

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Amour, utilité et dignité de la personne humaine :  
le schéma *uti/frui* chez Augustin  
lu à travers l'impératif catégorique

par

Mathieu Scraire

Département de philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.)  
en philosophie

Août 2007

© Mathieu Scraire, 2007



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Amour, utilité et dignité de la personne humaine :

le schéma *uti/frui* chez Augustin,

lu à travers l'impératif catégorique

présenté par :

Mathieu Scraire

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

Président-rapporteur

[information retirée / information withdrawn]

Directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

Membre du jury

## Sommaire

La seconde formule de l'impératif catégorique de Kant, qui invite à considérer l'humanité comme fin en soi, n'est pas sans rappeler la distinction augustinienne entre deux types de biens, ceux dont on se sert (*uti*) pour autre chose et ceux dont on jouit (*frui*) pour eux-mêmes et que l'on peut dès lors appeler des « fins en soi ». Est-il permis de lire l'impératif catégorique à la lumière de la célèbre distinction augustinienne *uti/frui* ? Ce débat a été trop peu mené dans la littérature secondaire, mais le présent mémoire fait le pari qu'une telle lecture est non seulement possible, mais qu'elle permet d'instaurer un dialogue fécond entre les deux grands penseurs, où les « lacunes » de l'un sont, d'une certaine manière, complétées par les apports de l'autre. Ce débat nous conduira notamment à élaborer un concept philosophique d'amour inspiré d'Augustin, mais qui intègre de façon fructueuse l'apport kantien. La thèse que nous défendrons ici sera que si l'impératif catégorique s'avère un critère incontournable pour juger de la doctrine d'Augustin, l'eudémonisme d'Augustin et la prééminence donnée à l'amour dans sa doctrine sont en retour un critère pour compléter l'impératif catégorique. Notre interprétation plaidera donc en faveur d'une lecture de Kant qui rappelle ses sources religieuses, mettant en lumière une proximité avec Augustin que la pensée philosophique moderne a plutôt tendance à occulter. C'est par la mise en lumière de cette proximité que nous souhaitons enfin dégager des pistes pour un dialogue renouvelé entre un humanisme religieux et un humanisme séculier dans la foulée de Jürgen Habermas, dialogue dont l'urgence se fait sentir aujourd'hui peut-être plus que jamais (on pensera ici aux enjeux discutés lors de la rencontre entre Habermas et le cardinal Joseph Ratzinger en 2004). Notre recherche s'inscrit par là dans le cadre des réflexions récentes sur le sens à donner à la notion de dignité humaine.

Mots clés : Augustin, Kant, amour, impératif catégorique, eudémonisme, utilitarisme

The second formula of Kant's categorical imperative, which highlights humanity as an end in itself, seems to echo the Augustinian distinction between two types of goods, those that one uses (*uti*) for something else and those that we enjoy (*frui*) for themselves and that can therefore be called « ends in themselves ». Can one read the categorical imperative from the vantage point of Augustine's distinction between *uti* and *frui* ? This debate was not often conducted in the secondary literature, but the present thesis argues that such a reading is not only possible, but also called for since it establishes a dialogue in which the « deficiencies » or *lacunae* of one thinker are corrected, as it were, by the perspective of the other. The thesis that we will defend here is that while the categorical imperative remains an inescapable criterion to which Augustine's doctrine has to be submitted, his eudemonism and the primacy he bestows upon the notion of love are in turn a criterion that can correct the one-sidedness of the categorical imperative. We will thus argue for a reading of Kant that unveils his religious sources and his proximity to Augustine, which modern readings have tended to conceal. This proximity will enable us to rekindle the dialogue between a religious humanism and a secular humanism, in the footsteps of Jürgen Habermas, a dialogue which appears more urgent today than ever (one only has to think of the issues that were discussed during the encounter between Habermas and then Cardinal Joseph Ratzinger in 2004). The present research can thus be seen in the context of contemporary reflections on the meaning of human dignity.

Keywords : Augustine, Kant, love, categorical imperative, eudemonism, utilitarianism

## Table des matières

Sommaire	iii
Table des matières	v
Liste des abréviations	vii
Remerciements	ix
INTRODUCTION	10
CHAPITRE 1 : L'homme, être de relation	13
a) Connaître	13
b) Désirer	14
c) Vouloir	17
CHAPITRE 2 : L'homme, être d'amour	19
a) Jouir ( <i>frui</i> ) : l'amour de Dieu	20
I – <i>Conversio ad Deum</i>	20
II – <i>Conversio ad creaturam</i>	21
III – L'orgueil	22
b) User ( <i>uti</i> ) : l'amour du prochain	23
I – Le signe et la chose signifiée	23
II – La question de l'impératif catégorique	25
III – Évolution du concept d'usage	26
IV – « Abandon » du concept d'usage	29
V – Charité et convoitise	30
CHAPITRE 3 : L' <i>utilitarisme</i> et sa critique par Kant	34
a) La critique de l'eudémonisme	36
b) La critique du conséquentialisme	39

c) La dignité comme capacité au plaisir	42
d) La critique kantienne de l'eudémonisme atteint-elle Augustin ?	47
CHAPITRE 4 : Aimer	51
a) <i>Amor complacentiae</i>	51
b) La moralité, le Bien et le bonheur	56
c) <i>Amor benevolentiae</i>	59
d) Amour et reconnaissance	63
CHAPITRE 5 : De la charité à la bienveillance et retour :	
L'amour, entre le « religieux » et le « séculier »	68
a) De la charité à la bienveillance...	68
I – L'humanisme théocentrique d'Augustin	68
II – L'humanisme « séculier » de Kant	71
b) ...et retour	76
I – Morale et religion chez Kant	76
II – L'amour de Dieu	78
c) De la possibilité d'une bienveillance détachée de son principe, le Bien	85
d) De l'amitié et du dialogue dans la poursuite du Bien, ou l'épreuve du <i>logos</i>	89
I – La « charité dans les limites de la simple raison » : Amitié et vivre-ensemble	89
II – Veiller au Bien, ou la dialectique du Bien	95
CONCLUSION : L'amour est la fin de la loi	102
Bibliographie	112

## Liste des abréviations

<i>AK</i>	Édition de l'Académie de Berlin des œuvres de Kant
<i>BA</i>	Bibliothèque augustinienne
<i>Conflit</i>	Le conflit des facultés
<i>CRP</i>	Critique de la raison pure
<i>CRPrat</i>	Critique de la raison pratique
<i>Doct. chr.</i>	La doctrine chrétienne
<i>FMM</i>	Fondements de la métaphysique des mœurs
<i>Religion</i>	La religion dans les limites de la simple raison

*À Johanne*

## Remerciements

Sincères remerciements à Monsieur Jean Grondin, mon directeur de recherche, pour son soutien bienveillant, à Madame Jocelyne Doyon, ainsi qu'aux professeurs Monsieur Téléphore Gagnon, p. s. s. et Madame Brigitte McGuire, qui m'ont initié à la philosophie, en ont suscité chez moi la passion et continuent de le faire à ce jour. Je désire aussi exprimer ma reconnaissance envers le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, à la Congrégation de Notre-Dame, à Monsieur Jean Grondin et au département de philosophie de l'Université de Montréal pour le soutien financier sans lequel...

## Introduction

Cette recherche concerne la dignité de la personne humaine, à laquelle font écho, du point de vue pratique, le *commandement de l'amour* chez Augustin et l'*impératif catégorique* chez Kant. Or l'utilisation par Augustin de l'ancien schéma *uti/frui*<sup>1</sup> pour décrire l'amour le rend suspect, dans une lecture post-kantienne, de négliger la dignité humaine en affirmant que l'attitude propre à adopter envers des personnes est l'*usage*, ce qui sonne faux à nos oreilles modernes. Il faut comprendre, et notre étude s'y attachera, que dans la perspective théocentrique d'Augustin, la souveraine primauté de Dieu exclut la possibilité de conférer aux créatures une valeur absolue. Mais si nous devons jouir (*frui*) de Dieu seul (ce qui sera déterminé au chapitre II), s'en tenir au schéma *uti/frui* signifie bel et bien que l'on doive « user » des créatures, y compris des personnes. Dans cette optique, le *De doctrina christiana*, premier ouvrage de l'épiscopat dans lequel Augustin aborde ces distinctions systématiquement, nous fournit la question à élucider : « aussi est-ce une grande question de savoir si les hommes doivent jouir d'eux-mêmes ou en user, ou faire l'un et l'autre<sup>3</sup>. » Nous voyons clairement comment la seconde formulation de l'impératif catégorique est immédiatement convoquée dans cette problématique, Kant ayant montré comment il est peu convaincant de parler d'usage envers des personnes : « agis de telle sorte que tu

---

<sup>1</sup> Ce schéma est d'origine stoïcienne. Cf. Robert A. Markus, Article « Augustin », in Monique Cantosperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF/Quaridge, 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 2004, t. 1, p. 122.

<sup>3</sup> *Doct. chr.*, 1. 22. 20, BA p. 101.

traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »<sup>4</sup>. Max Scheler dira plus tard que « le mot *personne* [...] n'a rien de *relatif*: c'est un terme *absolu* »<sup>5</sup>. Cependant, le commandement évangélique de l'amour montre la primauté absolue de Dieu dans l'ordre de l'amour, lequel inclut *aussi* les personnes : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit [et] ton prochain comme toi-même »<sup>6</sup>.

Notre tâche essentielle dans le présent mémoire sera donc double : premièrement, nous attarder sur le rapport entre la jouissance et l'usage dans la doctrine d'Augustin, afin de cerner quelle attitude il convient d'adopter selon lui dans nos relations avec des personnes, puis, inscrire cette recherche dans le cadre défini par l'impératif catégorique en vue à la fois de montrer quelle lecture d'Augustin est possible après Kant, mais aussi de juger dans quelle mesure l'impératif catégorique peut bénéficier d'un éclairage augustinien. Nous procéderons en débutant par une mise en place globale de l'anthropologie d'Augustin, qui montrera l'homme comme un être essentiellement relationnel (chapitre I), puis en exposant la distinction *uti/frui*, principalement à partir du *De doctrina christiana* (chapitre II). Nos acquis seront par la suite confrontés à la doctrine de l'*utilitarisme*, dans la version proposée par James Stuart Mill, afin de nous donner un regard supplémentaire sur l'articulation que nous souhaitons dégager entre l'amour, l'utilité et la dignité humaine (chapitre III). La facture fortement théologique des textes d'Augustin se fera évidemment sentir,

---

<sup>4</sup> *FMM*, AK p. 429, Pléiade p. 295.

<sup>5</sup> Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, 1916, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 394.

<sup>6</sup> Mt 22, 37-39. Sur le prochain, cf. Lc 10, 29-37, texte interprété par Augustin dans la *Doct. chr.*, 1. 30. 31, BA p. 117.

particulièrement dans la première section, mais nous procéderons graduellement par réduction<sup>7</sup> afin de faire ressortir la portée proprement philosophique du sujet abordé, ce qui sera opéré par le rapprochement avec l'impératif catégorique, lequel nous permettra de dégager (au chapitre IV) un concept philosophique d'amour basé sur la doctrine d'Augustin mais qui intègre de façon fructueuse les développements kantien.

Or si nous visons un concept proprement philosophique, et que, dans cette optique, nous procédons à une réduction de la teneur théologique du concept de *caritas*, il va sans dire qu'une telle réduction fera voir en quelque sorte un « reste », et ce, dans le rapprochement même entre deux doctrines qui peuvent sembler aux antipodes. Le rapprochement comme tel n'est pas arbitraire : selon Charles Taylor, en effet, la *bienveillance* kantienne consiste en une sorte de « version laïque de l'*agapè* [dont la *caritas* est l'équivalent latin] implicite dans la raison elle-même »<sup>8</sup> ; or, nous verrons que la réduction à laquelle nous procédons mime en quelque sorte le processus de sécularisation issu des Lumières en général, que nous voulons remonter conceptuellement (et non historiquement) en vue de montrer comment un rapprochement est possible « à la source » entre un humanisme « théocentrique » ou religieux et un humanisme « séculier ». Nous croyons en effet, avec Habermas, qu'un tel rapprochement est non seulement possible mais plus que nécessaire aujourd'hui en vue de favoriser un dialogue fécond à l'ère du pluralisme religieux et philosophique et de la mondialisation. Ce sera l'objet de notre V<sup>e</sup> chapitre, dans lequel nous assignerons à l'amour de bienveillance la possibilité de fonder le dialogue et l'unité entre les hommes.

---

<sup>7</sup> Réduction qui a peu à voir, notons-le, avec le concept husserlien, mais qui veut simplement dire que nous cherchons à nous approprier la teneur *philosophique* de textes de prime abord théologiques.

<sup>8</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi*, 1989, tr. fr. C. Melançon, Seuil, 2003, p. 460.

## L'homme, être de relation

*Et quis homo est quilibet homo, cum sit homo ?  
(Les Confessions, 4. 1. 1.)*

Qu'est-ce que l'homme, pour que tu penses à lui ?  
Le fils d'un homme, que tu en prennes souci ? (Ps. 8)

### *a) Connaître*

L'anthropologie chrétienne, dont se réclame Augustin, fait fond sur l'être-créé par Dieu de l'homme, seule créature qu'il ait voulu pour elle-même, en vue de manifester sa gloire : « Dieu dit “ Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. ” Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa »<sup>9</sup>. Le premier récit biblique de la création (dit « sacerdotal ») est caractérisé par une cosmogonie ordonnée au sein de laquelle l'homme est placé au faîte<sup>10</sup>. Ceci n'est pas secondaire : l'*ordre* joue un rôle de première importance dans la théologie d'Augustin, et sera donc un thème central de notre exposé sur l'amour – c'est pourquoi nous nous attardons sur le mythe de la création dont s'inspire Augustin. Mais ce qui nous intéresse plus

---

<sup>9</sup> Gn 1, 26-27.

<sup>10</sup> Par opposition au « deuxième » récit, issu de la tradition dite « yahviste » (Gn 2, 4b ss.), lequel fait en quelque sorte abstraction de la création de l'univers pour décrire avec plus d'insistance l'apparition de l'homme.

précisément ici est la notion selon laquelle l'homme est créé à l' « image » de Dieu : « c'est une grande chose que l'homme, *fait à l'image et à la ressemblance de Dieu*, non en tant qu'il est enfermé dans un corps mortel, mais en tant qu'il l'emporte sur les bêtes par la dignité de son âme raisonnable »<sup>11</sup>. La primauté de l'homme dans l'ordre des créatures est ici attestée par le *logos* : en effet, toujours dans le premier récit, la création est le fait d'un « dire » créateur, le *logos* divin : Dieu dit... et les choses apparaissent. Or, l'homme est la seule créature à laquelle Dieu s'adresse<sup>12</sup> ; avec l'homme apparaît donc une créature douée d'intelligence, c'est-à-dire capable d'attester l'œuvre de Dieu, de le connaître et le comprendre (dans une certaine mesure), c'est-à-dire d'entrer en relation avec lui<sup>13</sup>. L'âme rationnelle est donc ce qui place l'homme au-dessus des créatures et lui confère son éminente dignité, celle d'avoir part au *logos* divin. La hiérarchie divine est maintenant complète : le Dieu créateur jouit de la primauté absolue sur sa créature, puis viennent, dans l'ordre des créatures, l'homme en tant qu'être raisonnable – dans lequel le corps est subordonné à l'âme –, et le reste des créatures.

#### b) *Désirer*

Or, si cette capacité relationnelle, fondée dans le connaître et le comprendre, est la première condition de possibilité de l'amour, le *désir* en sera le moteur : « tu nous as

---

<sup>11</sup> *Doct. chr.*, 1. 22. 20, BA p. 101. Aristote abondait déjà dans ce sens : « "L'intelligence, c'est le dieu demeurant en nous", a dit Hermotime ou Anaxagore, et "le mortel, en ce qu'il a d'éternel, possède quelque chose du dieu". Ceci étant, on doit ou bien pratiquer la philosophie ou bien faire ses adieux à la vie et partir d'ici, parce que tout le reste n'est manifestement que beaucoup de bavardage et de frivolité ». Aristote, *Protreptique*, Fragments ordonnés par Anton-Hermann Chroust traduits par Yvan Pelletier d'après le texte grec colligé par W.D. Ross, 1999, inédit, Url : <http://www.fp.ulaval.ca/yvpel/Textes/trad/Protreptique.pdf>, #106, p. 16.

<sup>12</sup> Cf. Gn 1, 30.

<sup>13</sup> Ce que signifie le terme « religion », qui provient de *religare*, relier.

faits tournés vers toi [Seigneur], et notre cœur est sans repos jusqu'à tant qu'il repose en toi »<sup>14</sup>. C'est que l'homme qui provient de Dieu vit d'abord séparé de lui dans la finitude de son être-historique. Le récit de la *Genèse* explique cette séparation par ce que la tradition chrétienne a appelé le *péché originel* (au chapitre III), et dont Augustin a été un des premiers grands théoriciens<sup>15</sup> : l'homme, originellement en état d'amitié avec Dieu, s'en serait lui-même en quelque sorte aliéné en mangeant du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui lui avait été défendu : « la femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement »<sup>16</sup>. C'est qu'une tentation – un désir, représenté dans le récit par un serpent, est à l'origine de la faute : l'homme entrevoit la possibilité de devenir, d'une certaine manière, l'égal de Dieu en s'appropriant la connaissance du bien et du mal. Or la désobéissance de l'homme entraînera plutôt sa déchéance, conséquence dont Dieu l'avait pourtant prévenu<sup>17</sup>. Chassé par Dieu du « paradis » où il l'avait installé, l'homme, qui porte toujours l'image de son créateur, mais maintenant une image déformée et blessée, vit donc en exil, loin de sa patrie, loin de celui avec lequel il aspire cependant à rétablir l'amitié perdue par sa faute : « et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. Il bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie »<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Augustin, *Confessions*, 1. 1. 1., Pléiade p. 781.

