plus loin, au-delà peut-être des indications expresses de Kant. Pour le dire rapidement, Kant

¹⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger* §64, AK. V, 371-372; trad. fr. in *Œuvres philosophiques* II, p. 1162. Voir à ce propos la remarque de Philonenko jointe à sa traduction de la *Religion*, p. 1327, note 35.

¹⁷ La *Religion* n'est pas le seul texte dans lequel Kant se sert de la métaphore de la greffe pour illustrer, par contraste, l'indépendance de deux entités. Ainsi, Alain Renaut fait-il remarquer à la suite d'Alexis Philonenko que c'est à l'aide du thème de la greffe que le *Projet de paix perpétuelle* interdit l'annexion pure et simple d'un État par un autre. Parce qu'en vertu du contrat social chaque État constitue une personne morale indépendante, comme un "tronc" possédant sa propre "racine", la "greffe" d'un État sur un autre implique la réduction de l'entité politique ainsi assimilée à l'état d'une simple chose. Voir à ce sujet A. Renaut, les notes 109 et 110 de sa traduction de Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000 (Aubier, ¹1995), p. 507-508 ; A. Philonenko, "Problèmes biologiques et politiques chez Kant et Fichte. La greffe et le contrat", dans le même, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, p. 119. Je remercie Henri de Ternay pour ces précieuses indications.

semble concevoir le mal comme une plante “épiphyte”, tels le lierre et les lianes. La caractéristique de ces plantes grimpantes qui utilisent les arbres comme supports, tient à ce qu’elles ne sont pas pour autant des organismes parasites. Le *Robert* définit la plante épiphyte ainsi: “qui croît sur d’autres plantes sans en tirer sa nourriture (opposé à *parasite*)¹⁸”. Or, la consultation, non pas de la troisième *Critique*, mais de la *Géographie physique* nous permet d’attester que Kant était au fait du phénomène botanique des plantes épiphytes, qu’il sait par ailleurs distinguer du parasitisme. Ainsi, à quelques lignes d’intervalle, mentionne-t-il le cas du poivrier et celui du vanillier. Il décrit le premier comme suit: “Le poivrier comme plante grimpante monte sur les tiges et les arbres jusqu’à dix-huit pieds de hauteur.” En revanche, le vanillier “n’a pas à être planté en terre, il n’a qu’à être fixé à un arbre, dont il tire la sève...”¹⁹ La juxtaposition de ces deux descriptions laisse apparaître de façon on ne peut plus claire la différence entre une plante parasite et une plante épiphyte. Mais ce dernier phénomène recèle-t-il une quelconque force explicative pour le rapport qu’entretiennent les principes du bien et du mal? Et si tel est le cas, le texte de Kant en fournit-il la confirmation?

Concevoir le mal comme un principe épiphyte revient à dire que même si le mauvais principe jouit par sa racine d’une existence indépendante de la raison, il n’entre pas moins en contact avec le principe du bien. Ainsi, par exemple, une plante épiphyte comme le lierre peut entretenir une relation de proximité telle avec l’arbre qui lui sert de tuteur qu’elle risque de l’étouffer. Du moins telle est la façon dont il faut se représenter le modèle que Kant laisse ici à l’état d’esquisse: le mal peut neutraliser complètement l’essor du bon principe, sans pourtant parvenir à en corrompre ou à en faire mourir le germe originaire. Or, une phrase de la troisième section de notre texte, intitulée “L’homme est mauvais par nature”, semble venir cautionner cette interprétation. Il y est question de la malhonnêteté qui, dans la mesure où elle coïncide avec l’absence de dignité, est une manifestation du “mal radical”. Il faut porter ici attention à la manière dont s’exprime le texte: la malhonnêteté “empêche le germe du bien de se développer comme il le ferait sans aucun doute [sans cela]²⁰.” N’est-il pas permis d’en déduire que le mal agit sur la raison pratique comme une contrainte extérieure plutôt que par la voie de la corruption?

¹⁸ *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, 1993, p. 796.

¹⁹ Kant, *Physische Geographie*, AK. IX, 362-363. Comme le montre la suite de cette description, Kant sait que le vanillier est aussi à sa manière une plante épiphyte, qui finit par plonger ses propres racines dans le sol. Je n’ai voulu ici introduire le vanillier que pour mettre en valeur le contraste, que Kant envisage clairement.

²⁰ Kant, *Religion*, AK. VI, 38; trad. fr., p. 53. Le mot “radical” a été oublié dans la traduction du passage auquel je me réfère ici.