<sup>15</sup> Dans la philosophie moderne de tendance protestante, Kant traitera du *mal radical* (dans la *Religion*), Heidegger de la *déchéance*. Kierkegaard, pour sa part, fait une analyse de cette doctrine dans *Le concept de l'angoisse*, de même que Paul Ricoeur dans *Finitude et culpabilité* et *Le conflit des interprétations*.

<sup>16</sup> Gn 3, 6.

<sup>17</sup> Cf. Gn 2, 17.

<sup>18</sup> Gn 3, 23-24.

Ce que cette analyse nous enseigne, c'est que l'homme, doué de la faculté de connaître, est porté par le désir ; il vit en quelque sorte « écartelé » entre le désir de voir Dieu et le désir des créatures, entre le Bien éternel et les biens temporels, entre l'Un et le multiple. Le désir est toujours tension vers un objet aimé, tension qui résulte de la séparation d'avec cet objet ; en effet, quand l'objet est possédé, le désir s'éteint. Or le désir est déterminé par son objet : il y a des biens particuliers, et ce que la tradition grecque a nommé le souverain Bien (*summum bonum*) : le bonheur, qui n'est pas désiré en vue d'autre chose mais pour lui-même (*propter se*). Citons Aristote : « nous le voulons [le bonheur], en effet, toujours en raison de lui-même et jamais en raison d'autre chose. L'honneur, en revanche, le plaisir, l'intelligence et n'importe quelle vertu, nous les voulons certes aussi en raison d'eux-mêmes (car rien n'en résulterait, nous voudrions chacun d'entre eux), mais nous les voulons encore dans l'optique du bonheur »<sup>19</sup>. Les biens particuliers sont donc subordonnés, en tant que moyens, au souverain Bien, qu'Augustin identifie à Dieu, ce bien qui a été perdu quand l'homme a voulu se tourner vers les créatures (*conversio ad creaturam*), c'est-à-dire vers les biens particuliers qui le sollicitent. Céder au désir des biens particuliers pour eux-mêmes, sans considération du Bien suprême, c'est céder à la *concupiscence* (*concupiscentia* ou *cupiditas*), laquelle a pour objet les trois biens nommés plus haut par Aristote : l'honneur (*ambitio saeculi*), l'intelligence (*concupiscentia oculorum*), le plaisir (*concupiscentia carnis*). L'homme, soumis à la concupiscence, est dispersé dans le monde, il s'oublie soi-même dans le monde, sujet à toutes sortes de désirs qui ne peuvent le satisfaire : il vit dans l'éphémère et le mouvant, alors que son cœur tend

---

<sup>19</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, 1097 b 1, tr. fr. p. 67.

vers le seul bien qui puisse véritablement le combler, Dieu. Les biens temporels perdent leur prix dès qu'on les obtient : ils ne rassasient pas. Le souverain Bien est le corrélat véritable du désir le plus profond de l'homme :

« Qui donc peut démêler cette nodosité tellement tortueuse et tellement complexe ? Horreur ! Je ne veux pas y fixer mon regard, je ne veux pas le voir. Car c'est toi que je veux, Justice et Innocence, toute belle et parée de beautés lumineuses, Ô toi qui rassasies de manière insatiable ! On trouve auprès de toi repos en plénitude, vie exempte de trouble. Celui qui entre en toi, celui-là *entre dans la joie de son Seigneur*, et il ne craindra point, et il se trouvera très bien dans le Très-Bon. Moi, loin de toi, à la dérive, j'ai erré, ô mon Dieu, dans mon adolescence, bien trop loin du chemin de ta stabilité, et je devins pour moi région d'indigence »<sup>20</sup>.

### c) *Vouloir*

Si l'homme est essentiellement « déchéant », il doit, pour parvenir à son Bien, commencer par se retrouver, se rassembler (*recollectio*), à partir de cet oubli de soi-même auprès du monde. Le désir en soi est une force indéterminée, laquelle est attiré vers le Bien en général, et doit donc être soumis à une volonté qui se détermine en vue de sa finalité : le Bien suprême. Or pour choisir le Bien, l'homme doit le connaître ; selon Descartes, la volonté fait connaître à l'homme qu'il porte « l'image et la ressemblance de Dieu »<sup>21</sup>, et Schelling dira que « c'est précisément cette image de Dieu que le désir a saisie [au commencement] quand il s'opposa à la lumière »<sup>22</sup>. L'homme, en exil sur cette terre, « détourné de toi, l'Un, perdu dans le Multiple »<sup>23</sup>, cherche le repos que seul Dieu peut lui procurer, parce qu'il est sa parfaite réalisation : en effet, chercher le repos signifie se chercher soi-même, et, selon le commentaire

<sup>20</sup> *Confessions*, 2. 10. 18, Pléiade p. 816.

<sup>21</sup> Cf. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, Quatrième Méditation, p. 141 (éd. Alquié, Paris, Garnier, tome 2, 1967, p. 461).

<sup>22</sup> F. W. J. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, 1809, tr. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, in *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), Paris, Gallimard, 1980, p. 363, tr. fr. p. 149.

<sup>23</sup> Augustin, *op. cit.*, 2. 1. 1., p. 804.

d'Hannah Arendt, « se trouver, c'est aussitôt trouver Dieu »<sup>24</sup>. Il y a donc un bon usage de la volonté, qui consiste à chercher sa perfection propre (la vertu), de laquelle découlera le bonheur. Or, comme le dit l'adage, la perfection n'est pas de ce monde ; la vraie vie est celle à-venir, la vie éternelle où l'homme partage l'éternel présent de Dieu en se reposant en lui. C'est que Dieu, dans une telle téléologie, est le seul bien qui donne quelque garantie que ce soit, le seul bien sûr ; en effet, la finitude de l'existence humaine ne trouve aucune sécurité dans les biens temporels – tout passe. Pis encore, comme le montrera Kant, celui qui s'attache à la loi éternelle ne se voit pas récompensé en ce monde selon la droiture de ses actes et le respect qu'il montre pour la loi. Il doit, par conséquent, exister un autre monde qui verra la récompense de nos actions. C'est donc parce qu'il est proprement saisi comme le corrélat du souverain Bien que le désir doit être soumis ici-bas à la volonté, laquelle ordonne tous les biens en fonction de sa fin (*conversio ad Deum*) ; c'est ainsi que l'homme participe déjà, en quelque sorte, de la vie éternelle à venir dans l'ici et maintenant. Comme le dit Arendt, « dans le présent le Bien suprême est possédé dans la tension vers lui »<sup>25</sup>.

Nous avons jusqu'ici exploré l'essence de l'homme du point de vue de son être-relationnel : l'homme peut connaître et choisir parmi les divers biens qui se présentent à lui ; le désir ancré au plus profond de son cœur, lequel provient de son être-créé par Dieu, l'attire fondamentalement vers le Bien le plus parfait et le seul qui puisse le satisfaire. Nous allons maintenant examiner la structure fondamentale de cette relation en considérant l'amour proprement dit.

---

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Le concept de l'amour chez Augustin*, 1929, tr. fr. Anne-Sophie Astrup, Paris, Payot & Rivages, 1999, p. 47.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 46.

## CHAPITRE 2

# L'homme, être d'amour

La compassion et la gratitude descendent de Dieu,  
et quand elles s'échangent en un regard,  
Dieu est présent au point où les regards se rencontrent.  
(Simone Weil, *Attente de Dieu*)

Dans le vocabulaire d'Augustin, au livre premier du *De doctrina christiana*<sup>26</sup>,  
*aimer* se dit de la jouissance (*frui*), ou de l'usage (*uti*) :

« Il y a des choses qui sont objets de jouissance, d'autres objets d'usage, d'autres des sujets qui jouissent et qui utilisent. Celles qui sont faites pour la jouissance nous rendent heureux ; celles qui sont faites pour l'usage nous aident dans notre marche vers le bonheur, et sont comme des échelons qui nous permettent de parvenir jusqu'à celles qui nous rendent heureux, et de nous y fixer »<sup>27</sup>.

Tout amour est soit jouissance, soit usage, mais toute jouissance ou tout usage n'est pas amour : l'ordre de l'amour inclut Dieu, puis, dans les réalités temporelles, les personnes : « nous avons donc quatre objets à aimer : le premier qui est au-dessus de nous, le second qui est nous-même, le troisième qui est à côté de nous, et le quatrième qui est au-dessous de nous [notre corps] »<sup>28</sup>. Seules les personnes, en effet, ont part à l'amour. Toute la doctrine d'Augustin sur l'amour est à comprendre en fonction de

---

<sup>26</sup> Quatre livres qu'Augustin a consacrés à l'interprétation des Écritures saintes. Selon J. J. O'Donnell, « the first two books and part of the third were written c. 395/396, while the remainder was added c. 426/427 ». James J. O'Donnell, *Elements of Christianity. Introduction to Augustine's De doctrina christiana*, Url : <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/jod.html>, Introduction. Augustin a été sacré évêque d'Hippone en 395.

<sup>27</sup> *Doct. chr.*, 1. 3. 3, BA p. 79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 1. 23. 22., p. 105.

l'ordre hiérarchique qui place Dieu au sommet en tant que réalité ultime, puis, soi et son égal – le prochain – et enfin le corps, lequel est subordonné à l'âme dans la constitution de la personne.

*a) Jouir (frui) : l'amour de Dieu*

*I – Conversio ad Deum*

La *jouissance* est la fin ultime du désir. La vie heureuse (*beata vita*) signifie la possession et la jouissance de Dieu : « est donc heureux quiconque vient à la mesure suprême par la vérité. Pour l'esprit, c'est avoir Dieu, c'est-à-dire jouir de Dieu »<sup>29</sup>. *Nous devons jouir de Dieu seul et ce, pour lui-même (propter se)* ; tous les autres biens (temporels) doivent être référés (*ad referendum*) à cette fin. Le commandement évangélique de l'amour prescrit, en effet : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit [et] ton prochain comme toi-même »<sup>30</sup>. L'amour de Dieu engage donc l'attention de l'homme de façon intégrale ; il n'y a aucune place pour la jouissance d'autre chose. Sa propre personne, ainsi que la personne du prochain sont subordonnées, dans l'ordre de l'amour, à l'amour de Dieu. Contrairement à la concupiscence, action (aimer) et passion (désir) sont unifiées par la volonté dans l' « amour de l'amour de Dieu »<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Augustin, *La vie heureuse*, 4. 34, Pléiade p. 113.

<sup>30</sup> Mt 22, 37-39. Le commandement de l'amour apparaît en 1. 22. 21, BA p. 103 dans la *Doct. chr.*

<sup>31</sup> Cf. *Confessions*, 2. 1. 1, Pléiade p. 804 : « L'amour de ton amour [*amore amoris tui*] me pousse à reprendre... »

## II – *Conversio ad creaturam*

Or il est un amour qui consiste à vouloir jouir des créatures, c'est-à-dire à trouver son bonheur dans ce qui ne peut en être la source. L'« amour de l'amour »<sup>32</sup> rapporte tout à soi, à une satisfaction égoïste – c'est le sens de la concupiscence, laquelle est un désir mal orienté par la volonté. Augustin décrit cet amour comme une « corruption de l'âme »<sup>33</sup> ; l'âme qui s'attache à la créature plutôt qu'au créateur, dans un mauvais usage de la liberté qui lui a été confiée, pervertit selon Augustin sa nature propre, c'est-à-dire qu'elle pervertit l'image de Dieu en elle en laissant le désir brouiller sa raison, ce qui y introduit un désordre : « un usage illicite, en effet, doit s'appeler abus ou perversion »<sup>34</sup>. Or en conséquence du péché originel, l'homme est d'ores et déjà plongé, d'une certaine manière, dans ce désordre : par la raison, il peut détacher le plaisir de l'ordre ontologique dans lequel il est lié au souverain Bien et le considérer comme une fin en soi ; son critère de discernement se limitera alors à rechercher le maximum de plaisir et le minimum de peine<sup>35</sup>. L'amour, dans ce cas, n'est pas au service de l'esprit mais des biens temporels<sup>36</sup> ; il n'est pas rapporté à l'universel mais à lui-même, parce que le plaisir est toujours particulier. C'est pourquoi il s'agit d'un amour centré sur soi, un amour égoïste.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 3. 1. 1., p. 817 : « Je n'aimais pas encore, et j'aimais à aimer » (*nondum amabam, et amare amabam*).

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, 2. 1. 1., p. 804.

<sup>34</sup> *Doct. chr.*, 1. 4. 4, BA p. 81. Selon Aristote « l'homme pervers [R. Bodéüs traduit : « le vilain »] a pour caractère de faire tout ce qu'il fait en vue de son propre intérêt, et qu'il est d'autant plus enfoncé dans sa perversité qu'il agit davantage en égoïste. » *Éth. Nic.*, IX, 8, 1168 a 30-32. La traduction citée ici provient de Thomas De Koninck (qui se réfère surtout à Tricot, 1959), dans *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 210.

<sup>35</sup> Cf. Karol Wojtyła, *Amour et responsabilité*, 1960, Paris, Stock, 1998, p. 29.

<sup>36</sup> En poursuivant avec Aristote : « [L]es "pervers" [Bodéüs traduit : « personnes viles »] sont "en désaccord avec eux-mêmes, leur concupiscence les poussant à telles choses, et leurs désirs rationnels à telles autres." » *Éth. Nic.*, IX, 4, 1166 b 6-8, in De Koninck, *loc. cit.*

### III – L’orgueil

L’amour de l’amour, un amour détaché de son principe (Dieu), rapporte donc les biens temporels à soi. Il vise à *dévor*er et à se satisfaire – tout en constatant que cela est impossible : des « joies illicites » ne peuvent procurer que d’« amers désagréments »<sup>37</sup>. C’est que la jouissance des créatures apparaît comme une inversion de l’ordre divin – elle est le fait de la raison qui se trompe de dieu, d’après la formule de Patrice Cambronne : « le péché, c’est l’idolâtrie »<sup>38</sup>. Archétype du péché originel, l’orgueil considère la totalité et se place d’une certaine manière au-dessus, en réordonnant le monde selon son propre point de vue. Selon John C. Cavadini, « *in essence, pride is the desire to replace God with oneself [...], the form of all subsequent sin, obsessively reenacted in every particular sin* »<sup>39</sup>. Ainsi, de même l’amour est la forme de la vertu<sup>40</sup>, de même l’orgueil est celle du péché ; de même que l’amour nous lie dans le Bien, l’orgueil nous lie dans le mal : « *pride exerts a fascination or attraction or influence over all, in various ways, so that there is no one who is not in some way complicit* »<sup>41</sup>. Enfin, si l’amour élève jusqu’à Dieu, Augustin montre comment, « dans l’orgueil, il y a une parodie d’élévation, alors que c’est [Dieu] seul

<sup>37</sup> Cf. *Confessions*, 2. 2. 4, Pléiade p. 806.

<sup>38</sup> Patrice Cambronne, Article « ordre – “ordo” » in *Confessions*, Pléiade p. 1486.

<sup>39</sup> John C. Cavadini, Article « *Pride* », in Allan D. Fitzgerald (dir.) et al., *Augustine through the ages : an encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 679.

<sup>40</sup> « *The central place of love appears also from the fact that every virtue is a form of love. Temperance is love which knows how to protect its integrity and is dedicated wholly to what is loved. Fortitude is love that is capable of enduring much for the sake of the beloved. Justice is love which does not desire to retain for itself the good things of life but knows how to share them equally. Prudence is love that knows how to discern what will benefit love and what will harm it* ». Tarsicius J. van Bavel, Article « *Love* » in Allan D. Fitzgerald, *op. cit.*, p. 509.

<sup>41</sup> John C. Cavadini, *op. cit.*, p. 679.

**Cette page est inexistante**

voulons retourner dans une patrie où nous puissions être heureux, nous devons user de ce monde, mais non pas en jouir, *afin de contempler les biens invisibles de Dieu, que les choses créées nous font comprendre, c'est-à-dire afin de saisir, à partir des réalités physiques et temporelles, les réalités éternelles et spirituelles* »<sup>48</sup>. Ceci est le sens de la doctrine de l'*imago Dei* pour Augustin, qui invite littéralement à voir Dieu en autrui : « Tu peux me dire : je n'ai pas vu Dieu. Mais peux-tu me dire : je n'ai pas vu d'homme ? Aime ton frère ! Si tu aimes ton frère que tu vois, tu vois en même temps Dieu lui-même, car tu verras la charité même »<sup>49</sup>. Il y a un *uti* propre, lequel est le fait d'une volonté qui rapporte adéquatement le signe au signifié : « *only wise people are capable of proper uti, because they alone know what it is that each thing is to be related to ("quo referenda sit")*. *Proper uti is associated with the judgment of perfect reason* »<sup>50</sup>. En contrepartie, il y a donc un *uti* « impropre », lequel consiste à se tromper de référent – c'est-à-dire à commettre une *erreur sur le signe*, à s'arrêter au signe. Pour nous aider à comprendre, considérons que l'élément central de la doctrine chrétienne – l'incarnation de Dieu –, est directement visé par ce point capital, tel qu'attesté par le traitement d'Augustin de l'« économie du salut »<sup>51</sup>, où il est développé que, la sagesse de l'homme étant trop faible pour parvenir à une connaissance pleine de Dieu et de sa fin à partir du créé, la Sagesse divine a choisi de venir à sa rencontre : « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous »<sup>52</sup> afin que par lui, nous puissions être sauvés. L'usage, dans la perspective du *telos* biblique, concerne donc en premier lieu Jésus-Christ lui-même, Dieu incarné : « alors qu'elle est elle-même la patrie, la sagesse s'est

<sup>48</sup> *Doct. chr.*, 1. 4. 4, BA p. 81.

<sup>49</sup> Augustin, *Commentaire sur la première Épître de Jean*, 5. 7. Ce texte fait référence à 1 Jn 4, 20.

<sup>50</sup> Raymond Canning, Article « *uti/frui* » in Allan D. Fitzgerald et al., *op. cit.*, p. 859.

<sup>51</sup> *Doct. chr.*, 1. 10. 10 à 1. 21, BA pp. 89-101.

<sup>52</sup> Jn 1, 14.

faite aussi pour nous le chemin vers la patrie »<sup>53</sup>. Ainsi, une boucle est bouclée : l'homme a été créé à l'image de Dieu, mais le Dieu chrétien s'est aussi fait homme, pour témoigner *in carne* de la grande valeur de sa créature et la relever du mal radical qui afflige sa nature.

## II – La question de l'impératif catégorique

C'est en effet ainsi qu'il convient de comprendre le concept d'usage d'Augustin tel qu'appliqué au prochain : de même que le Christ est la voie vers la vie éternelle, de même, toutes proportions gardées, le prochain est-il aussi une voie vers..., un moyen pour..., une *aide en vue de* notre destination ultime commune. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce moyen a l'amour comme forme ; or que réalise l'amour ? Outre la *perfection de soi*<sup>54</sup>, condition de celui qui verra Dieu « tel qu'il est »<sup>55</sup>, il réalise la *communauté*, c'est-à-dire *la liaison de soi et du prochain en vue de Dieu, qui est la destination commune temporellement à-réaliser*. L'*uti* du prochain, en ces termes, élève une prétention d'universalité qui annonce l'impératif catégorique de Kant et n'est nullement étranger par soi à l'instauration d'un éventuel « règne des fins ». En effet, l'impératif catégorique, s'il souligne qu'une personne doit toujours être considérée comme une fin en soi, *n'exclut pas l'usage des personnes* ; ainsi, par

---

<sup>53</sup> *Doct. chr.*, I. 11. 11, BA p. 91.

<sup>54</sup> Kant décrit le commandement de l'amour comme la « loi éthique de la perfection ». *Métaphysique des mœurs*, AK p. 450, Pléiade p. 743. La perfection de soi est très certainement un élément clé de la morale évangélique : « vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48). Kant fait d'ailleurs référence à cette loi (dans son acception vétéro-testamentaire) dans la *Religion* : « La loi dit : "Soyez saint (dans votre conduite) comme votre Père est saint dans les Cieux" (Moïse, III [Lévitique], 19, 2 ; I Pre [Pierre], I, 16) ; et, en effet, ce qui nous est proposé ainsi comme modèle, c'est l'Idée du Fils de Dieu ». *Religion*, AK p. 66, Pléiade p. 83. À la différence de Kant, cependant, le Christ d'Augustin n'est pas qu'un « modèle », mais bien celui qui *réalise* notre humanité en la divinisant.

<sup>55</sup> Cf. 1 Jn 3, 2.

exemple, le travail d'un employé profite aussi à son employeur, et s'attacher à une personne par amour dans le mariage peut aussi s'avérer « utile » pour faire face aux aléas de la vie. Mais ce n'est que dans l'ordre de l'amour, régi par Dieu qui est à la fois la source et le terme de l'amour, que le concept d'usage doit être appliqué aux personnes pour Augustin. Par conséquent, la jouissance de Dieu, ainsi que l'usage des créatures *en tant qu'elles sont référées* à la fin qui leur est commune, Dieu, ne porte pas atteinte à la dignité des personnes, laquelle, rappelons-le, fait fond sur l'*imago dei*, c'est-à-dire sur leur statut de créatures voulues pour elles-mêmes (donc créées libres) et incorporées à l'ordre de l'amour qui est l'ordre propre à Dieu lui-même, car *Dieu est amour*<sup>56</sup>. Ce qui blesse la dignité des personnes consiste plutôt à les considérer comme objets de jouissance, c'est-à-dire à les vouloir pour soi (les posséder) et non pour elles-mêmes et surtout, pour Dieu – ce serait en quelque sorte un *referre ad creaturam*, et, plus spécifiquement, *ad se ipsum* (à soi-même) – une erreur sur le signe.

### III – Évolution du concept d'usage

Or si Dieu a bel et bien voulu les personnes pour elles-mêmes, ne serait-ce pas là un indice pour qualifier le type d'amour que nous devons porter au prochain ? Si la distinction *uti/frui* laisse peu de place à une considération de la personne comme « fin en soi » – sans toutefois exclure cette détermination –, Augustin reconnaîtra cependant que cette distinction, si elle se prête bien pour déterminer la valeur relative de chaque chose, y compris les personnes, par rapport à Dieu, ainsi que le rôle des créatures dans

---

<sup>56</sup> 1 Jn 4, 7.

l'économie du salut, devra être complété ou corrigé pour marquer que les personnes devront, en quelque sorte, être aimées pour elles-mêmes. Selon Isabelle Bochet, c'est dans l'ordre de la vie éternelle que cela verra sa réalisation complète, alors que tous les « élus » jouiront *ensemble* de la « vision béatifique », c'est-à-dire de Dieu, et par conséquent les uns des autres pour Dieu. Ainsi, la réponse complète à la *magna quaestio*<sup>57</sup> serait : « il faut “ user ” du prochain en ce monde, mais nous “ jouirons ” mutuellement les uns des autres en Dieu »<sup>58</sup>, réponse que Bochet trouve dans cette formule d'Augustin : « cette récompense suprême, c'est précisément de jouir de lui, et pour nous tous qui jouissons de lui, c'est de *jouir* mutuellement *de nous* en lui<sup>59</sup>. » C'est cette expression, « jouir mutuellement » qui nous permet d'avancer que les personnes doivent en quelque sorte être aimées pour elles-mêmes, selon cette formule d'Augustin qui précise la *magna quaestio* : « il s'agit de savoir si c'est pour lui-même que l'homme doit être aimé par l'homme, ou si c'est pour autre chose. Si c'est pour lui-même, nous en jouissons, si c'est pour autre chose, nous en usons »<sup>60</sup>. Selon cette conception, la personne est donc considérée tant comme objet de l'*uti* que du *frui*, mais dans une perspective successive, selon que le *telos* est poursuivi ou atteint. Or ce concept téléologique nous ramène en quelque sorte à la réalité terrestre ; en effet, si l'« exil » terrestre, loin de notre « patrie » dans la cité céleste, est un temps donné à l'homme pour réaliser déjà sa fin par une vie en tension vers le Bien, le *telos* n'est pas seulement du domaine de l'« au-delà » mais aussi de l'« ici et maintenant » : la

---

<sup>57</sup> Que nous avons utilisée dans notre introduction (*cf. supra*, p. 9) et qui dirige notre recherche : « aussi est-ce une grande question de savoir si les hommes doivent jouir d'eux-mêmes ou en user, ou faire l'un et l'autre ». *Doct. chr.*, 1. 22. 20, BA p. 101.

<sup>58</sup> Isabelle Bochet, Note complémentaire 4, « *Frui – uti* », in *Doct. chr.*, BA p. 458.

<sup>59</sup> « *Haec autem merces summa est, ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur nobis etiam invicem in ipso perfruamur* ». *Doct. chr.*, 1. 32. 35, BA pp. 122-123. Nous soulignons en français.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 1. 22. 20, BA p. 101.

théologie chrétienne enseigne en effet que la vie éternelle commence *déjà* sur la terre, en ce sens que nous participons déjà de Dieu lors de notre « pèlerinage » terrestre, jusqu'à ce que tout lui soit soumis et qu'il soit « tout en tous ». Cette contemporanéité de la vie céleste et de la vie terrestre sera marquée de façon magistrale dans le *De civitate Dei*, dans lequel la juste vie en société est assimilée à cet amour ordonné, ici-bas, à la vie éternelle, par opposition à un amour centré sur soi ou sur les réalités temporelles<sup>61</sup> : « deux amours ont [...] bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi »<sup>62</sup>. Ce n'est que par la subordination de toutes choses à Dieu que toute chose pourra être aimée et respectée à sa juste valeur et selon sa fin propre, le bien commun étant ordonné au souverain Bien. Dans cette optique, Patrice Cambronne voit dans le passage suivant l'« orientation ultime » de la morale d'Augustin : « ainsi donc, dans la Cité terrestre, tout usage [*usus*] des choses temporelles est rapporté à la jouissance [*fructum*] de la paix terrestre ; dans la Cité céleste, il est rapporté à la jouissance de la paix éternelle »<sup>63</sup>.

Suite à ces considérations, nous voyons que l'analyse du schéma *uti/frui* montre en quelque sorte une progression constante. La personne est d'abord subordonnée à Dieu, dont elle est l'image ; si l'amour porté aux personnes en ce monde consiste à les considérer comme « signes », donc à en « user » comme autant d'*aides* en vue de la vie éternelle, les personnes seront *aimées pour elles-mêmes* « en » Dieu ; or y a-t-il, entre l'amour que nous aurons les uns pour les autres dans la vie éternelle et celui que nous devons adopter maintenant, une différence de *nature* ou de *degré* ? Il n'y a pas de

<sup>61</sup> L'eschatologie intra-mondaine marxiste serait un exemple d'un tel « amour ».

<sup>62</sup> *Cité de Dieu*, 14. 28, BA 35 p. 465.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 19. 14, cité par P. Cambronne, *loc. cit.*

distinction, selon nous, entre la valeur qu'une personne a pour Dieu et celle qu'elle doit avoir pour nous – toutes proportions gardées –, si ce n'est la difficulté inhérente à l'être-fini, mortel et pécheur que nous sommes à reconnaître cette valeur, ni entre la valeur qu'une personne aura dans la vie éternelle et celle qu'elle a dans la vie terrestre. Le type d'amour que nous aurons les uns pour les autres dans la vie éternelle doit par conséquent être appliqué ici et maintenant, de manière à ce qu'*aimer* ne soit pas opposé à *user*<sup>64</sup>. Un autre déplacement de perspective s'impose donc, que nous trouvons aussi chez Augustin.

#### IV – « Abandon » du concept d'usage

Les interprétations diffèrent<sup>65</sup>, mais une vue d'ensemble des commentateurs nous apprend qu'ils s'entendent pour dire qu'Augustin assimile parfois bel et bien l'amour du prochain au *frui*, et non au seul *uti* (bien que toujours dans son schéma ordonné à Dieu), et tend à se départir de la catégorie de l'*uti* pour désigner le rapport au prochain. Considérons cette définition de la charité qui apparaît plus tard dans le *De doctrina christiana*<sup>66</sup>, qui montre explicitement que le prochain doit faire l'objet d'un *frui* : « j'appelle charité le mouvement de l'âme qui la porte à jouir de Dieu pour lui-même, *et de soi comme du prochain* pour Dieu ; et j'appelle convoitise le mouvement de l'âme qui la porte à jouir de soi, du prochain et de n'importe quel être corporel sans

---

<sup>64</sup> Ce qui nous semble conséquent avec l'« autre » commandement évangélique de l'amour : « aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 13, 34).

<sup>65</sup> Cf., par exemple, R. Canning, *op. cit.* pour un exposé complet.

<sup>66</sup> Qui date cependant de la même période de rédaction que le livre I. Madeleine Moreau, dans l'introduction à l'édition de la BA de la *Doct. chr.*, souligne que dans les *Révisions*, Augustin indique lui-même que le troisième livre avait été complété dans la première période de rédaction (vers 395-396 selon O'Donnell, cf. *supra*, chapitre 2, note 25, p. 19), jusqu'en 25. 36, BA p. 285.

que ce soit pour Dieu<sup>67</sup>. » Si Augustin met toujours clairement l'accent sur le « pour » (*propter*), il tend néanmoins à occulter dans ce mouvement l'assimilation de l'amour du prochain à l'utilité qui était beaucoup plus présente dans les premiers livres, en laissant entendre que l'amour du prochain n'est pas si radicalement différent de l'amour de Dieu, ce que les premières déterminations ont pu laisser croire ; le « pour Dieu » (*propter Deum*) signifie en effet que la racine de l'amour du prochain est, pour Augustin, d'origine divine, ce qui est tout à fait conséquent avec la doctrine de l'*imago Dei*. Robert A. Markus explique le « déplacement » en ces termes :

« Augustin eut quelque peine à se servir du schéma stoïcien pour rendre compte de l'amour du prochain. Le double commandement de l'amour ne permet pas de douter que nous devons aimer notre prochain ; mais l'application de la distinction *uti/frui* impliquait que cet amour dût se servir des autres, en les traitant comme des moyens en vue d'une fin. Augustin n'était pas satisfait de cette conséquence et il trouva des circonlocutions pour désigner un amour qui puisse s'appliquer au prochain, laissant finalement tomber toute référence au fait d' « user » de ses semblables. Ce qui, cependant, demeura fondamental fut l'organisation de son univers moral en termes d'amour ordonné »<sup>68</sup>.

## V – Charité et convoitise

Suite à ce déplacement (lequel n'invalide en rien, selon nous, la considération du prochain comme « signe », donc comme objet de l'*uti* mais introduit un changement de perspective permettant de compléter les déterminations initiales), nous sommes amenés à considérer l'amour du prochain à la lumière du schéma *fructum/concupiscentia* déjà

<sup>67</sup> *Doct. chr.*, 3. 10. 16, BA p. 259.

<sup>68</sup> Robert A. Markus, *op. cit.*, p. 123. Si Augustin n'indique jamais lui-même que son intention était bel et bien de sortir du cadre de la distinction *uti/frui*, nous constatons cependant qu'un tel mouvement existe réellement, mais qui n'abolit pas les déterminations initiales, comme semble l'indiquer Markus. Notre intention ici est donc de montrer à la fois qu'Augustin accorde une très grande valeur à l'utilité (et c'est pourquoi nous devons mitiger la remarque de Markus, qui ne représente peut-être pas tout-à-fait fidèlement la pensée d'Augustin, de qui l'*utilitarisme* et l'*impératif catégorique* étaient bien entendu inconnus) et que les considérations que cette analyse lui ont permis de saisir seront incluses dans le cadre plus déterminant de l'opposition entre *charité* et *concupiscentia*, soit entre deux types de jouissance (*fructum*) toujours définies par leur référent dans un univers moral caractérisé par l'*ordre*.

analysé plus haut<sup>69</sup>, lequel ne concernait que Dieu seul mais inclut dorénavant le prochain ; alors que l'amour était déchiré entre les catégories de la jouissance et de l'usage, il se déploiera maintenant entre la jouissance référée à Dieu et la jouissance référée à soi. Ainsi, l'amour du prochain sera le *frui de ce prochain pour Dieu (propter Deum)* : la *charité (caritas, amor benevolentiae)*, et son antithèse, la *convoitise (amor concupiscentiae)*, laquelle est jouissance de l'autre pour soi : l'une est ouverture à autrui et ex-stase, l'autre est repli sur soi et égoïsme. Dans une volonté qui se porte sur les biens particuliers en vue d'en jouir pour soi, la concupiscence s'*accapare* pour ainsi dire la volonté et tout est rapporté à soi dans un rapport proprement décrit comme *hédoniste* : le bien que représente pour moi l'assouvissement de mes passions devient un absolu parce que détaché du Bien – je deviens l'« esclave » de mes passions lorsque le désir l'emporte sur la volonté qui se détourne de son objet suprême. Or, si la volonté se porte sur les biens particuliers *en vue de Dieu*, c'est-à-dire en les considérant à leur juste valeur et dans leur ordre propre dans lequel Dieu reste le référent ultime, le désir et l'attrait sont proprement assujettis à la volonté et la vue est alors dégagée pour saisir le véritable Bien, qui est la source des biens particuliers et par conséquent leur référent – il y a comme un cercle : plus on s'attache à Dieu, plus la concupiscence est maîtrisée, et plus la concupiscence est maîtrisée, plus il y a de place pour Dieu. C'est une inexorable tension pour qui s'attache au Bien : « nous progressons dans cette vie quand la concupiscence décline et que la charité croît »<sup>70</sup>, ou encore, « plus s'affaiblit le règne de la convoitise, plus s'accroît celui de la charité »<sup>71</sup>. Il s'ensuit que le déclin de la concupiscence signifie considérer les personnes à leur juste valeur – ce que veut

---

<sup>69</sup> Cf. *supra*, chapitre 2. a.

<sup>70</sup> Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 117. 17 ; 157. 2. 9 cité par R. A. Markus, *op. cit.*, p. 123.