Autre élément digne d'être retenu dans l'ajout fait par Kant en 1793 au titre de la première partie de la *Religion*, le mot *Einwohnung*. Ce terme apporte en fait une nuance au parallélisme rigoureux observé jusque-là entre les deux racines. C'est que, malgré leur cohabitation dans le sol de la nature humaine, ces racines ne pénètrent pas à la même profondeur. Le recours à l'expression "disposition" pour désigner le principe du bien vise à mettre en lumière, par contraste, le caractère superficiel du mal, qui n'est qu'un "penchant". Ainsi, à la différence de la disposition qui, parce qu'elle définit l'essence de la raison humaine, est toujours innée, le penchant doit être considéré comme acquis. Dans le cas du mal radical, Kant se fait plus précis et souligne qu'un tel principe ne peut être que contracté (*zugezogen*). La distinction introduite entre l'inné et le contracté lui permet donc de marquer une différence hiérarchique entre les deux principes qui nous interdit de conclure à la présence d'un manichéisme chez lui. Pour ce, il faudrait que le bien et le mal soient deux principes rigoureusement symétriques. Ce qui, comme on vient de le voir, n'est pas le cas. Parce qu'elle est l'objet d'une décision libre, l'adoption du principe du mal ne peut intervenir qu'après coup, même si l'on sait qu'à rigoureusement parler une telle résolution ne peut être prise qu'en dehors du temps. C'est le niveau d'originarité qui importe ici.

Si, en revanche, on envisage l'homme dans son existence empirique, il faut avouer que le penchant au mal apparaît tout aussi inné à la nature humaine que la disposition au bien. Du moins, c'est le constat que Kant s'autorise à faire. À considérer la nature humaine du point de vue de l'expérience et, en outre, de l'histoire, on est conduit à se représenter le mal comme "inné" (VI, 22). Mais en fait, bien que le caractère moral d'une personne apparaisse "avec" la naissance, il n'est pas permis d'affirmer que celui-ci procède de la naissance, telle une tare héréditaire : bien qu'il nous soit possible de nous représenter le mal dans la nature humaine comme inné, il ne nous est, précise Kant, pas *permis* (*dürfen*, VI, 29) de nous le représenter ainsi. Évidemment, cette interdiction est reliée au fait que, lorsque l'on quitte le monde temporel, le penchant au mal ne peut être envisagé que comme *contracté*. C'est à la suite d'une décision libre que le mal s'implante, ou encore s'"établit" dans l'être humain.

L'équivoque qui à première vue semble planer sur le statut inné ou contracté du mal radical est reliée aux intentions profondes de Kant. Ainsi, d'une part, l'aspect en apparence inné du penchant au mal témoigne de la présence généralisée du mal dans la nature humaine, ce qui justifie l'octroi d'une racine autonome. Mais, d'autre part, le caractère acquis ou encore contracté de ce penchant, considéré du point de vue nouménal, signale l'aspect contingent, et dès lors superficiel, de ce principe dans la mesure où il procède d'un acte librement posé. Or, l'acquisition libre de ce principe est tout aussi cruciale pour les visées de Kant que le constat de sa présence généralisée dans l'espèce humaine, en ce qu'elle permet de fonder l'imputabilité de l'action.

Posséder l'une ou l'autre conviction (*Gesinnung*) par nature comme constitution innée ne signifie pas qu'elle ne soit pas acquise par l'homme qui la cultive et qu'il n'en puisse être l'auteur; cela veut seulement dire qu'elle n'est pas acquise dans le temps (donc que l'homme *dès sa jeunesse* est toujours déjà lié à l'une ou à l'autre)... Mais cette conviction elle-même doit avoir été admise par le libre arbitre, puisque autrement elle ne saurait être imputée²¹.”

Le dernier mot de cet extrait, qui rappelle que la liberté et la responsabilité sont constitutives de l'action morale, nous révèle le trait peut-être le plus important de la doctrine kantienne du mal. Le choix du penchant au bien ou du penchant au mal est un acte de liberté. L'analyse du mot “nature” qui apparaît dans le titre original de 1792 est susceptible de nous révéler, peut-être mieux encore que les écrits de philosophie morale qui ont précédé, l'importance du fardeau qui pèse sur un agent moral contraint d'assumer une responsabilité intégrale.

2 – Le devoir de conscience

Comparée à la *Doctrine de la vertu* de 1797, dans laquelle Kant dresse l'inventaire des devoirs moraux concrets, il faut bien admettre que la philosophie morale contenue dans la *Religion* fait peu de place à l'action comme telle et à ses résultats. En ce sens, l'accusation souvent portée contre la morale kantienne, selon laquelle il s'agit d'une morale de la simple intention, pour caricaturale qu'elle soit, n'est pas entièrement injustifiée. En effet, les nombreux développements consacrés à la morale, qui sont d'ailleurs constitutifs du projet d'une religion dans les limites de la simple raison, ne s'attardent guère sur les conséquences positives ou négatives de l'action, pas plus qu'ils ne tentent d'asseoir le jugement sur le cours de l'action comme telle. Car, on le sait, l'action peut être en tous points conforme au devoir, elle peut être légale, sans être nécessairement en elle-même morale. Or, comme ce qui compte ici, c'est la pureté de la conviction, les manifestations perceptibles de la moralité qui relèvent du *virtus phaenomenon* ne sont d'aucune utilité (VI, 14). Kant fait abstraction des aspects objectifs de l'action qui n'ont en réalité qu'un rapport indirect à la moralité telle qu'il l'entend.

Cette insistance de Kant sur l'intériorité de l'univers moral est bien sûr un trait caractéristique de sa philosophie pratique. Et lorsqu'on passe en revue la définition de certains termes clés de son éthique, cet aspect ressort de manière encore plus saisissante. Par exemple, le mot “nature” dans le titre du texte à l'étude indique le lieu où s'implante la racine du mal. Ce

²¹ Kant, *Religion*, AK. VI, 25; trad. fr., p. 36, souligné par Kant.

mot signifie le “fondement subjectif de l’usage de sa liberté en général”, fondement qui constitue le sol originaire d’où émergent l’“adhésion à de bonnes maximes ou ... l’adhésion à de mauvaises maximes (contraires à la loi)” (VI, 21). Or, la définition canonique de la maxime dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* fait de celle-ci “le principe subjectif de l’action²²”. Cela dit, une maxime demande à être admise comme motif de l’action, ce qui est l’affaire de la conviction, laquelle n’est autre que “le fondement subjectif premier de l’adhésion aux maximes” (VI, 25). Ainsi Kant, dans sa caractérisation de la conviction (*Gesinnung*), fait-il à nouveau référence, comme dans les deux définitions qui précèdent, à l’aspect proprement *subjectif* de l’action. Et si ce fondement se trouve relié à une décision intemporelle en faveur du bon ou du mauvais principe, en d’autres mots: s’il relève du caractère nouménal de l’agent moral, ce dernier donne libre cours à un penchant, dont la nature est encore une fois éminemment subjective. Car le penchant est “le fondement subjectif de la possibilité d’une inclination” (VI, 28). Le but de cette énumération n’est pas de nous engager dans une recherche terminologique, mais plutôt de mettre en relief le fait que la morale kantienne mise de part en part sur la dimension subjective de l’agir, c’est-à-dire sur la conviction pure et simple. Mais avant d’examiner cette question de plus près, il convient de s’arrêter un moment pour voir dans quelle mesure le surinvestissement dont la subjectivité se voit ici l’objet possède des précédents dans la philosophie critique de Kant. La question est plus précisément de savoir si le sujet conscient est sollicité dans une égale mesure à l’intérieur de l’esthétique et de la philosophie théorique.

Il va de soi que c’est le sujet transcendantal qui se trouve au centre de la *Critique de la faculté de juger esthétique*. Ici, comme on le sait, l’objectivité de l’objet est tout à fait secondaire. Elle n’est pas pertinente pour le jugement esthétique pur. Celui-ci n’est en effet qu’un jugement réfléchissant tourné vers la beauté du phénomène, et non pas un jugement déterminant visant à assurer son objectivité. La finalité formelle qui se trouve à la base du jugement esthétique est en vérité une finalité “subjective²³”, en sorte que, malgré l’appel à l’assentiment de tous impliqué dans un tel jugement, celui-ci demeure, en l’absence de concept, purement subjectif. Le prédicat d’un jugement comme “cette rose est belle” n’est que l’indice d’un sentiment de plaisir qui se produit de manière bien involontaire dans la conscience du spectateur. C’est que l’accord final des facultés qui provoque le sentiment de plaisir dans le sujet est pour lui purement contingent. Le surgissement du sentiment de plaisir au sein de la conscience est donc lui aussi purement contingent.

²² Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, AK. IV, 429; trad. fr. in *Œuvres philosophiques* II, p. 284.

²³ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 12, AK. V, 222.