<sup>71</sup> *Doct. chr.* 3. 10. 16, BA p. 259.

signifier le « pour Dieu », ou *selon* Dieu – et non simplement en tant qu’objet de mon propre désir ; *la charité est la première et la seule véritable reconnaissance de la dignité de la personne humaine.*

Cela signifie, du point de vue pratique, qu’aimer autrui pour Dieu consiste à vouloir que lui, comme moi, parvienne à son Bien : « *la bienveillance, c’est le désintéressement en amour* ; non pas : “ je te désire comme un bien ”, mais : “ je désire ton bien ” »<sup>72</sup>, ce qui revient à dire : aimer autrui dans *son* intérêt, en vue qu’il se réalise lui-même en Dieu (le Bien absolu dont il est question lorsqu’on dit « je veux ton bien »). Nous trouvons dans le mouvement vers autrui la racine authentique de l’amour, lequel voit en lui une *fin en soi*, c’est-à-dire qu’il réalise qu’autrui *possède ses fins propres que je dois aussi faire miennes*, non au sens où je m’y arrête pour m’y complaire, mais en tant que l’amour d’autrui est déjà saisie de Dieu, parce que toute personne a été créée à son image, et que c’est ce Bien qui m’attire dans l’autre et que je possède déjà dans la tension vers lui ; ceci n’est qu’une façon de dire que l’amour du prochain passe par l’amour de Dieu, qui seul permet de reconnaître la valeur d’autrui, c’est-à-dire de reconnaître le prochain *comme tel*. Par contraste, la concupiscence serait alors caractérisée par l’omission de voir en autrui cette *imago dei*, c’est-à-dire la négation de sa dignité qui conduit à l’*indifférence* ou à la *haine*. La mauvaise attitude envers ses semblables ne consiste donc pas à en « user » – lorsque cet usage est référé à Dieu, c’est-à-dire, dans la perspective du *telos* à la fois propre à chacun et commun – mais à en jouir pour soi et non pour Dieu. L’utilité, dans la perspective augustinienne, signifie que l’amour contribue *à la fois* au bien d’autrui et à mon bien : « ce que fait la

---

<sup>72</sup> K. Wojtyła, *op. cit.*, p. 74.

charité pour son propre intérêt est l'*utilitas* (utilité), et ce qu'elle fait dans l'intérêt du prochain s'appelle *beneficentia* (bienfaisance). Et ici, c'est l'utilité qui précède, car nul ne peut venir en aide à autrui avec ce qu'il n'a pas »<sup>73</sup>. Par là se trouve résolu le conflit apparent avec la seconde formulation de l'impératif catégorique. En effet, *ce n'est pas l'utilité comme telle*, mais plutôt *la jouissance d'autrui pour soi*, c'est-à-dire sans considération de la valeur intrinsèque de la personne humaine qui est proscrite par l'impératif catégorique, dans ce que nous appelons le « versant négatif » de la *maxime de la bienveillance* : « le devoir de respecter mon prochain est compris dans la maxime de ne ravalier aucun autre homme au rang de pur moyen au service de mes fins (de ne pas exiger qu'autrui s'abdique lui-même pour se faire l'esclave de ma fin) »<sup>74</sup>. Si la charité s'oppose à la concupiscence en faisant fond sur la dignité de la personne humaine, dont nous avons dit qu'elle était l'expression et la reconnaissance véritable, et en s'accomplissant dans la recherche active du bien d'autrui, cette charité s'harmonise par conséquent avec le devoir de considérer autrui comme une fin en soi ; nous verrons plus loin comment considérer l'humanité comme une fin en soi est une double prescription, qui comporte le versant négatif que nous venons de souligner, et un versant positif que nous analyserons plus loin (au chapitre IV). Pour l'instant, nous poursuivons dans l'étude de l'articulation entre l'utilité et la dignité humaine (donc le versant négatif) par un regard sur la critique kantienne de l'*utilitarisme*.

---

<sup>73</sup> « *Quod agit caritas, quo sibi prosit, utilitas est ; quod autem agit, ut prosit proximo, beneficentia nominatur. Et hic praecedat utilitas, quia nemo potest ex eo, quod non habet, prodesse alteri.* » *Doct. chr.* 3. 10. 16, BA pp. 258-259.

<sup>74</sup> *Métaphysique des moeurs*, AK p. 450, Pléiade p. 742.

## L'*utilitarisme* et sa critique par Kant

Il se dégage de ce qui précède que la reconnaissance de la valeur intrinsèque d'autrui doit être opposée à la simple utilité, qui peut être néanmoins un mode réel et *légitime* de présence à autrui et d'autrui à soi, comme l'a montré la discussion du schéma *uti/frui* chez Augustin. Nous avons vu que, pour Augustin, si la primauté absolue de Dieu empêche de conférer aux créatures une valeur absolue, l'opposition du commandement de l'amour à la concupiscence solidarise l'humanité dans la reconnaissance commune de sa dignité intrinsèque propre, fondée sur la raison et la liberté, toujours à la fois déçues et à reconquérir. En ce sens, *aimer* et *user* peuvent être compatibles, c'est-à-dire que les rapports comme moyens-fins entre personnes reconnues comme telles n'excluent pas l'usage en soi, parce que la *caritas* opère à la fois en considérant les fins d'autrui (amour du prochain) et ses propres fins (amour de soi, perfection personnelle). C'est la critique par Kant de l'*utilitarisme* qui fait paraître suspect le traitement qu'Augustin fait de l'amour dans la *Doctrinae christiana*, qui laissait entendre que l'attitude appropriée envers des personnes est l'usage, ce qui paraissait exclure qu'elles puissent être considérées comme des fins en soi comme y invite la seconde formule de l'impératif catégorique. C'est cette critique que nous souhaitons maintenant aborder, en vue de nous donner un horizon supplémentaire pour

mieux juger du rapport entre l'utilité et la dignité de la personne humaine, qui sont des concepts communs aux trois doctrines.

Le lien entre Augustin, Kant et l'utilitarisme, en effet, n'est pas arbitraire, et ce, non seulement parce que l'utilitarisme vient immédiatement en tête lorsque l'on doit traiter de l'utilité en morale, mais aussi parce que l'utilitarisme se réclame également du commandement de l'amour. J. S. Mill (1806-1873), que nous suivrons ici<sup>75</sup>, dit en effet : « *In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality* »<sup>76</sup>. Dans la perspective restreinte que nous adopterons ici, la question que nous voulons poser à cette doctrine correspond à celle que nous avons posée à Augustin, c'est-à-dire, quel est le rapport entre le principe d'utilité développé dans cette doctrine et qui y est associé à l'amour du prochain, et la dignité humaine ? C'est donc en référence à Augustin et à l'impératif catégorique que nous « utilisons » ici les concepts directeurs de l'utilitarisme, quitte à les compléter plus loin (chapitre IV) par l'élaboration d'une conception plus fondamentale de la personne et de la dignité humaine. Que l'on ne s'étonne donc pas de ne trouver ici qu'un exposé sommaire d'une doctrine très riche et complexe, celle de l'utilitarisme, dont le but est principalement de mettre en perspective le traitement d'Augustin sur l'amour et l'utilité ainsi que le passage obligé par l'impératif catégorique. C'est surtout du point de vue de la critique kantienne que nous nous attarderons à cette doctrine, que nous divisons en deux moments : la critique de

---

<sup>75</sup> Kant étant antérieur à Mill, ce sont les principes généraux de la doctrine que nous voulons illustrer ici à l'aide d'un de ses plus illustres représentants, et dont la doctrine s'avère en général plus satisfaisante que celle du « véritable » fondateur de l'utilitarisme, Jeremy Bentham (1748-1832).

<sup>76</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1861, in *On Liberty and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 1998, II, p. 148.

l'eudémonisme (I) et la critique du « conséquentialisme » (II) ; ces deux étapes nous permettront de saisir plus précisément les rapports entre l'utilité et la dignité humaine (III), et nous tenterons enfin de cerner si la critique kantienne de l'eudémonisme atteint aussi Augustin (IV).

#### a) La critique de l'eudémonisme

L'utilitarisme de Mill se veut un eudémonisme : « *According to the Greatest Happiness Principle [...] the ultimate end, with reference to and for the sake of which all other things are desirable [...] is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality* »<sup>77</sup>. En un sens global, il se situe donc, qu'il en soit conscient ou non, dans la continuité d'Aristote et d'Augustin ; or l'eudémonisme de Mill est un *hédonisme*, en ceci que le bonheur y est synonyme de *plaisir* – nous trouvons donc chez Mill l'influence d'un courant qui remonte à Aristippe, Eudoxe et, bien entendu, Épicure<sup>78</sup>. On peut dire de la moralité utilitariste qu'elle voit dans la satisfaction des besoins et intérêts multiples de l'homme la clef d'une vie bonne et heureuse ; sommairement, l'utilitarisme peut être décrit en référence à trois aspects constitutifs, soit un critère du bien et du mal, le plaisir et la peine, un impératif moral, maximiser le plaisir et diminuer la peine, et une règle d'évaluation de l'action morale grâce à ce critère : le *conséquentialisme* ou le *calcul hédoniste*. Selon la règle « conséquentialiste », les actions sont considérées, non en soi, mais en fonction de leurs conséquences heureuses ou malheureuses pour la réalisation des intérêts humains et du bonheur général :

<sup>77</sup> *Ibid.*, II, p. 142.

<sup>78</sup> Cf. Jean-Claude Wolf, Article « Hédonisme » in Monique Canto-Sperber (dir), *op. cit.*, t. 1, p. 815. Mill associe lui-même sa doctrine à celle d'Épicure. Cf. *op. cit.*, II, p. 136.

« *The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain ; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure* »<sup>79</sup>.

La règle qui vise à maximiser le bonheur du plus grand nombre nous permet un rapprochement avec les considérations évoquées jusqu'ici, c'est-à-dire que la moralité est liée au bonheur dans l'ouverture à autrui, parce que, d'une constatation de fait – l'homme désire être heureux –, un devoir s'impose : *rendons l'homme heureux*. Selon Otfried Höffe, « [n]'est pas déterminant le bonheur de certains individus ou de certains groupes, mais le bonheur de tous ceux qui sont intéressés par une action développant ses conséquences. À l'inverse de l'égoïsme, l'utilitarisme s'engage à favoriser le bien-être général »<sup>80</sup>.

Or ce que Kant reproche aux doctrines qui posent le bonheur pour fondement de la morale est qu'elles ne reconnaissent pas que la forme même de ce critère est celle de l'*obligation universelle*, donc la sujétion morale, à laquelle le bonheur est subordonné. En effet, selon Kant, l'homme est incapable d'assurer son bonheur par ses propres moyens ; « [e]n fait, dit-il, nous remarquons que, plus une raison cultivée s'occupe de poursuivre la jouissance de la vie et du bonheur, plus l'homme s'écarte du vrai contentement<sup>81</sup>. » Mais il est certes capable de moralité, c'est-à-dire de se déterminer selon le *Bien*. À l'utilitarisme et à l'objectif *a posteriori*, défendable, du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre », Kant ajoute le critère *a priori* de la volonté

<sup>79</sup> *Ibid.*, II, p. 137.

<sup>80</sup> Höffe, article « Utilitarisme », in Otfried Höffe (dir.), *Petit dictionnaire d'éthique*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions universitaires Fribourg, 1993, p.341. Mill dit : « *the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned* ». Mill, *Utilitarianism*, II, p. 148.

<sup>81</sup> *FMM*, AK p. 395, Pléiade p. 253.

bonne, seule chose qui puisse être tenue pour bonne sans restriction et dont le contenu objectif est le souverain Bien transcendant (moral), lequel est seul susceptible d'universalisation, c'est-à-dire, valable pour tout être raisonnable (alors que le plaisir demeure toujours subjectif)<sup>82</sup> :

« Puisque, en effet, la raison n'est pas suffisamment capable de gouverner sûrement la volonté à l'égard de ses objets et la satisfaction de tous nos besoins (qu'elle-même multiplie pour une part), et qu'à cette fin un instinct naturel inné nous aurait plus sûrement conduits ; puisque néanmoins la raison nous a été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la *volonté*, il faut que sa vraie destination soit de produire une *volonté bonne*, non pas *comme moyen* en vue de quelque autre fin, mais *bonne en soi-même* ; c'est par là qu'une raison était absolument nécessaire, du moment que partout ailleurs la nature, dans la répartition de ses propriétés, a procédé suivant des fins. Cette volonté ne peut être l'unique bien, le bien tout entier ; mais elle doit nécessairement être [Alain Renaut traduit : correspondre au] le bien suprême, car elle est la condition dont dépend tout autre bien, même toute aspiration au bonheur. Dans ce cas, il est parfaitement possible d'accorder avec la sagesse de la nature le fait que la culture de la raison, indispensable pour la première de ces fins, limite de bien des manières, et même puisse réduire à rien, au moins dans cette vie, la réalisation de la seconde, le bonheur, qui est toujours conditionnée »<sup>83</sup>.

Si l'utilitarisme de Mill vise le bonheur du plus grand nombre, c'est-à-dire, s'il ne considère pas simplement ce qui est utile à soi, mais s'ouvre réellement à autrui dans la recherche d'un bonheur commun (et en ce sens universel), Kant rappelle que c'est *par* l'exigence d'universalité que le pas vers la moralité est franchi et que l'on peut passer d'une constatation de fait (le désir) à un impératif moral (le devoir) ; l'on peut donc dire du critère de maximisation qu'il coïncide avec l'impératif catégorique. C'est en effet le critère normatif de l'obligation, qui est présupposé dans tout système de la moralité, que Kant a mis au jour sous le titre « impératif catégorique » et qui est inclus « incognito » au fondement de l'utilitarisme. Höffe remarque à cet effet :

---

<sup>82</sup> Höffe rappelle à cet effet que « la morale possède le caractère d'universalité, d'objectivité et de nécessité, mais [...] le bonheur dépend de la constitution empirique du sujet, de ses inclinations, penchants et besoins, de ses intérêts, de ses désirs et de ses espoirs de même que des possibilités qu'offrent la nature et la société [...] il ne peut [donc] servir de loi universelle ni, par conséquent, être le principe de détermination de la morale ». Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 129.

<sup>83</sup> *FMM*, AK p. 396, Pléiade p. 254.

« L'utilitarisme et l'éthique du discours présupposent cependant tous deux un critère moral contraignant non seulement dans des circonstances restrictives mais aussi fondamentalement. Ils reconnaissent donc, pour autant qu'ils saisissent correctement leur problème, l'impératif catégorique comme concept et critère ultime, et par conséquent comme le véritable critère moral. Tout abstrait que puisse paraître l'impératif catégorique, c'est lui seul qui représente la forme la plus élevée de toute obligation, le degré d'achèvement de la rationalité pratique »<sup>84</sup>.

En définitive, une volonté bonne s'avère un principe plus élevé et plus sûr que le plaisir pour guider les actions humaines, mais il ne s'y oppose pas nécessairement : il y a certes chez Kant un devoir de cultiver son bien-être général et de chercher le bonheur (ce que nous examinerons plus loin). Or si l'on peut toujours agir selon une bonne volonté (même si l'on ne peut jamais être certain d'avoir agi par devoir), il n'est pas toujours possible de se rendre heureux ou même de participer au bonheur d'autrui, et parfois (dans le sacrifice) agir selon le Bien peut même signifier abandonner toute prétention au bonheur.

#### *b) La critique du conséquentialisme*

Agir selon le Bien, entendu comme référent universel, signifie que la moralité se détermine *a priori* ; Kant rejettera en effet la règle d'évaluation inscrite dans l'utilitarisme (le conséquentialisme), parce que « la raison n'est pas assez éclairée pour embrasser toute la série des causes déterminantes, dont la connaissance seule la mettrait en état de prévoir avec certitude les suites heureuses ou malheureuses que le mécanisme de la Nature fera résulter des actions humaines »<sup>85</sup>. Qui peut en effet prétendre que toutes les répercussions de ses actes entraîneront des conséquences en majeure partie positives ? C'est pourquoi la validité morale de l'acte repose sur la

---

<sup>84</sup> Höffe, *op. cit.*, p. 80.

<sup>85</sup> Kant, *Projet de Paix perpétuelle*, AK p. 370, Pléiade pp. 364-365.

bonne volonté (l'intention) et la valeur objective des actes eux-mêmes, sans égard aux conséquences. Cette critique n'est pas secondaire, parce que le critère moral fondamental pour Kant réside justement dans le caractère *a priori* (donc universel et nécessaire) de la *dignité humaine*, laquelle est contraignante pour l'agir : les *droits de l'homme* dans la personne individuelle concrète sont *inviolables*<sup>86</sup>, et ne peuvent être mis dans la balance comme simple valeur d'échange en vue du plus grand bonheur de tous. C'est d'ailleurs ce critère qui avait pu faire paraître suspect le traitement augustinien de l'amour.

Bentham disait qu'il n'y a qu'« une seule mesure commune qui fournissait la nature des choses, la monnaie »<sup>87</sup>. Il est analytiquement inscrit dans le principe de l'utilitarisme qu'une personne puisse être utilisée simplement comme un moyen au service des fins d'un autre ou de la collectivité, selon la modalité du calcul hédoniste. Ainsi, dans un exemple classique, confronté à une situation où l'on aurait à sacrifier une personne (contre son gré) pour en sauver plusieurs autres, l'utilitariste optera pour cette possibilité en considérant la valeur du nombre plutôt que la valeur de chaque personne. Or la perspective déontologique insiste pour dire que la personne humaine *n'est pas disponible* ; il ne s'agit pas d'une chose dont on puisse user ou mettre à la disposition d'autrui, serait-ce dans une situation dramatique. Une personne *se rend* disponible, non sous le mode de la chose, mais du sujet qui advient et *participe* d'autrui comme être libre. Elle ne peut même se considérer elle-même comme un

---

<sup>86</sup> « c'est en effet la *doctrine de la vertu* qui commande de tenir pour sacré le droit des hommes ». *Métaphysique des moeurs*, AK p. 394, Pléiade p. 676. Mill semble avoir reconnu, en principe, l'importance du respect des droits de l'homme : « *The main foundations of the moral life of modern times must be justice and prudence ; the respect of each for the rights of every other, and the ability of each to take care of himself* ». Mill, *The Subjection of Women*, 1869, in *On liberty and other essays*.

<sup>87</sup> Jeremy Bentham, Mss UCL 27, cité par Catherine Audard, Article « utilitarisme » in Monique Cantosperber (dir.), *op. cit.*, t. 2, p. 2005.

objet, serait-ce dans le sacrifice, où ce qui est *jeté* ou *pro-jeté* est la personne *comme personne*, c'est-à-dire sous le mode du don et non de la vente ; l'utilitarisme reconnaît le sacrifice de soi, mais simplement comme monnaie d'échange au profit d'autres soi. Le sacrifice comme tel n'a pas de valeur en soi<sup>88</sup>. Or il n'y a pas plus de dignité dans plusieurs personnes, il n'y a que plus de personnes ; sinon, on ne parlerait pas de la « dignité de la personne » mais de la dignité du nombre, de la mathématique. Selon John Rawls, « l'utilitarisme implique la possibilité de réduire ou même de sacrifier des libertés et des droits fondamentaux si cela augmente le bien-être total »<sup>89</sup>, et c'est donc « surtout le caractère distinct et unique de chaque personne qui est négligé par l'utilitarisme »<sup>90</sup>. Audard rappelle en effet, dans le même sens, que « la demande d'égalité et de justice reste fondée sur des calculs empiriques. Elle n'implique aucune référence à "l'inviolabilité de la personne humaine" »<sup>91</sup>. La « justice » utilitariste exige que le nombre (c'est-à-dire, la quantité – qui est une tout autre chose que la *communauté*) passe l'individu, qui disparaît dans la masse. Commentant Bentham (et par là, l'utilitarisme en général), elle avance que

« [l]a faiblesse de [sa] position [...] se situe, en définitive, dans son associationnisme et dans son atomisme social, défauts qui, comme les critiques modernes l'ont bien montré, affectent tous les représentants de l'utilitarisme classique. Son projet est social, mais, étant donné qu'il conçoit la société comme une simple addition d'atomes individuels de plaisir et de peine et la justice sociale comme un traitement égal des préférences individuelles en ignorant les aspects distributifs, il néglige aussi bien la personne et ses droits que la nature spécifique du social »<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> Mill, *Utilitarianism*, II, p. 148. À l'objection « *would the sacrifice be made if the hero or martyr did not believe that it would earn for others immunity from similar sacrifices ?* » (*Ibid.*, p. 147.), on peut répondre, suivant Kant, que ce n'est pas l'utilité qui détermine la conscience, mais le *Bien*, selon une maxime *a priori*, parce que l'utilité réelle ne sera constatable qu'*a posteriori* et que demeure toujours la possibilité qu'elle ne se réalise jamais en acte.

<sup>89</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 198, cité par C. Audard, *op. cit.*, p. 2008.

<sup>90</sup> C. Audard, *ibid.*, en référence à Rawls, *op. cit.*, § 5 et 30.

<sup>91</sup> Audard, *op. cit.*, p. 2008.

<sup>92</sup> *Ibid.*

Enfin, selon Claude Habib, qui rapporte le mot de Richard Hare selon lequel « l'utilitarisme est l'extension de la doctrine chrétienne de l'*agapè* »<sup>93</sup>,

« on peut objecter à une telle conception que l'idée même de « prochain », au fondement de l'*agapè*, ne désigne pas l'humanité conçue comme ensemble indistinct et n'implique aucunement l'indifférence à l'égard de ceux dont nous sommes le plus proches. Par ailleurs, la recherche du bien d'autrui que recommande l'*agapè* ne signifie pas nécessairement la maximisation de son bonheur ou la maximisation du bonheur de l'humanité »<sup>94</sup>.

### c) *La dignité comme capacité au plaisir*

Pour reprendre les catégories kantienne, la valeur de la personne dans l'utilitarisme est donc synonyme d'un « prix », et non d'une « dignité », malgré l'usage que fait Mill du mot dignité (*dignity*). Or cet usage ne retranche pas, mais ajoute plutôt à l'aspect hautement problématique du statut de la personne humaine dans une telle doctrine parce que, si elle est attribuée à tous, la dignité est décrite comme la capacité que possède l'homme de *jouir*, entendue comme capacité au plaisir, et qu'elle est par conséquent possédée dans des proportions différentes, soit dans la proportion où chacun possède ces « facultés plus hautes » (*higher faculties*) :

« We may give what explanation we please of [the] unwillingness [to sink into what we feel to be a] lower grade of existence [...] but its most appropriate appellation is a sense of dignity, which all human beings possess in one form or the other, and in some, though by no means in exact, proportion to their higher faculties, and which is so essential a part of the happiness of those in whom it is strong, that nothing which conflicts with it could be, otherwise than momentarily, an object of desire to them »<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Hare, Article « *Utilitarianism* », in J.-F. Childress et J. Macquarrie (éd.), *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia, Westminster, 1986, cité par C. Habib, Article « Amour » (1<sup>ère</sup> section), in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1, p. 45.

<sup>94</sup> C. Habib, *loc. cit.* Augustin dit, à cet effet : « Il faut aimer tous les hommes également. Mais comme on ne saurait être utile à tous, il faut nous intéresser de préférence à ceux qui en raison du lieu, du temps, ou de tout autre circonstance, nous sont plus étroitement unis, comme par un choix du sort ». *Doct. chr.* 1. 28. 29, BA p. 113.

<sup>95</sup> Mill, *op. cit.*, II, pp. 139-140.

Si cette « dignité » est distinguée de la simple animalité en ceci que l'homme possède la capacité de jouir de plaisirs supérieurs (c'est-à-dire, tant des plaisirs de l'esprit que des plaisirs sensuels, ce que n'a pas reconnu Bentham), elle n'en est donc pas moins inégalement distribuée ; en effet, un « être de facultés supérieures » (*higher faculties*) est distingué d'un être « d'un type inférieur » (*of an inferior type*), et s'il est ardu de déterminer si Mill compare ici deux êtres humains ou l'être humain et l'animal, la comparaison apparaît plus clairement ici : « *It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied ; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied* »<sup>96</sup>, signifiant par là que l'être de facultés supérieures aura plus conscience de son manque de satisfaction que l'être inférieur, mais ne désirera pas pour autant la condition de l'être inférieur. Il poursuit dans la comparaison : « *And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides* »<sup>97</sup>. La dignité humaine est donc, non seulement assimilée, mais proportionnée à sa capacité de jouir. Nous voyons donc par là comment l'appellation de *dignité* se détruit d'elle-même dans une telle conception, au profit du terme mieux approprié de *prix* entendu comme valeur marchande, en ceci que certains êtres humains ont plus de valeur que d'autres. C'est d'ailleurs pourquoi les seuls juges compétents (*the only competent judges*) en matière de plaisir (et, partant, de la moralité) sont ceux qui ont su cultiver les deux classes de plaisir, « nobles » et « inférieurs » (*nobler et inferior*), correspondant ainsi au plus haut mode possible d'existence (*mode of existence*). La forme du jugement, pour sa part, correspond à un jugement *préférentiel* dominant parmi ces juges autorisés. Cet appel à

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>97</sup> *Ibid.*

la préférence comme critère est bien entendu fort problématique, comme l'a bien vu C. Audard en faisant valoir que, « si le juste est évalué à partir de la maximisation des préférences, il n'existe pas de moyens de s'opposer à la tyrannie de "fanatiques rationnels" quand leurs préférences sont majoritaires »<sup>98</sup>. Bien entendu, Mill pourrait objecter, avec raison, que tous les grands systèmes de morale ne sont pas immunisés contre les dérives, or nous croyons aussi que le recours à la préférence est un caractère problématique en soi parce qu'il s'agit d'un critère *a posteriori*, auquel manque par conséquent la capacité à l'universalisation.

En somme, l'utilitarisme, au mieux, vise le bonheur de la masse anonyme (et ne peut rendre compte de son échec à y parvenir), où chaque personne est interchangeable avec toute autre personne et donc susceptible d'être sacrifiée aux fins du plus grand nombre, et réduit cet homme sans visage à sa capacité au plaisir. Son véritable fondement est par conséquent la *concupiscence* ; nous voyons donc difficilement comment il peut parvenir à l'exigence de bienveillance universelle inscrite dans le commandement de l'amour, qu'il vise sous le titre du « plus grand bonheur du plus grand nombre ». En effet, ce qui est cherché par là n'est pas le « bien » de tous, mais la satisfaction de leur concupiscence, c'est-à-dire de leur quête des plaisirs, tout élevés soient-ils. Si l'utilitarisme peut réellement prétendre à la recherche d'un bonheur commun, ce ne peut être cependant que sous le mode d'un « égoïsme de groupe » ou « élargi »<sup>99</sup>, ou encore d'une « harmonie d'égoïsmes »<sup>100</sup> (contre Höffe), parce que, si la maximisation du bonheur révèle la forme de l'impératif catégorique – le devoir –, le

---

<sup>98</sup> C. Audard, *op. cit.*, p. 2007.

<sup>99</sup> Cf. Wolf, *op. cit.*, p. 816.

<sup>100</sup> K. Wojyla, *op. cit.*, p. 33.

critère du bonheur utilitariste – le plaisir – n’est pas en soi un bien « transsubjectif »<sup>101</sup>, c’est-à-dire susceptible d’universalisation ; il renvoie toujours chacun à son propre plaisir, ce qui fait de l’utilitarisme attaché au plaisir une conception *immanente* de la moralité, et par conséquent sujette au relativisme moral : le plaisir est toujours relatif à la perception individuelle.

Nous ne voulons pas dire ici, en affirmant que le fondement de l’utilitarisme est la concupiscence, que ceux qui suivent cette règle sont nécessairement égoïstes ; nous voulons plutôt montrer que, lorsqu’ils adoptent une attitude véritablement altruiste, ils n’agissent plus en accord avec le principe utilitariste, parce que l’amour d’autrui ne vise pas d’abord la satisfaction de ses plaisirs et intérêts, il vise son *bien*, lequel n’est pas toujours équivalent à son *bonheur* ; il reconnaît la valeur d’autrui *comme tel*, laquelle ne peut être sacrifiée au profit d’un bonheur général réduit au « bien-être ». C’est ici qu’apparaît la démarcation la plus significative entre l’eudémonisme de Mill et celui d’Augustin, qui considère le bonheur comme un bien « objectif », ayant valeur en soi et susceptible d’être aimé pour lui-même et non d’abord pour le contentement subjectif qu’il nous procure. Dieu, pour Augustin, est la seule « chose » qui puisse nous rendre heureux, parce que les biens temporels (qu’ils soient matériels ou spirituels) passent et ne rassasient pas. Augustin défend en effet une conception *transcendante (a priori)* de la personne humaine concrète qui permet de lui reconnaître une *dignité*, ce qui n’est pas le cas de l’utilitarisme, pour lequel la notion même de dignité intrinsèque à l’humanité est problématique. C’est pourquoi, en comparaison avec l’eudémonisme d’Augustin, l’utilitarisme se paie certes d’un « nivellement par le

---

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*

bas» au détriment de la reconnaissance immémoriale du caractère *sacré* de l'humanité. *Si la tension inexorable de l'humanité au bonheur en général doit nécessairement être prise en charge par la morale, l'objectif louable de participer au bonheur d'autrui doit néanmoins respecter la valeur intrinsèque de la personne humaine.*

La critique kantienne de l'utilitarisme peut donc se résumer en ceci : l'utilitarisme est insuffisant au niveau de son fondement, parce que l'objectif (défendable, nous l'avons dit) du plus grand bonheur possible et de l'absence de peine, n'est pas assez robuste pour soutenir tout l'édifice de la moralité ; Kant lui rajoute le devoir (l'obligation), qui est un critère plus fondamental, ce que l'utilitarisme n'a pas reconnu même s'il était contenu dans son principe même : le devoir de maximiser le bonheur de l'humanité, peu importent ses inclinations personnelles. Lui manque aussi un critère contraignant qui permette de rendre compte de manière plus convaincante de la dignité humaine que la simple capacité au plaisir, soit le critère de l'humanité considérée comme une fin en soi, c'est-à-dire comme un « bien » ayant une valeur intrinsèque, opposé à la valeur marchande de ce qui a un prix. Si le commentaire de Höffe<sup>102</sup> vise à montrer que l'utilitarisme possède réellement un critère d'universalité, c'est-à-dire un impératif catégorique, tout en ignorant la préséance fondamentale de ce critère sur le bonheur, nous trouvons plus fécond pour notre propos, et plus urgent aussi dans le contexte actuel, de marquer plutôt la différence fondamentale des deux doctrines concernant leurs conceptions respectives de la dignité humaine.

---

<sup>102</sup> Cf. Höffe, *op. cit.*, p. 130, et son article « Utilitarisme », in Otfried Höffe (dir.), *Petit dictionnaire d'éthique*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions universitaires Fribourg, 1993, pp. 341-342.

C'est donc dans l'opposition du caractère *a priori* de la moralité à une conception *a posteriori* en général que nous pouvons situer la critique kantienne des « morales du bonheur ». Si l'homme est certes un être sensible, un être de désir, il est aussi un être raisonnable, c'est-à-dire un être de volonté. Les désirs de l'homme doivent être assujettis à sa volonté, qui effectue une discrimination parmi les multiples biens qui s'offrent à elle et opère *toujours* une hiérarchie parmi ces biens (ce que Mill a reconnu<sup>103</sup>). Le critère de la moralité ne peut résider dans le désir de satisfaction des besoins ou des plaisirs, mais dans leur hiérarchisation à l'épreuve d'un critère du *Bien* ; c'est lorsque le désir est assujetti au Bien par la volonté libre que l'on peut nommer une action « morale », car si le Bien était, à l'inverse, assimilé à la satisfaction du désir, Kant a raison de dire qu'un instinct, et non une volonté, aurait mieux servi l'humanité<sup>104</sup>.

*d) La critique kantienne de l'eudémonisme atteint-elle Augustin ?*

Il nous reste un dernier point à faire valoir ici : dans quelle mesure la critique par Kant de l'eudémonisme vise-t-elle Augustin ? En suivant Höffe encore ici, nous prenons pour critère l'*Éthique à Nicomaque*, que nous considérons avec lui comme la référence la plus autorisée en matière d'eudémonisme ; nous avons en effet déjà

---

<sup>103</sup> Selon Audard, « Mill distingue assez clairement entre le simple désir et l'action volontaire, entre une action faite directement par plaisir, comme la générosité spontanée, et une action véritablement morale, dans laquelle la satisfaction est un des motifs à côté d'autres éléments dont l'ensemble constitue le bonheur. Il réussit à se démarquer de l'égoïsme psychologique de Hume et de Bentham. C'est ainsi qu'il refuse de réduire le bien-être au plaisir quantitatif et qu'il introduit l'idée de plaisirs plus élevés que d'autres ». *Op. cit.*, p. 2005.

<sup>104</sup> Notons que C. Audard avance que Henry Sidgwick (1838-1900) aurait tenté d'inscrire l'utilitarisme dans l'horizon du Bien, en affirmant qu'un être raisonnable devait, en général, rechercher le Bien, qui n'est pas d'ailleurs réduit à la capacité générale au plaisir. Voir Audard, *op. cit.*, p. 2005-2006.

marqué<sup>105</sup> la proximité d'Augustin avec Aristote concernant la différence entre les biens temporels et le souverain Bien, et nous voyons dans ce commentaire fort utile comment il s'applique aussi bien à l'eudémonisme d'Augustin qu'à celui d'Aristote.

Selon Höffe,

« la question de savoir si [l'éthique d'Aristote] aussi est atteinte par la critique kantienne de l'eudémonisme reste ouverte. Aristote ne conçoit pas le bonheur comme une satisfaction du point de vue subjectif, ni comme un accomplissement des besoins et des intérêts du point de vue empirico-pragmatique. Pour lui, le bonheur est la fin suprême, au-delà de laquelle on ne saurait penser d'autre fin. Il a donc davantage valeur de bien en soi, ce que Kant n'exclut pas, même du fondement de son éthique, voire qu'il tient pour essentiel dans sa doctrine des postulats [...] Il reste que Kant pense le concept de bien en soi dans le cadre d'une éthique de la volonté, tandis qu'Aristote le fait dans celui d'une éthique du désir »<sup>106</sup>.