C'est la *Critique de la raison pure* qui, mettant en œuvre le jugement déterminant, accordera toute la place à l'objectivité. En fait, elle est entièrement consacrée à l'objectivité de l'expérience et aux diverses formes de pseudo-objectivité produites par la métaphysique dogmatique. Il n'en reste pas moins que le sujet se voit confier une tâche considérable dans cette entreprise de fondation de l'expérience objective. Comme il apparaît dès les premières lignes de la Déduction transcendantale (seconde édition) où l'on apprend que tout ce qui est lié dans l'objet procède au fond d'un travail de synthèse effectué par le sujet. Cette thèse, à première vue déroutante, n'est à vrai dire que la conséquence ultime de la Révolution copernicienne, en vertu de laquelle il est désormais inexact de prétendre que le sujet connaissant se trouve placé au milieu d'un monde préalablement constitué. Au contraire, c'est le sujet transcendantal qui dicte sa loi à la nature, la loi de la synthèse *a priori*. La tâche dorénavant confiée au sujet connaissant apparaît considérable, et il devient évident que celui-ci n'effectue pas ce travail de synthèse de manière toujours consciente. Cependant, la conscience de soi – le *je pense* est ici l'équivalent du *je relie* – doit en principe pouvoir intervenir à tout moment, même si elle n'est pas constamment requise en tant que telle. C'est en ce sens que Kant dit du *je pense* qu'il doit pouvoir accompagner (*muss begleiten können*²⁴) toutes les représentations, sans quoi celles-ci ne seraient pas les miennes, sans quoi elles ne seraient rien pour moi. Ce qui ruinerait la possibilité de l'expérience. Il importe de rappeler ici ce rôle de la conscience dans la connaissance théorique, afin de permettre la comparaison avec la philosophie morale. À cet égard, il suffit de souligner que la conscience de soi comme unité originairement synthétique de l'aperception est, à n'en pas douter, une condition essentielle à l'objectivité de la connaissance. À titre de condition transcendantale ultime, elle a le statut d'une nécessité (*müssen*) apodictique, du moins en regard de l'expérience. Mais comme nous l'apprend la *Critique de la raison pure*²⁵, l'expérience n'est pas en elle-même nécessaire, elle n'est que "contingente", si bien que les conditions *a priori* qui la rendent possible, notamment les principes dynamiques – placés sous l'égide de l'aperception transcendantale – sont eux aussi entièrement "contingents"²⁶.

Ce détour par les deux autres *Critiques* s'avère indispensable si l'on veut cerner le genre de nécessité qui exerce sa contrainte sur le sujet dans la *Critique de la raison pratique*. En effet, la nécessité qui est propre à la loi morale se manifeste pour un être raisonnable fini sous la forme

²⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, B 130-132.

²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, A 737/B 765.

²⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, A 160/B 199. Voir mon texte "Selfreferentiality in Kant's Transcendental Philosophy", dans *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, H. Robinson (dir.), Milwaukee, Marquette University Press, 1995, p. 259-267.

d'un impératif catégorique. Kant entend ici "catégorique" au sens logique, c'est-à-dire en opposition à "hypothétique": les jugements hypothétiques peuvent évidemment eux aussi exprimer la nécessité, mais celle-ci est toujours conditionnée. Elle est exprimée par la formule 'si... alors'. Il en va tout autrement de la nécessité qui s'énonce sous la forme d'un jugement catégorique. La nécessité morale (*sollen*) est sans condition, elle est absolue. C'est dire qu'elle n'est soumise à aucune contingence – comme c'était le cas des jugements qui entrent en jeu dans les deux autres *Critiques*. L'impératif commande au sujet de manière inconditionnelle et il le définit dans son essence même d'être raisonnable sans égard à quelque condition extrinsèque que ce soit, en sorte qu'aucune dérobade de sa part devant la loi morale n'est admissible.

Dans la *Religion*, cette contrainte qui pèse de manière essentielle sur le sujet moral trouve son expression dans les références qui sont faites à la conscience morale (*Gewissen*). La difficulté terminologique qui se pose en français avec le mot *Gewissen* vient de la distinction que fait Kant entre le *Gewissen* comme instance ultime appelée à statuer sur le bien et le mal, et la conscience (*Bewusstsein*) que l'on peut en prendre. En d'autres mots, le sujet moral peut ne pas être attentif à la voix de la conscience morale. L'écoute de cette voix du *Gewissen* n'est qu'une possibilité. Et pourtant, le sujet moral est sommé par la loi elle-même de porter attention à la conscience morale (*Gewissen*) au moment d'entreprendre une action. C'est là son devoir.

La conscience morale (Gewissen) est une conscience (Bewusstsein) qui en elle-même est un devoir (Pflicht). Comment cependant est-il possible de concevoir une telle conscience morale, puisque la conscience de toutes nos représentations ne semble nécessaire qu'au point de vue logique, par conséquent seulement de manière conditionnée, si nous voulons rendre claires nos représentations, et ne peut donc être un devoir inconditionné?²⁷

Kant fait donc lui-même le lien entre la conscience que peut avoir le sujet en philosophie théorique, et celle qui lui est commandée par la philosophie pratique. Et il souligne bien que, tandis que la conscience requise dans le champ de la connaissance²⁸ est seulement conditionnelle à une exigence logique de clarté, la conscience tournée vers le *Gewissen* est affaire de devoir. Le sujet moral *doit* prendre conscience de la voix de la conscience morale en lui, cette voix du juge impartial que chacun possède en son for intérieur. Pour être plus précis, il faut ajouter que le

²⁷ Kant, *Religion*, AK. VI, 185; trad. fr., p. 223, souligné par Kant. Voir aussi Kant, *Critique de la raison pratique*, AK. V, 98.