L'on peut dire que l'eudémonisme d'Augustin se situe dans une très grande proximité de celui d'Aristote en ceci que le bonheur possède une valeur transcendante et non immanente, comme dans l'utilitarisme. Et si toute la morale d'Augustin est fondée sur le désir d'être heureux, elle n'en consiste pas moins en une transformation de la volonté qui se contraint ainsi à se conformer librement au Bien, jusque dans son acception suprême. D'où la proximité avec Kant. Peut-on dire qu'il y a aussi une solidarité d'Augustin avec l'utilitarisme – non, comme on aurait pu le croire, quant au principe d'utilité, mais quant à l'importance donnée au désir d'être heureux et de participer au bonheur d'autrui ? Nous croyons que oui, comme il y a une solidarité avec Aristote et avec Kant (qui se révélera encore davantage plus loin). La moralité n'est pas aussi « éclatée » qu'on a tendance à le penser aujourd'hui, parce qu'il n'y a pas une infinité de principes en morale, ni une infinité de « combinaisons » possibles – *le réel résiste*. Le Bien, le bonheur, la vertu, le devoir, comment retrancher de la

---

<sup>105</sup> Cf. *supra*, chapitre I. b.

<sup>106</sup> Höffe, *La philosophie pratique de Kant*, p. 130.

morale ne serait-ce qu'un seul de ces principes constitutifs ? Nous avons de sérieuses réserves quant à la classification, inévitable peut-être, de divers « systèmes de morale », comme si nous avions réellement affaire à des morales différentes. Or, dira Kant, il n'y a pas de « nouvelle morale » il n'y a que différentes compréhensions des principes de la morale (lesquels sont toujours soumis, par ailleurs, à l'épreuve de la liberté humaine). C'est surtout certains concepts communs de la morale – l'amour, l'utilité, la dignité, le Bien, le devoir, etc. – que nous souhaitons faire voir ici, dans leur articulation par Augustin et Kant ; il s'agit moins d'un traité de « la morale augustinienne » comparée à « la morale kantienne » ou encore à « la morale utilitariste ». Toutes les étiquettes – eudémonisme, déontologisme, éthique de la vertu, utilitarisme, etc. – ne sont que des façons d'insister sur tel ou tel aspect de *la morale* qui porte tous ces projets et les fonde tous. Bien sûr, ce fait brut et inaliénable de la condition humaine, *l'homme est moral*, n'interdit pas, et appelle plutôt la recherche et l'entente sur ce qui constitue la moralité et l'articulation de ses concepts constitutifs, parce qu'une « mauvaise » articulation – qui manifeste la liberté *a contrario* – peut bien entendu donner des résultats catastrophiques – à témoin le XXe siècle et les violations *massives* de la dignité humaine au nom de certaines conceptions du Bien qui n'avaient plus grand chose de « moral ».

Nous avons exploré jusqu'ici ce que nous avons assimilé au « versant négatif » de la maxime de la bienveillance, soit l'exigence de ne pas ravalier autrui au rang de pur moyen au service de mes fins, exigence comprise dans le devoir de considérer autrui comme une fin en soi. Nous avons vu que ce critère autorisait l'utilité dont traite Augustin, ce qui était notre première préoccupation, mais refuse celle de l'utilitarisme ;

le traitement sommaire que nous avons fait de cette doctrine a d'ailleurs permis de dégager une perspective supplémentaire pour mieux juger de la distinction entre ces deux conceptions de l'utilité. Or considérer autrui comme une fin en soi est une double prescription, avec un versant négatif et un versant positif : le versant négatif est le devoir de respect, lequel proscrit la jouissance de l'autre. Nous voulons maintenant explorer le versant positif, qui consiste à *participer activement aux fins d'autrui*.

## CHAPITRE 4

# Aimer

Il ne se trouve qu'une seule preuve d'amour –  
donner sans retour, ni reprise, donc pouvoir y perdre et éventuellement se perdre.  
Mais l'amour lui-même ne se perd jamais, puisqu'il s'accomplit dans la perte même.  
(Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, §16)

*Dilige, et quod vis fac*  
(Augustin, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 7, 8)

### *a) Amor complacentiae*

Si nous avons déterminé, au chapitre II, que la doctrine d'Augustin était susceptible d'intégrer de façon concluante le versant négatif de la maxime de la bienveillance (qui explicite la prescription négative de la seconde formulation de l'impératif catégorique en commandant de ne pas considérer autrui comme objet de jouissance), le versant positif (que nous avons caractérisé provisoirement comme consistant à *participer activement aux fins d'autrui*, ce qui n'est qu'une explicitation du *vouloir* ou *désirer le bien d'autrui*, mais que nous déterminerons plus loin à partir du texte même de Kant) nous pose quelque difficulté. C'est que, à la suite de ces considérations, il nous apparaît que le problème de l'impératif catégorique en est peut-être un *pour Kant lui-même*. En effet, on sait que l'on ne trouve, chez Kant, qu'une caractérisation négative du *désir* et de l'*attrait* en morale, ce qui l'a amené à prendre

une position critique envers l'eudémonisme<sup>107</sup> ; or l'omission de l'attrait dans la détermination de la morale conduit, selon nous, à une vision tronquée, incomplète de la dignité de la personne humaine : *je t'aime* ne signifie pas *seulement* « je respecte la loi qui me commande de t'aimer », fût-elle divine, mais *aussi* « je trouve ma joie en toi, je te porte intérêt, je suis heureux de ce que tu es ». La moralité n'est pas étrangère au bonheur ; en ce sens, l'amour est aussi attrait, *amor complacentiae*. Un amour qui veut le Bien (*bene volens*) est désintéressé en ce sens qu'il *s'oublie*, en quelque sorte, dans l'autre, mais s'oublier dans l'autre ne fait référence qu'à une dimension « psychologique » de l'amour, laquelle ne peut vouloir assimiler « oubli » à « anéantissement » de soi ; une référence au sens « ontologique » de l'oubli est expressément nécessaire pour donner un contenu à cet amour : si l'amour tend à la perfection de l'homme, « s'oublier dans l'autre » signifie *se trouver, trouver sa véritable signification, résoudre l'énigme du désir inscrit au plus profond du cœur humain*. C'est le sens de l'affirmation paradoxale, *qui perd sa vie à cause de moi la trouvera*<sup>108</sup>, que l'on peut aussi saisir sans sa référence théologique : qui donne sans compter ni attendre de retour y gagne au change. L'amour est incompréhensible sans la *loi du don : il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on*

---

<sup>107</sup> Pour compléter les déterminations du chapitre précédent à ce sujet, cf. notamment, *FMM*, II, « L'hétéronomie de la volonté comme source de tous les principes illégitimes de la volonté », AK p. 441, Pléiade p. 309. Il est illégitime, selon Kant, de considérer un intérêt quelconque (un objet) dans la détermination du principe de la moralité ; or nous voulons montrer ici qu'une certaine hétéronomie est légitime *parce que* le Bien attire – il ne s'agit pas d'une représentation, terme hautement problématique chez Kant, mais d'une « présentation » : le Bien se présente à la conscience et se soumet alors à la volonté, laquelle opère une discrimination entre les différents biens – d'où la nécessité d'une conscience « éclairée ». Le cas limite du rapport entre l'amour dû à Dieu et le bonheur doit cependant être considéré avec circonspection : si Dieu est la source de notre bonheur, il faut néanmoins éviter de le considérer comme un simple *moyen* en vue de ce bonheur (lequel deviendrait *de facto* un principe supérieur à Dieu lui-même). Augustin ne prête pas flanc à une telle difficulté, parce que, s'il insiste pour dire que nous devons jouir de Dieu, c'est *pour lui-même* que nous jouirons de lui. La réconciliation entre le devoir (le commandement) et l'intérêt (le bonheur) ne se réalise cependant qu'en Dieu, parce que, comme Kant l'a très justement montré, le respect de son devoir n'assure pas le bonheur en cette vie.

<sup>108</sup> Cf. Mc 8, 35.

*aime*<sup>109</sup>. C'est aussi le sens du passage de J.-L. Marion que nous avons cité en exergue. L'amour a ceci de paradoxal qu'il se gagne alors même qu'il se dépossède : *il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir*<sup>110</sup>, parce que celui qui donne se reçoit toujours en même temps. L'on peut donc dire que *l'amour qui veut le Bien se veut aussi toujours en même temps*, ce qui n'est qu'une acception du « *comme* » *soi-même* qui est la prémisse du commandement de l'amour. Dans son traitement de l'amour de soi<sup>111</sup>, Thomas de Koninck rapporte que, selon Aristote, « travaillant activement pour le bien, le *spoudaios* [l'homme vertueux] agit "en vue de lui-même", car "il agit en vue de la partie intellectuelle qui est en lui et qui paraît constituer l'intime réalité de chacun de nous" »<sup>112</sup>, puis il cite plus loin le commentaire par Rémi Brague de l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a 19-21 : « le désir de soi se trouve au fond de tout désir [...] C'est pour nous-mêmes que nous voulons le bien »<sup>113</sup>.

Or l'insistance d'Augustin sur la correspondance entre désir et jouissance, et non pas, par exemple, entre volonté et devoir, marque selon nous que l'amour est tension et extase vers l'autre, qu'il se trouve dans l'*altérité* et le *mouvement*, dans le dépassement de soi vers autrui, dépassement qui *seul* révèle pleinement le soi à soi en montrant « de quoi on est capable ». Le désir de posséder ce qui nous manque trouve sa signification dans le don de soi, l'*eros* dans l'*agapè*, l'*amor complacentiae* dans l'*amor benevolentiae*. Kant a retiré l'attrait de l'*amor benevolentiae* en montrant (à juste titre

---

<sup>109</sup> Jn 15, 13.

<sup>110</sup> Ac 20, 35. Selon Jean Grondin, « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir, [ceci] est aussi vrai de l'amour, voire ce qui correspond à la définition de l'amour (s'il avait à être définissable) ». Grondin, *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003, p. 91.

<sup>111</sup> Cf. Thomas De Koninck, *op. cit.*, pp. 214 à 219.

<sup>112</sup> De Koninck cite *Éth. Nic.* IX, 4, 1166 a 16-17, in *ibid.*, p. 215.

<sup>113</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 141, cité dans *ibid.*, p. 217.

d'ailleurs) qu'un sentiment ne pouvait être commandé<sup>114</sup> ; mais l'*amor complacentiae* ne peut être réduit au sentiment au sens kantien, c'est-à-dire à une expérience subjective en quelque sorte « insignifiante » en regard de la détermination purement rationnelle de la volonté liée au devoir<sup>115</sup>. Si l'amour est bel et bien un devoir – sous le titre « bienfaisance » chez Kant – il est appelé à *transcender* le devoir. Le Bien attire ; aimer autrui dans *son* intérêt signifie, non pas une détermination de la volonté par *représentation du devoir*, mais par *amour*<sup>116</sup> ; il s'agit donc d'une réponse de tout son être à l'attrait exercé par le Bien représenté dans la personne humaine, réponse commandée *par* la loi mais non réduite à celle-ci : je n'aime pas parce que je dois, mais *je dois parce que j'aime, parce que je veux aimer*. L'amour n'est équivalent à la loi que dans le commandement, mais il est appelé à transcender la loi ; pour ce faire, il devra se résoudre en *spontanéité*, et il s'ensuit que le commandement (le devoir) n'est alors proprement caractérisé que comme une « éducation à l'amour », ce que Kant reconnaîtrait si l'on se bornait à dire que l'amour (sentiment) de qui fait l'objet de notre bienfaisance peut être un effet consécutif chez qui « la pratique souvent et voit

---

<sup>114</sup> Cf. *Métaphysique des mœurs*, p. 741. Voir aussi *Religion*, AK pp. 45-46 (note 2 de la page 45), Pléiade pp. 61-62. Selon H.-G. Gadamer, Kant « a purifié l'éthique de tous les aspects qui relèveraient de l'esthétique et du sentiment ». *Vérité et méthode*, 1960, tr. fr. Paris, Seuil, 1996, p. 46, tr. fr. p. 57.

<sup>115</sup> « L'amour est une affaire de *sensation*, non de vouloir, et je ne peux aimer parce que je le *veux*, encore moins parce que je le *dois* (être forcé à l'amour) ; par conséquent un *devoir d'aimer* est un non-sens. Mais en tant qu'acte, la *bienveillance (amor benevolentia)* peut être soumise à une loi du devoir. » *Métaphysique des mœurs*, AK p. 401, Pléiade p. 684.

<sup>116</sup> Kant dit : « tout devoir est coercition, c'est une *contrainte*, même si ce doit être une contrainte sur soi d'après une loi. Or ce que l'on fait par contrainte, on ne le fait pas par amour ». *Ibid.* Ce qui fait dire à Marie-Dominique Philippe que « [l]a responsabilité pour autrui ne se fonde donc pas sur le devoir, ni sur la justice, ni sur une quelconque philanthropie, mais sur l'expérience fondamentale d'un amour personnel ». Cité par Frédéric Lenoir (dir.), « Entretien avec Marie-Dominique Philippe », in *Le temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1991, p. 236. Concernant la responsabilité pour autrui, Jean Grondin rappelle que « Lévinas a justement dit de la responsabilité pour le prochain qu'elle était sans doute le "nom sévère" de ce qu'on appelle l'amour du prochain, infiniment plus doux ». *Du sens de la vie*, p. 91.

aboutir favorablement son intention bienfaisante »<sup>117</sup>. Or, si nous sommes d'accord à l'effet que la pratique de la vertu n'est pas nécessairement accompagnée d'un sentiment agréable, ne l'est pas en fait le plus souvent, ce que nous avançons ici est que l'accomplissement du devoir de bienfaisance, la bienfaisance, donc, peu importe le sentiment qui l'accompagne, *est déjà amour*, un *amour de volonté*, et ce que gagne la pratique régulière de la bienfaisance n'est que la *spontanéité* dans son exercice, dans laquelle elle est *affranchie* de la loi et qui réconcilie donc le devoir et le plaisir (ou la joie) dans l'accomplissement du devoir. Aimer, en ce sens, est le véritable contenu de l'expression *se rendre digne d'être heureux*, expression qui n'est par ailleurs qu'une explicitation du progrès dans la vertu en référence à sa modalité suprême et signifie non seulement le moyen mais aussi *et en même temps* la fin. Pour Augustin, « l'amour est donc la fin de la loi »<sup>118</sup>, et ce, en deux sens : la loi doit tendre à susciter l'amour, et l'amour parfait n'a plus besoin de la loi<sup>119</sup>. *Si l'impératif catégorique s'avère un critère incontournable pour juger de la doctrine d'Augustin, nous croyons en définitive que l'eudémonisme d'Augustin et la prééminence donnée à l'amour dans sa doctrine sont aussi en retour un critère pour compléter l'impératif catégorique.*

---

<sup>117</sup> *Métaphysique des mœurs*, AK p. 402, Pléiade p. 685. En toute justice, cependant, notons que le mot classique de Schiller, « je rends volontiers service à mes amis, mais le faisant avec plaisir, le remords me tenaille de ne pas être vertueux » ne tient pas compte du fait que Kant admet qu'« une inclination pour quelque chose de conforme au devoir, par exemple pour la bienfaisance, peut [...] rendre plus aisée l'efficacité des maximes morales » (*CRPrat*, p. 132 de la traduction J. Gibelin parue chez Vrin en 1974, citée par Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> édition augmentée, 1993, pp. 134-135) ; or ce que nous contestons ici est la description de l'amour comme simple inclination (amour-sentiment). Mais il nous semble que Kant reconnaît, en quelque sorte, que la bienveillance est aussi un *amour-volonté*, dans son usage de l'expression *amor benevolentiae*.

<sup>118</sup> *Doct. chr.*, 1. 26. 27, BA p. 111.

<sup>119</sup> On entend ici la loi morale, dans son acception biblique.

b) *La moralité, le Bien et le bonheur*

Or si nous disons « compléter », nous croyons que l'impératif catégorique peut être complété à partir de Kant lui-même, à l'aide du parallèle avec Augustin que nous avons tracé. Si nous avons marqué la carence, chez Kant, au niveau de l'*amor complacentiae* (désir, attrait), qui est intégrée de manière beaucoup plus heureuse selon nous par Augustin, le *bonheur* n'en demeure pas moins, pour Kant aussi, l'objectif ultime de l'humanité : « la fin naturelle que poursuivent tous les hommes, c'est leur bonheur propre »<sup>120</sup>. La moralité doit donc nécessairement penser la relation entre l'agir humain et le bonheur :

« Je dis donc que, tout comme les principes moraux sont nécessaires selon la raison dans son usage *pratique*, il est aussi nécessaire, selon la raison dans son usage *théorique*, d'admettre que chacun a sujet d'espérer le bonheur dans la mesure précise où il s'en est rendu digne dans sa conduite, et que par conséquent le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'idée de la raison pure »<sup>121</sup>.

L'objectif de la morale chez Kant, cela est bien connu, n'est pas de nous rendre heureux – objectif illusoire s'il en est – mais plutôt *dignes* de l'être, laquelle dignité est décrite par Kant comme « l'accord de toutes nos maximes avec la loi morale »<sup>122</sup> ; elle concerne donc avant tout la perfection personnelle (la vertu), à laquelle le bonheur ne peut être ajouté que synthétiquement, d'où les deux propositions cardinales de la raison pure : *il y a un Dieu, il y a une vie future*<sup>123</sup> : « la faculté de l'homme ne suffit pas pour réaliser l'unité du bonheur dans le monde avec la dignité d'être heureux, il faut admettre un Être tout-puissant et moral comme dominateur du monde, dont la

<sup>120</sup> *FMM*, AK p. 430, Pléiade p. 296.

<sup>121</sup> *CRP*, A 809, B 837, AK III p. 525, Pléiade p. 1368.

<sup>122</sup> *Religion*, AK p. 46 (note 2 de la page 45), Pléiade, p. 62.

<sup>123</sup> *CRP*, A 741-42, B 769-70, AK III p. 486, Pléiade p. 1319.

providence mènera tout à son accomplissement<sup>124</sup>. » Jean Grondin remarque que cette relation entre la dignité<sup>125</sup> et le bonheur se trouve aussi chez Augustin : « la discipline philosophique [...] envisage une double question : l'une concerne l'âme, l'autre, Dieu. La première fait que nous nous connaissons nous-mêmes ; la seconde, que nous connaissons notre origine [...] l'une nous rend dignes de la vie heureuse, l'autre nous rend heureux (*illa nos dignos beata vita, beatos haec facit*) »<sup>126</sup>. L'on doit donc d'abord rechercher le Bien (la moralité), et non le bonheur (directement en tout cas), ce qui est évident dans le passage célèbre qui ouvre les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTÉ »<sup>127</sup>, laquelle « paraît constituer la condition indispensable de ce qui nous rend dignes d'être heureux »<sup>128</sup>. Mais qu'est-ce que la bonne volonté sinon une disposition au Bien, c'est-à-dire une volonté *qui veut le Bien* (*bene volens*) ? Selon Paton,

« Kant's starting-point [is] the absolute and unique goodness of a good will. This requires to be stressed, because as the argument advances we shall find ourselves talking a great deal more about duty than about goodness. Kant is so commonly regarded as the apostle of duty that if we are to get his doctrine in true perspective we must remember that for him goodness is fundamental ; and there is no warrant for supposing that he even entertained the conception of a duty divorced from goodness »<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> *Religion*, Préface à l'édition de 1793, AK p. 8 (note), Pléiade p. 20. Augustin disait, pour sa part : « la paix qui nous est propre [aux croyants], elle est ici-bas avec Dieu par la foi, et dans l'éternité elle sera avec lui par la vision. Mais ici-bas, [...] elle est] si peu parfaite, qu'elle est bien plutôt un soulagement de la misère qu'une joie dans le bonheur ». *Cité de Dieu*, 19. 27, BA 37 p. 169.

<sup>125</sup> Au sens d'*acquérir* une dignité par le progrès moral, et non de la dignité humaine *fondamentale*.

<sup>126</sup> Augustin, *De l'ordre*, 2. 18. 47, BA 4 p. 444. La remarque de Jean Grondin se trouve dans *Du sens de la vie*, p. 91 (note 3). Kant nomme le « connais-toi toi-même » le *premier commandement valant pour tous les devoirs envers soi-même*. *FMM*, AK p. 441, Pléiade p. 730.

<sup>127</sup> *FMM*, AK p. 393, Pléiade p. 250.

<sup>128</sup> *Ibid.*, AK IV, 393, Pléiade p. 251.

<sup>129</sup> Paton, *The Categorical Imperative*, London, Hutchison University Library, 1947, p. 45.

Kant dira en effet, que « la *sagesse*, au point de vue théorique, signifie la *connaissance du souverain Bien*, et, au point de vue pratique, la *conformité de la volonté au souverain Bien* »<sup>130</sup>. Le Bien est donc le contenu « objectif », si l'on peut dire, de la volonté bonne<sup>131</sup>, et il s'ensuit que la morale consiste à vouloir le Bien – ce qui nous conduit à la perfection personnelle (l'amour de soi). Il ne suffit pas de dire que pour Kant, « la morale, c'est l'intention », ce qui est une conception éminemment réductrice de la *loi inscrite dans le cœur*<sup>132</sup>, mais une intention droite, c'est-à-dire ajustée au Bien jusque dans son acception suprême. Comme chez Augustin, si nous désirons tous le bonheur, l'on doit cependant viser la vertu<sup>133</sup>, ce qui n'est qu'une acception plus ancienne du dépassement ou de la transcendance de soi. Or une telle perfection n'est elle-même toujours visée qu'indirectement : c'est à travers nos

<sup>130</sup> *CRPrat*, AK p. 130, Pléiade p. 767.

<sup>131</sup> « En effet aucune détermination de la volonté ne se peut produire en l'homme abstraction faite de toute relation finale, car la détermination ne peut pas être sans effet, effet dont la représentation, sinon comme principe de détermination de l'arbitre et comme fin antécédente dans l'intention, mais au moins comme conséquence de sa détermination par la loi en vue d'une fin (*finis in consequentiam veniens*) doit pouvoir être reçue [...il s'agit de] l'Idée d'un Bien suprême dans le monde. » *Religion*, AK pp. 4-5, Pléiade p. 17. Et dans la *CRPrat*, il affirme que « la raison... cherche la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique, sous le nom du *souverain Bien* ». *CRPrat*, AK 108, Pléiade p. 739. Höffe remarque que « [s]elon Kant, le bien le plus élevé c'est la volonté ou la vertu. Cependant, en tant que bien suprême, elle n'est pas encore le bien qui englobe tout ; elle suppose encore un bien en dehors d'elle ». Höffe, *op. cit.*, p. 292. La thèse que défend Marcelline Morais, enfin, est que « le souverain bien ne vient pas seulement garantir la cohérence de la loi morale ; il permet aussi de compléter le système de la moralité. En donnant à la volonté une fin, il ajoute au devoir formel d'obéir à la loi, le devoir matériel de viser un objet. Grâce à cet objet, dans lequel se trouvent réunies en une unité systématique toutes les fins de la volonté, la morale peut enfin prétendre s'adresser à l'homme dans son entièreté, en satisfaisant à la fois son aspiration rationnelle pour la vertu et son aspiration sensible vers le bonheur. On peut donc dire que le concept du souverain bien permet d'assurer au système de la moralité à la fois sa cohérence, son unité et sa complétude ». M. Morais, *Le concept de souverain bien dans la philosophie d'Emmanuel Kant*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Montréal, 1999, p. 10.

<sup>132</sup> Cf. Jr 31, 33 : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. » Le « *bon* ou le *mauvais cœur* » est décrit par Kant comme « l'aptitude de l'arbitre à adhérer ou non à la loi morale dans ses maximes, qui procède du penchant naturel ». *Religion*, AK p. 28, Pléiade p. 41. G. Krüger indique que le cœur « est synonyme d'intention » (*Critique et morale chez Kant*, 1931, Paris, Beauchesne, 1961, p. 247), qui est « le premier fondement subjectif de l'adhésion à des maximes morales ». *Religion*, AK p. 22 (note), Pléiade p. 32.

<sup>133</sup> « La vertu nous conduit à la vie heureuse. » Augustin, *Des mœurs de l'Église catholique et de celles des Manichéens*, 1. 15. 25, cité par R. A. Markus, *op. cit.*, p. 122.

rappports à autrui que l'on « se trouve », comme nous l'avons marqué précédemment<sup>134</sup>, que l'on acquiert une perfection. Nous voulons maintenant déterminer en quoi l'*amour* réalise le lien entre la perfection personnelle et nos rappports à autrui ajustés au Bien, selon l'assimilation de Kant même du commandement de l'amour à la *loi éthique de la perfection*.

c) *Amor benevolentiae*

On retrouve, tant chez Kant que chez Augustin, cette notion selon laquelle l'amour du prochain signifierait d'une certaine manière *participer activement aux fins mêmes d'autrui*, ce qui est compris lorsque l'on dit « vouloir » ou « désirer » le bien de quelqu'un. Augustin dit :

« quiconque donc aime son prochain justement doit se comporter avec lui de façon que lui aussi aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit. En l'aimant ainsi, en effet, comme lui-même, il rapporte tout l'amour et de lui-même et de ce prochain à cet amour de Dieu qui ne souffre pas qu'on détourne de lui le moindre ruisselet, dont la dérivation l'amoindrirait »<sup>135</sup>.

Ceci correspond, chez Kant, au versant *positif* de la maxime de la bienveillance :

« le devoir d'aimer son prochain peut donc encore s'exprimer ainsi : c'est le devoir de

<sup>134</sup> Cf. *supra*, chapitre 4, a.

<sup>135</sup> *Doct. chr.*, 1. 22. 21. p. 103. Augustin explique à l'aide de cet exemple : « C'est un fait que dans les théâtres de perversité, si un spectateur aime un acteur et jouit de son talent comme d'un grand bien voire comme du bien suprême, il aime tous ceux qui partagent son amour, et cela non pour eux, mais pour celui qu'ils aiment également, et plus cet amour pour l'acteur est ardent, plus il cherche les moyens de le faire aimer d'un plus grand nombre, et plus il désire le montrer à un grand nombre. Voit-il un spectateur plutôt froid ? Il l'excite autant qu'il le peut par l'éloge qu'il en fait. Rencontre-t-il un adversaire ? Il hait violemment en lui la haine qu'il porte à son favori, et par tous les moyens en son pouvoir il s'acharne à la lui arracher. Mais alors, que nous convient-il, à nous, de faire dans la relation d'amour avec Dieu, quand jouir pleinement de lui constitue la vie heureuse, lui de qui tous ceux qui l'aiment tiennent leur existence et leur amour pour lui, de qui on ne saurait craindre qu'il puisse décevoir qui le connaît et qui veut être aimé non pour qu'il lui en revienne quelque chose, mais pour qu'à ceux qui l'aiment revienne la récompense éternelle, c'est-à-dire lui-même, l'objet de leur amour ? » *Doct. chr.* 1. 29. 30, BA p. 115.

faire miennes les *fins* d'autrui (pourvu qu'elles ne soient pas immorales)<sup>136</sup>. » De même que la perfection personnelle, l'*amour* entendu comme *bienveillance* (*amor benevolentiae*), c'est-à-dire, comme participation « objective » au *bonheur* d'autrui est une fin qui est en même temps un devoir pour Kant : « [q]uand donc il est question d'un bonheur auquel ce doit être pour moi un devoir de travailler comme à ma fin, il s'agit nécessairement du bonheur d'autres hommes, *de la fin* (légitime) *desquels je fais aussi par là ma propre fin*<sup>137</sup>. » Le lien intime que fait Kant entre la perfection personnelle et le bonheur d'autrui, les deux seules fins qui sont en même temps des devoirs, montre que l'on se rend dignes d'être heureux « en visant justement le bonheur d'autrui », comme le rappelle Jean Grondin : « On ne peut guère viser ce bonheur pour soi-même, directement ou efficacement en tout cas. Mais on peut le faire pour autrui, dans l'espoir d'autrui »<sup>138</sup>. Le bonheur d'autrui est donc le contenu de ce que nous avons caractérisé comme participation *active* aux fins d'autrui, concept qui récapitule le commandement de l'amour dans la liaison systématique entre la perfection personnelle et le bonheur d'autrui, que Kant décrit comme les seules fins qui soient en même temps des devoirs, *parce que requises par l'appartenance*

---

<sup>136</sup> Kant, *op. cit.*, p. 742. Le passage de la *caritas* à la bienveillance ne se produit pas sans reste, de toute évidence. La différence sera mise en lumière dans notre cinquième chapitre. Notons ici que cette caractérisation de l'amour n'est pas originale (ce qui en fait peut-être sa force, même au risque de la banalité) ; Aristote disait déjà : « Aimer (*to philein*) c'est vouloir pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui (*ekeinou ekeina*) et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits » (Éth. Nic. II, 4, 1380 b 35 et s.), et Leibniz : « Aimer ou estimer, c'est se plaire dans la félicité d'un autre ou, ce qui revient au même, c'est faire de la félicité d'un autre notre propre félicité ». Leibniz, *Codex juris gentium diplomaticus*, éd. Dutens, IV, p. 295. Les deux citations proviennent de T. De Koninck, « Archéologie de la notion de dignité humaine », in T. De Koninck et G. Larochelle (dir.), *La dignité humaine*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2005, pp. 42 et 43. La référence au plaisir pris au bonheur d'autrui, dans cette acception, montre que Leibniz est plus proche d'Augustin que de Kant en ce qui a trait à la place de l'*amor complacentiae* en morale.

<sup>137</sup> *Métaphysique des mœurs*, AK p. 388, Pléiade p.667.

<sup>138</sup> Jean Grondin, *Du sens de la vie*, p. 91.

*commune à l'humanité considérée comme une fin en soi : dans sa personne (amour de soi) comme dans la personne de tout autre (amour du prochain) :*

« au sujet du devoir méritoire envers autrui, la fin naturelle que poursuivent tous les hommes, c'est leur bonheur propre. Or, à coup sûr, l'humanité pourrait subsister, si personne ne contribuait en rien au bonheur d'autrui, tout en s'abstenant d'y porter atteinte de propos délibéré; mais ce ne serait là qu'un accord négatif, non positif, avec l'humanité comme fin en soi, si chacun ne tâchait pas aussi de favoriser, autant qu'il est en lui, les fins des autres. Car le sujet étant une fin en soi, il faut que ses fins, pour que cette représentation produise en moi tout son effet, soient aussi, autant que possible, mes fins »<sup>139</sup>.

L'amour de bienveillance vise donc à *la fois* le bien d'autrui et son propre bien, ce qui correspond exactement à ce passage d'Augustin, crucial pour notre propos, que nous avons cité plus haut : « ce que fait la charité pour son propre intérêt est l'*utilitas* (utilité), et ce qu'elle fait dans l'intérêt du prochain s'appelle *beneficentia* (bienfaisance). Et ici, c'est l'utilité qui précède, car nul ne peut venir en aide à autrui avec ce qu'il n'a pas »<sup>140</sup>. Nous voyons donc que le rapport de la moralité (la liberté) à la finalité est de première importance : c'est à la fois la fin du prochain et notre fin propre qui est visée. Rappelons-nous en effet que l'utilité, chez Augustin, est à lire dans la perspective du *telos*, ce qui est aussi exactement le cas pour Kant : concernant la perfection propre et le bonheur d'autrui,

« [i]l ne s'agit pas ici de fins que l'homme *fait* siennes d'après des impulsions sensibles de sa nature, mais d'objets du libre arbitre soumis à ses lois, dont il *doit se faire* une fin. On peut appeler l'ensemble des premières la téléologie technique (subjective), à proprement parler pragmatique, contenant la règle de la prudence dans le choix de ses fins et appeler téléologie morale (objective) l'ensemble des secondes »<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> *FMM*, AK p. 430, Pléiade p. 296. Ce passage confirme le bien-fondé de notre division en versant négatif et versant positif de la maxime de la bienveillance. Le versant négatif comprend les devoirs *stricts* ou *nécessaires* (interdiction de considérer l'humanité simplement comme un moyen), alors que le versant positif comprend les devoirs *méritoires* ou *contingents* (qui favorisent la *fin* de l'humanité), envers soi-même et envers autrui.

<sup>140</sup> *Doct. chr.* 3. 10. 16, BA p. 259.

<sup>141</sup> *Métaphysique des mœurs*, AK p. 385, Pléiade p. 664.

Nous avons maintenant complété les deux phases principales du travail que nous nous sommes assigné, à savoir, dans notre première partie (chapitres I et II), une saisie du principe d'utilité dans la doctrine de l'amour d'Augustin qui intègre l'impératif catégorique dans sa seconde formulation, puis (dans ce chapitre), une lecture du concept kantien d'amour à la lumière de l'eudémonisme et de la perfection morale comme le permet le parallèle que nous avons fait avec Augustin. Rappelons que ce parallèle n'est pas arbitraire, puisque les deux auteurs se réclament du *commandement de l'amour*, que Kant nomme la « loi éthique de la perfection ». Nous sommes donc en mesure, dans un premier temps, d'appuyer notre affirmation selon laquelle aimer – en prenant garde à la distinction kantienne entre amour-sentiment et ce que l'on pourrait appeler l'« amour-volonté » – est le véritable contenu de l'expression « se rendre digne d'être heureux » lorsque référé au Bien, ce qui revient à dire que *l'amour est la forme de la vertu*<sup>142</sup>.

Nous avons ainsi élaboré un concept philosophique d'amour commun à Augustin et Kant, qui articule les relations entre l'amour, l'utilité et la dignité humaine dans leur référence à un Bien transcendant (le souverain Bien). Cette articulation a aussi révélé la relation entre la vertu et le bonheur : pour les deux auteurs, l'amour est du ressort de la vertu ordonnée à un Bien transcendant (ce que Kant nomme le souverain Bien humain), et le bonheur dépend de Dieu (le souverain Bien originaire) ; l'amour de bienveillance est ordonné à un Bien transcendant dans la *perfection personnelle* qui se réalise dans le *mouvement vers autrui* (ce qui est une traduction du *commandement de l'amour*), et comprend une prescription négative et une prescription positive ; la

---

<sup>142</sup> À ce sujet, nous renvoyons à la note 39 dans notre section sur l'orgueil, *supra*, chapitre 2. a, III, p. 22.

prescription négative correspond, chez Augustin, au rejet de la concupiscence (la jouissance d'autrui pour soi), et chez Kant au devoir de respect inclus dans la maxime de la bienveillance (ce qui revient au même) ; la prescription positive concerne la participation aux fins d'autrui, et consiste pour Augustin à faire aimer Dieu (la charité comme vertu théologique) et pour Kant à promouvoir activement le bonheur d'autrui en général (la charité dans sa version « laïque »). Nous sommes donc maintenant en mesure de résumer nos acquis de façon globale : *L'amour suppose altérité et mouvement, et signifie : participer au mouvement même d'autrui vers ses propres fins.* Si nous avons insisté, dans la première partie de ce chapitre, sur ce que l'on pourrait appeler l'« acquisition » d'une dignité (la perfection personnelle dans la participation au bien d'autrui), nous revenons ici à notre thème principal et que nous appelons la dignité humaine « fondamentale » ou « intrinsèque ». Nous allons donc maintenant, à l'aide du concept d'amour que nous avons conquis, appuyer notre idée principale, *l'amour est la première et seule véritable reconnaissance de la dignité humaine*, en insistant sur le lien *analytique* entre l'amour et la reconnaissance.