²⁸ Il est vrai que Kant évoque ici le rôle de la conscience en philosophie théorique dans une perspective somme toute beaucoup plus rationaliste (cartésienne et leibnizienne) que criticiste. Mais le caractère conditionnel de la nécessité "d'avoir conscience" s'apparente ici malgré tout à celui que j'ai mis en lumière dans la déduction transcendantale de la *Critique de la raison pure*.

Gewissen n'est pas l'instance qui statue sur l'adéquation de l'action concrète à la loi morale, ce travail est laissé à l'entendement. «La conscience morale ne se rapporte donc pas à un objet mais seulement au sujet²⁹» : le *Gewissen* garantit seulement la pureté de la conviction à l'origine de l'action. De ce point de vue, nous dit Kant à la suite de Rousseau, cette voix ne trompe pas. Mais, si cette voix retentit toujours, il est pourtant possible de s'en détourner, ce qui se produit le plus souvent. Se déroband à son devoir de conscience, le sujet moral fait en quelque sorte la sourde oreille.

Karl Vorländer, dans son ouvrage sur la personne et l'oeuvre de Kant, affirme à juste titre que toute la sphère du religieux dans la pensée kantienne trouve son fondement dans le *Gewissen*³⁰. S'il en est ainsi, c'est évidemment parce que la morale kantienne est elle-même fondée sur l'intériorité du sujet. Or, nous venons de voir que l'agent moral a la possibilité de se détourner de la voix de la conscience morale. C'est donc ici que s'ouvre l'espace où viennent prendre place les véritables conflits moraux. Comme la voix de la conscience morale est infaillible, le problème réside dans le fait que l'on s'obstine à s'en détourner. Dans ce dernier cas, le sujet renonce à souscrire à sa véritable destination, il refuse de coïncider avec lui-même comme être moral. Ce phénomène prend alors la forme de l'insincérité. En fait, toute la morale de Kant est placée sous le signe de l'authenticité et de la sincérité. Certes, la conscience morale incarne le pôle de référence de toute conviction pure, mais la condition préalable à l'atteinte de cette conviction repose dans une exigence de sincérité, laquelle inclut le devoir qui enjoint au sujet de prendre conscience du *Gewissen*. C'est en ce sens que Kant peut affirmer de la sincérité du cœur qu'elle est «à la base» de la conscience morale (VI, 190).

On voit par là dans quelle mesure les multiples références faites à la subjectivité dans la terminologie morale kantienne mènent en dernière analyse à une théorie axée sur la véracité face à autrui et face à soi-même. L'exigence de véracité face à autrui explique l'horreur soulevée chez Kant par le mensonge, qui est touché d'une interdiction totale puisqu'il entre en contradiction flagrante avec l'essence de la personnalité morale. Toutefois, le manque de sincérité envers soi-même n'est pas considéré avec moins de sévérité. Au contraire, il mine à la base toute la vie morale, dans la mesure où le sujet agissant peut très bien se contenter de

²⁹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, AK. VI, 400; trad. fr. dans *Œuvres philosophiques* II, p. 683. [Note de 2019 : Voir mes deux articles sur cette thématique : « La conscience morale. Kant, héritier de Wolff et de Baumgarten? », dans : S. Grapotte et T. Prunea-Bretonnet (dir.), *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*, Paris, Vrin, 2011, p. 187-200; « La conscience morale en matière de foi chez Kant », dans : D. Heidemann et R. Weicker (dir.), *Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit. Festschrift für Robert Theis*, Hildesheim, Olms, 2013, p. 153-167.]

³⁰ Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hambourg, Meiner, (1924) 1992, p.162-163. Cf. Kant, *Propos de pédagogie*, AK. IX, 495.

respecter la loi dans sa légalité et se convaincre par là qu'il accomplit son devoir. La bonne conscience n'est alors rien de plus qu'une inconscience consentie, voire cultivée. Ce type de malhonnêteté, cette duperie de soi (VI, 68) correspond à ce que Kant entend en définitive par mal radical: l'expression ne renvoie pas à une volonté diabolique, mais à cette duplicité qui est à ce point naturelle à l'être humain qu'elle finit par paraître banale³¹. Si, comme nous l'avons vu en introduction, le mal n'est pas chez Kant affaire d'ignorance, s'il est impossible sans la conscience de la loi, rien n'exclut – et c'est même le plus souvent le cas – que le sujet agissant développe des stratégies pour étouffer délibérément cette voix, ou alors tout simplement pour la travestir en fausse conscience.

Dès lors, la tâche confiée au sujet moral, même s'il fait montre des meilleures dispositions, comporte un défi colossal. Si, en effet, en morale comme en religion tout est affaire de "conviction du cœur" (VI, 159) et non d'actions moralement légales ou encore de pratiques rituelles strictement observées, comment s'assurer de la pureté de cette conviction, surtout si le sujet est dépourvu des moyens nécessaires à un tel examen en profondeur? Car la conviction chez Kant se situant au plan du monde suprasensible, les ressorts ultimes de l'intention demeurent "insondables" (VI, 50). Dans ces conditions, il est même hasardeux pour l'homme de s'en remettre à l'"expérience interne" qu'il a de lui-même (VI, 63). Ce thème de l'opacité du cœur humain est lui aussi bien connu. Mais il suffit de le mettre en rapport avec l'exigence inconditionnée d'authenticité face à soi-même pour réaliser l'ampleur du drame dans lequel se voit plongé l'agent moral qui opte pour la vertu. La morale kantienne ne lui fournit pas d'instrument infaillible pour s'assurer de sa valeur morale. Reste maintenant à savoir si une religion de la raison est en mesure de lui procurer ce supplément de lucidité.

Nous avons dit au tout début que la théorie du mal radical représente la véritable nouveauté de l'ouvrage sur la *Religion*, sans que cela signifie que cette théorie appartient à la conception kantienne de la religion proprement dite. Au contraire, il est permis d'affirmer que, malgré sa nouveauté, la théorie du mal radical ressortit à la morale et que, située dans la première partie de l'ouvrage, elle détermine l'allure que prend la religion dans les trois parties ultérieures. Ce qui, comme il fallait s'y attendre, conduit à une religion morale. Ce trait distinctif de la religion kantienne devient manifeste dans la définition même du concept de religion: elle est la "connaissance de tous nos devoirs en tant que commandements divins". Cette formule bien connue est toutefois accompagnée d'une parenthèse qui précise que la religion est ici "considérée subjectivement" (VI, 153). Précision peut-être superflue, puisqu'une religion strictement fondée sur l'observance du devoir est d'emblée une religion subjective, du moins lorsque tout y est

³¹ Voir à ce sujet, Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 103-104.

affaire de conviction. La religion morale n'est donc pas d'abord une religion publique. Kant la qualifie plutôt de religion "intérieure" (VI, 190; cf. VI, 108). Or, cet aspect n'est pas une dimension parmi d'autres de la conception kantienne de la religion; l'application à remplir son devoir comme un commandement divin est au contraire ce qu'il y a d'"essentiel" dans l'univers religieux (VI, 110), au mépris de toutes les pratiques visant à s'attirer les faveurs divines.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'on retrouve au niveau de la religion le même problème qu'au niveau de la morale : une exigence d'absolue pureté imposée à un être – l'homme – par essence fini et faillible. Exigence inaccessible, qui explique que l'homme n'est "jamais exempt de faute" (VI, 61). D'ailleurs, comment comprendre l'expression "mal radical", cette présence généralisée du mal à l'échelle de l'humanité, sinon comme le fait de l'impureté de la conviction? Or, Kant, on le sait, se refuse à interpréter le mal comme un péché originel dont l'être humain hériterait à la naissance. Et en ceci, son intention est claire: il est hors de question que l'individu échappe à la responsabilité du mal. À ce propos, Kant reprend à plusieurs occasions dans son ouvrage l'expression dont il s'était servi en 1784 pour caractériser l'état de minorité dans laquelle se trouve plongée l'humanité : "par sa propre faute" (*selbstverschuldet*³²). De même que les dogmatismes de toutes sortes ne sont toujours que les variantes d'une hétéronomie librement acceptée, de même en morale la conviction impure est-elle invariablement affaire de libre arbitre, si bien que la faute demeure par définition imputable : le sujet moral doit en accepter l'entière responsabilité.

Si le passage du monde moral à l'univers religieux n'implique rien de plus que la réinterprétation du devoir comme un commandement "divin", il importe, en terminant, d'examiner ce que ce rapport désormais explicite à Dieu apporte de nouveau. En effet, il semble qu'en marge de la critique dirigée contre toutes les formes de superstition et contre le particularisme, voire le sectarisme des églises historiques, Kant soit surtout soucieux de dégager les modalités du rapport à Dieu au sein de la religion morale qu'il propose. Prenant pour modèle la division des trois pouvoirs à l'intérieur de l'État, il expose les trois fonctions divines en rapport à la loi (1- le saint législateur, 2- le gouverneur bienveillant et 3- le juste juge) en manifestant une certaine prédilection pour la troisième, soit la justice du Dieu-juge³³. Or, ceci n'a pas de quoi nous étonner. Si la sainteté de la loi est aux yeux de Kant un fait acquis, il importe dès lors de choisir entre les faveurs d'un gouverneur miséricordieux et la rigueur d'un juste juge. Mais comme la religion kantienne ne fait que transposer en commandement divin le

³² Kant, *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?*, AK. VIII, 35. *Religion*, AK. VI, 32, 35, 83, 196.

³³ Cf. Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, p. 139-140, 198, 216. Voir également Kant, *Religion*, AK. VI, 200.

devoir qui, quoi qu'il advienne, demeure inconditionné, on voit mal comment chez lui la religion pourrait comporter des mesures propres à détourner l'agent moral de son devoir, ou encore à lui en faciliter d'emblée l'exécution. Aussi le thème de la grâce est-il traité avec beaucoup de circonspection par Kant, qui insiste plutôt sur le fait que le sujet moral doit d'abord compter sur ses propres forces. Après tout, c'est à lui et à lui seul qu'il incombe d'adopter le parti de la vertu, et de maintenir, au prix d'une lutte incessante, la suprématie du bon principe sur le mauvais, si bien que la bonté et la miséricorde divines sont strictement conditionnées par cette exigence préalable.

Dans la conception kantienne de la divinité, on observe donc une préséance de la fonction de juge, à qui en dernière instance le sujet est sommé de rendre des comptes. Ce juge n'évalue d'ailleurs pas les œuvres, mais la pureté de la conviction morale prise globalement. Encore ici, aucun faux-fuyant n'est possible, puisque ce Dieu-juge est dans le même temps scrutateur des cœurs. Si, en effet, la conviction morale de chaque individu ressortit au monde nouménal, seul Dieu est en mesure, grâce à l'intuition intellectuelle (VI, 67; VI, 99), dont l'être raisonnable fini est à jamais privé, de statuer en dernier ressort sur la sincérité de l'engagement pour la vertu. Aussi le sujet moral est-il suspendu à ce verdict, qui demeure sans appel puisque ni la "bonne conduite" du sujet, ni la "conscience immédiate" (VI, 51) de sa conviction ne peuvent le renseigner de manière entièrement concluante sur la pureté ou l'impureté de son cœur. La religion intérieure de Kant nous propose donc l'image d'un être à qui est confiée la tâche d'une réalisation progressive de la vertu, tâche à laquelle il ne peut d'aucune manière se soustraire et pour laquelle il n'est assuré de recevoir aucun secours surnaturel. On le voit: la conception de Dieu qui s'impose dans cette religion de la raison pure est celle du juge omniscient, auquel, sous ce rapport du moins, aucune forme de bienveillance n'est permise, un juge "bon" entraînant, dans son concept même, une contradiction (VI, 146). Une religion fondée sur une telle compréhension de la divinité correspond du reste très bien à l'idée que se fait Kant du sujet moral comme personnalité. À ce propos, Delbos estime que cette idée de personnalité possède une double origine: chrétienne et juridique³⁴. Du christianisme, Kant retient cette saisie de l'homme "en ce qu'il a de plus intérieur"; ce qui se traduit par l'importance accordée conviction intime (*Gesinnung*, VI, 126). De l'univers juridique, il reprend le concept de loi, sur laquelle repose la définition du bien, pour autant toutefois que la loi soit respectée pour elle-même. Ce qui le conduit, comme nous venons de le voir, à accorder une préséance, parmi les attributs de la divinité, à la fonction judiciaire.

* * *

³⁴ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, (1926) 1969, p. 304.

Le titre “Du mal radical dans la nature humaine” présente, avons-nous vu, deux éléments en apparence difficiles à réconcilier, du moins au premier abord: d’une part, la nature radicaire du mal, de l’autre, la subjectivité consciente comme siège du bien et du mal. À ce qu’il semble, en effet, la racine du mal pénètre à ce point profondément dans l’être humain qu’on est amené à douter qu’il puisse être l’oeuvre d’un sujet libre. Pire encore, la métaphore végétale elle-même est incompatible avec une conscience lucide du bien et du mal. C’est d’ailleurs le reproche qu’adresse Jean-Louis Bruch à la théorie kantienne du mal développée dans la *Religion*. La terminologie empruntée à la théorie de l’organisme, abondamment utilisée dans cette oeuvre, présente à vrai dire l’inconvénient de figer en une disposition le principe du bien qui en vérité relève de la conviction de l’agent moral et de son libre arbitre. Pour reprendre les paroles de Bruch, le “germe” du bien, utilisé comme image, “a l’avantage de sauvegarder la possibilité du développement du bien, mais [cette image] *matérialise* ce qui subsiste de bon chez les pécheurs (la *conscience* de la loi morale)...³⁵” On ne peut que souscrire à ce jugement. La métaphore organique qui recourt à la “racine”, à la “disposition” et au “germe” fossilise, on le conçoit sans peine, ce qui en réalité prend place au niveau du libre arbitre d’un sujet conscient.

Il ne faut pas oublier cependant – et c’est ce que les développements qui précèdent ont tenté de montrer – que la métaphore de la racine, centrale pour l’exposé de Kant, intervient pour établir la topographie de la subjectivité morale. Faut-il le rappeler, il y a contiguïté, mais sans mélange ni contamination, de la racine du bien et de la racine du mal, l’une plongeant dans la raison pratique, l’autre dans le libre arbitre. C’est cette mise au point qui importe pour Kant et qui justifie le recours à la métaphore. Pour le reste, c’est-à-dire la question de savoir dans quelle mesure la métaphore végétale est coupée de toute référence à la conscience, cela va de soi en vertu de la définition même de l’organisme chez Kant. À ce propos, une lecture attentive de la *Critique de la faculté de juger* révèle qu’en lui-même l’organisme n’accède pas d’emblée à la vie. Celle-ci représente un niveau de perfection supérieur, en sorte que, pris pour lui-même, l’organisme n’est tout au plus qu’un “analogon” de la vie, mais non la vie elle-même³⁶. Car la vie implique un arbitre qui se détermine à l’action sur la base d’une représentation, et donc une certaine forme de conscience. Selon cette conception, l’organisme végétal n’accède pas vraiment à la vie, si bien que les “dispositions” qui incarnent au §81 de la troisième *Critique* une certaine forme de préformation (et qui valent pour l’organisme en général) ne forment nullement

³⁵ Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, p. 81, note 6, souligné par moi.

³⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger* §65, AK. V, 374. Voir à ce sujet, mon article intitulé “Kant et les organismes non vivants”, dans : L. Courneraie et P. Dupond (dir.), *La nature*, Paris, Ellipses, 2001, p. 83-93.

l'objet d'une conscience, du moins pas à ce niveau³⁷.

Il est permis de conclure de tout ceci que la métaphore végétale utilisée par Kant dans le cas du mal librement contracté est boiteuse en ce que, prise à la lettre, elle ne fait aucune place à la conscience. Mais il en va tout autrement lorsque les germes et les dispositions sont appliqués, de manière non métaphorique, à l'être humain et à ses facultés. Ce que Kant n'a jamais hésité à faire d'ailleurs. Ainsi en est-il, par exemple, dans la *Critique de la raison pure*, où l'on apprend que les concepts purs de l'entendement sont au départ des "dispositions" et des "germes" déposés dans la faculté de connaître, qui entrent en jeu à l'"occasion" de l'expérience et qui par suite peuvent faire l'objet d'une "présentation" explicite, à la faveur d'une déduction métaphysique, par exemple³⁸. La *Religion*, pour sa part, attribue à l'être humain non seulement des dispositions physiques, mais aussi des dispositions "morales" (VI, 121). Or, il va de soi que, précisément dans le cas de la moralité, la disposition doit être portée à la conscience, sans quoi elle demeure inopérante. La perversion du cœur humain, que l'on retrouve en tout homme, "ne peut être vaincue, nous dit Kant, que par l'Idée du Bien-Éthique dans sa pureté entière, avec la conscience qu'elle appartient à notre disposition originale³⁹." À l'évidence, la disposition originale n'a pas dans ce cas pour fonction de remplacer la conscience de l'agent moral, c'est plutôt à la conscience qu'incombe la tâche d'actualiser le germe du bien inscrit de manière indélébile en lui.

Il ne faut pas s'étonner, dans ces conditions, de voir surgir au sein de l'ouvrage sur la *Religion* plusieurs passages consacrés à l'éducation morale. À cette occasion surgissent des questions reliées précisément au problème des rapports entre la disposition morale et la conscience. En fait, l'éducation morale est véritablement une tâche de conscientisation, dans laquelle il faut prendre garde de ne pas inculquer à l'enfant des préceptes qui lui soient extérieurs ou qui lui apparaissent étrangers. L'apprenti n'est pas ici une table rase, ce qui signifie que l'éducation morale ne peut avoir lieu que si elle se fonde sur des dispositions qui sont déjà constitutives de la nature humaine, en l'occurrence : la disposition au bien. L'idée du bien doit être portée à la conscience, et ce, dans toute sa pureté. Tel est le but de l'éducation morale. Mais en elle-même, la conscience de la loi, ce fait de la raison, n'est pas d'emblée un gage de vertu.

³⁷ Que la disposition (ou le germe) et la racine fassent partie d'un même dispositif métaphorique, c'est ce qu'atteste le passage AK. VI, 122 de la *Religion*. On trouve d'ailleurs un usage semblable du "germe" et de la "racine" dans le chapitre de la première *Critique* portant sur l'architectonique, où les deux termes sont présents dans un même alinéa, A 835/B 863. À ce titre, la *Religion* n'innove en rien.

³⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, A 66/B 91.

³⁹ Kant, *Religion*, AK. VI, 83; trad. fr., p. 104, souligné par moi.

Nous le savons, la conscience du bien est aussi la condition indispensable du mal moral. La conscience est donc le lieu de tous les déchirements, d'où les multiples conduites d'évitement en vue de se soustraire à la voix du *Gewissen*. Voilà qui nous rappelle le point d'aboutissement de notre démarche: ce que la religion de la raison lègue au sujet moral de manière non équivoque, ce n'est pas d'abord la certitude de la grâce, ni l'espoir d'une rédemption, mais l'image d'un Dieu-juge qui est là pour lui rappeler le caractère incontournable du devoir.