#### *d) Amour et reconnaissance*

La règle de la participation aux fins d'autrui (section c) découle de la participation individuelle possible au souverain Bien (section a), laquelle doit être étendue à tous ceux qui sont susceptibles de partager la même fin pour devenir effective. C'est le sens plénier du commandement de l'amour, *aime ton prochain comme toi-même*. L'amour du prochain est indissociable de l'amour de soi, parce que le prochain se présente à nous comme un « autre soi » (Aristote) qui demande à être reconnu comme tel : « [1]a

dignité est cette émergence de l'être humain qui se dresse au sein du monde comme une personne autonome à l'image de Dieu. Elle lève, ou relève l'homme dans la pure émergence, toujours surprenante, toujours renouvelée, du Bien<sup>143</sup>. » C'est le sens de la distinction kantienne classique entre les choses qui ont un prix et les personnes qui ont une dignité<sup>144</sup>. Je me reconnais dans l'autre, non pas en le prenant comme point de référence, ni en me prenant moi-même comme point de référence, mais plutôt en nous inscrivant tous deux dans l'axe référentiel de notre finalité commune : le Bien. L'amour est un « bien commun », il demande de soi à être partagé et ne s'accomplit que dans le partage – le don réciproque : « les biens matériels divisent ; il ne reste plus que la moitié de cette pomme pour vous car j'ai mangé l'autre. Les biens culturels, spirituels, d'ordre moral, unissent et au lieu de s'épuiser croissent à mesure qu'on les distribue<sup>145</sup>. » L'amour lie l'un avec l'autre parce qu'il reconnaît en l'autre une dignité à laquelle il a part, qu'il se reconnaît en l'autre : le bonheur d'autrui auquel je suis appelé à participer ne m'est pas étranger, parce qu'il s'agit aussi, dans l'amour, de mon propre bonheur. L'amour « se » trouve en effet dans le mouvement vers *autrui* sous le mode du *don* (serait-ce dans la perte, selon le mot de J.-L. Marion cité en exergue), et non dans l'amour de concupiscence, lequel se *perd* dans le *soi* immobilisé dans une auto-contemplation destructrice, à laquelle *autrui* est aussi contraint malgré lui et ainsi ravalé à n'être que disponible. En ce sens, Thomas De Koninck, commentant un passage classique de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, dit ceci :

---

<sup>143</sup> J.-F. Mattéi, « La barbarie et le principe d'Antigone », in T. De Koninck et G. Larochelle (coord), *op. cit.*, p. 174.

<sup>144</sup> Cf. *FMM*, AK pp. 434-435, Pléiade pp. 301-302.

<sup>145</sup> De Koninck, *De la dignité humaine*, p. 223.

« Contrairement au désir [pris ici au sens de la *concupiscence* augustinienne], la reconnaissance ne réduit pas l'autre au même. Il y a dans la reconnaissance une coïncidence avec soi et une satisfaction qui ne s'obtient pas par l'élimination de l'autre, mais par solidarité avec lui. Le désir (*Begierde*) coïncide avec soi en s'emparant de l'objet et le niant ou supprimant (quand je mange cette pomme, par exemple). La reconnaissance, au contraire, laisse l'autre être lui-même et libre. Ce qui permettra à cet autre de reconnaître, ou au contraire de refuser la reconnaissance. Or cette reconnaissance non forcée, libre, est cruciale pour moi. La reconnaissance qui compte vient d'un autre n'étant pas à ma disposition »<sup>146</sup>.

Puis il poursuit en assignant à l'amour la réalisation de cette reconnaissance :

« l'accomplissement de la reconnaissance mutuelle, son *telos*, n'est donné que dans l'amour, qui renonce à la servitude et à la maîtrise parce qu'il découvre la valeur intrinsèque de l'autre »<sup>147</sup>. Ainsi, « c'est dans la reconnaissance par l'autre que la dignité de chacun apparaît »<sup>148</sup>, ce qui appuie le lien que nous avons fait entre l'amour et la dignité humaine. Jean-Luc Marion va aussi en ce sens, c'est-à-dire qu'il assigne aussi à l'amour la reconnaissance (ou le découvremet) de la dignité d'autrui :

« La phénoménalité d'autrui ne précède pas ma (bonne) volonté à son encontre, mais en résulte. Ou bien, pour reprendre contre Kant ses propres termes : je ne puis agir en considérant autrui toujours comme une fin et jamais comme un moyen, que si, d'abord, je veux bien que l'autre me soit un autrui – un autre homme. Or Kant présuppose acquis le point le plus aporétique (que j'admette un autrui, un autre moi-même) et le passe sous silence, pour établir longuement le point le plus évident (l'universalité et la réciprocité de la « règle d'or »). Bref, pour qu'autrui m'apparaisse, il faut que je l'aime d'abord »<sup>149</sup>.

L'amour reconnaît en effet qu'il partage avec autrui le pouvoir de s'assigner à lui-même ses propres fins, qui est la liberté. Il reconnaît aussi que l'humanité est une valeur qui est toujours au-dessus de lui, une valeur qui le transcende. Prise dans sa réalisation ultime, elle correspond au souverain Bien. *La liberté coïncide avec le Bien dans l'amour de bienveillance*, concept qui comprend d'ailleurs, il est important de

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>149</sup> J.-L. Marion, « La connaissance de la charité » in *Communio* XIX, 6 (1994), p. 37.

noter, à la fois une référence à la volonté et au Bien<sup>150</sup>. Faire des fins d'autrui ses fins propres n'est en effet possible que dans l'horizon d'une fin qui nous est communément destinée et qui nous fonde, et qui fonde à chaque fois et la reconnaissance de l'autre comme fin, et la possibilité de l'amour par lequel une telle fin peut advenir. Nous comprenons tous deux par notre appartenance commune à l'humanité dans laquelle nous sommes jetés et qui nous comprend toujours signifie en fait que l'humanité est une fin en soi parce qu'elle demande à être réalisée ; elle révèle en ce sens son caractère de *projet* : l'humanité se présente comme une fin pour l'homme. Mais l'humanité a aussi sa fin, dans la coïncidence entre la réalisation ultime de l'humanité (ce que Kant nomme le souverain bien humain) et le souverain Bien « originaire », « dont la providence mènera tout à son accomplissement [...] et] qui contient dans sa volonté la fin ultime (de la création du monde), qui en même temps peut et doit être la fin ultime de l'homme »<sup>151</sup>.

Nous pouvons ainsi dire que, si autrui doit être considéré comme une fin en soi, au sens où il n'a pas une valeur marchande mais une valeur intrinsèque, il n'est pas à proprement parler une fin *absolue* ; il doit être référée à cette fin absolue qu'est notre fin commune. La personne peut être dite une fin absolue seulement en tant que la fin absolue *de* l'humanité est présente en elle, qu'elle est *l'image de Dieu* et par

---

<sup>150</sup> Nous avons montré que la dignité humaine fait fond, pour Augustin, sur sa création « à l'image de Dieu », c'est-à-dire sur la « dignité de son âme raisonnable ». Cf. *supra*, chapitre 1. a. Pour Kant, comme c'était déjà le cas chez les médiévaux et pour Descartes, il s'agit plutôt ou surtout de sa liberté, que Descartes associe aussi à l'*imago Dei* en l'homme (Cf. *supra*, chapitre 1. c.). Or la liberté en soi est indéterminée; elle est une « puissance d'élire » (Descartes, *op. cit.*, p. 140, éd. Alquié p. 461), un « pouvoir du bien et du mal » (Schelling, *op. cit.*, p. 352 ; tr. fr. p. 139), et doit être référée à son objet d'élection – le Bien.

<sup>151</sup> *Religion*, Préface à l'édition de 1793, AK p. 8 (note), Pléiade p. 20 ; AK p. 6, Pléiade pp. 18-19. Nous soulignons.

conséquent, sacrée<sup>152</sup>. C'est ce qui lui confère sa dignité et *qui fait de l'amour la seule attitude appropriée envers des personnes, parce que seul l'amour permet de réaliser l'humanité, dans sa personne et dans la personne de tout autre* : « l'amour lui-même [...] s'attache les hommes et les lie entre eux par le lien de l'unité »<sup>153</sup>. C'est dans cette perspective toute augustinienne que Schelling pourra écrire que « le secret de l'amour, c'est qu'il lie ceux qui pourraient être chacun pour soi, et cependant ne le sont pas, et ne peuvent être l'un sans l'autre »<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> Si Kant n'utilise pas le vocabulaire de *l'Imago Dei*, l'humanité ne lui est pas moins *sacrée* pour autant : « Que, dans l'ordre des fins, l'homme (et avec lui tout être raisonnable) soit *une fin en soi*, c'est-à-dire ne puisse jamais être employé par personne (pas même par Dieu) simplement comme moyen, sans être en même temps lui-même une fin, que, par suite, *l'humanité* doive nous être à nous-mêmes *sacrée* en notre personne, c'est ce qui va à présent de soi, puisque l'homme est le *sujet de la loi morale*, par conséquent de ce qui est saint en soi, de ce en vertu de quoi et en accord avec quoi quelque chose peut seul recevoir le nom de saint ». *CRPrat*, AK pp. 131-132, Pléiade p. 768. Aussi, « c'est en effet la *doctrine de la vertu* qui commande de tenir pour sacré le droit des hommes ». *Métaphysique des moeurs*, AK p. 394, Pléiade p. 676.

<sup>153</sup> *Doct. chr.*, Prologue, 6, BA p. 71.

<sup>154</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 408 ; tr. fr. p. 189.

## De la charité à la bienveillance et retour : L'amour, entre le « religieux » et le « séculier »

Un homme, par cela seul qu'il est homme,  
ne peut absolument pas être un étranger  
aux yeux d'un autre homme  
(Cicéron, *De finibus*, III, XIX, 62)

*a) De la charité à la bienveillance...*

I – L'humanisme théocentrique d'Augustin

Nous voyons maintenant se profiler un aboutissement de notre recherche. Si notre objectif général était de lire saint Augustin à travers l'impératif catégorique, nous avons pu ainsi dégager, à partir des sources chrétiennes du concept de *caritas*, un concept d'amour proprement philosophique et commun à Augustin et à Kant. Or d'avoir souligné cette proximité entre les deux penseurs, s'il s'agit d'une découverte certes intéressante en soi, n'épuise pas la portée d'un tel rapprochement, ni par ailleurs ses apories et ambiguïtés. C'est de deux conceptions du monde qu'il s'agit, car nous avons affaire, dans un cas, à un humanisme théocentrique, et dans l'autre à un humanisme anthropocentrique. Nous pouvons donc difficilement faire abstraction du rapport de nos auteurs à la *religion*, rapport qui transparaît d'ailleurs dans toutes les considérations que nous avons évoquées, pour considérer leurs doctrines dans une juste

perspective. Or nous voulons ici considérer ce rapport, non seulement en vue de compléter notre analyse des relations entre l'amour, l'utilité et la dignité humaine, mais aussi de marquer comment cette analyse est cruciale pour voir comment il serait possible d'articuler ces concepts dans la *modernité*. En ce sens, nous considérons Augustin et Kant comme deux figures-phares de l'héritage humaniste lisible dans la modernité, soit une conception religieuse et une conception plus « séculière », en prenant cependant garde aux réductions hâtives qu'une telle catégorisation peut entraîner (comme si Kant n'était pas religieux et Augustin n'était pas aussi un homme de son siècle). Or certaines distinctions s'imposent *de facto*, qui nous mèneront, c'est notre espoir, à rendre visible une certaine unité dans la différence – unité qui est l'espoir enfoui dans le pluralisme moderne – entre les tenants et aboutissants des diverses conceptions du rapport à la religion, comme nous l'avons fait pour le concept d'amour à proprement parler.

Si nous avons pu dégager, à partir de la réduction philosophique que nous avons effectuée, un concept d'amour selon lequel aimer signifie globalement *participer activement aux fins d'autrui*, il n'en reste pas moins que, pour Augustin, il n'y a qu'une fin possible, et cette fin est synonyme de Dieu. Rappelons à cet effet le passage qui nous a permis d'effectuer ce rapprochement :

« Quiconque donc aime son prochain justement doit se comporter avec lui de façon que lui aussi aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit. En l'aimant ainsi, en effet, comme lui-même, il rapporte tout l'amour et de lui-même et de ce prochain à cet amour de Dieu qui ne souffre pas qu'on détourne de lui le moindre ruisselet, dont la dérivation l'amoindrirait »<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> *Doct. chr.*, 1. 22. 21, BA p. 103.

Il nous semble important, à cette étape, de mettre l'accent sur ce qui a été perdu dans la réduction, afin de nous éviter de tomber dans un syncrétisme facile et somme toute inutilisable. Nous avons souligné que la source commune où puisent Augustin et Kant pour élaborer leurs traitements respectifs de l'amour est le commandement évangélique de l'amour, *aime ton prochain comme toi-même*. C'est cette source commune qui nous a permis de dégager un terrain d'entente, un concept d'amour « œcuménique ». Or ce que Kant a mis entre parenthèses et qui précède cette formulation est ce sur quoi Augustin ne négocie pas : *tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit*, commandement qui ne semble pas « traduit » chez Kant. Augustin accepterait-il la réduction à laquelle nous avons procédé ? Selon lui l'amour véritable du prochain est impossible s'il n'est pas ordonné à Dieu :

« Cette charité fraternelle – car la charité fraternelle est celle qui nous fait nous aimer les uns les autres – non seulement vient de Dieu, mais [elle] est Dieu. [...] Par conséquent, en aimant notre frère selon l'amour, nous aimons notre frère selon Dieu. Il ne peut se faire que nous n'aimions avant tout cet amour, grâce auquel nous aimons notre frère. D'où nous concluons que ces deux préceptes ne peuvent exister l'un sans l'autre »<sup>156</sup>.

La reconnaissance de la valeur de la personne humaine passe par la reconnaissance qu'elle a été créée à l'image de Dieu, qui lui, l'a voulue et créée pour elle-même. Enlevez Dieu, et il ne reste que l'« amour de l'amour », soit l'amour idolâtre de la concupiscence qui nous pousse à tout rapporter à soi, selon la formule célèbre des « deux amours » dans la *Cité de Dieu* que nous rappelons ici : « deux amours ont [...] »

---

<sup>156</sup> Augustin, *La Trinité*, 8. 9. 12, BA 16 p. 67.

bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu<sup>157</sup>, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi »<sup>158</sup>. L'humanisme « séculier » issu des Lumières – puisque c'est précisément ce dont il est question ici – est-il assimilable à la *cité terrestre*, c'est-à-dire : un humanisme centré sur l'homme est-il nécessairement hostile à la religion ?

## II – L'humanisme « séculier » de Kant

Nous avons vu que Kant opposait aussi son concept de bienveillance à la concupiscence, en dégageant les deux versants de la maxime de la bienveillance dont nous avons fait état ; mais il le fait tout en dégageant pour la morale une sphère « autonome », même à l'égard de la religion. À ce sujet, il nous a paru impératif, en un premier temps<sup>159</sup>, de rappeler que la condition de possibilité de toute l'architecture morale de Kant n'en reposait pas moins sur une justification *théologique* – soit les postulats *nécessaires* de la raison pratique : *il y a un Dieu, il y a une vie future*<sup>160</sup> – ; or c'est cependant sur le terrain des « deux amours » que la profondeur de la relation entre nos auteurs, et *aussi* de nos auteurs à leurs propres justifications religieuses, apparaît le plus précisément. Selon Charles Taylor, la correspondance entre Augustin

---

<sup>157</sup> D'où ce que Jean-Luc Marion nomme une « loi fondamentale du monde : “l'amour n'est pas aimé” ». Marion, *op. cit.*, p. 29. Rappelons qu'Augustin opposait, dans les *Confessions*, l'« amour de l'amour » (l'amour-idole) à l'amour de l'amour de Dieu. Cf. *supra*, chapitre 2, a, respectivement section I note 30 (p. 19) et section II, note 31 (*ibid.*). Le concept de « monde » utilisé ici est le concept biblique (cf., par exemple, Jn 17), auquel Augustin attache son concept de la « Cité terrestre ».

<sup>158</sup> *Cité de Dieu*, 14. 28, BA 35 p. 465.

<sup>159</sup> Cf. *supra*, chapitre 4. b.

<sup>160</sup> CRP, A 741-42, B 769-70, A III p. 486, Pléiade p. 1319.

et Kant est manifeste en ceci que tout se joue sur le terrain de la *volonté* prise entre la concupiscence et la charité, opposition qui constitue le cœur de notre recherche :

« La dette de Kant envers Augustin est aussi évidente que celle de Rousseau. Tout dépend d'une transformation de la volonté. [Kant] s'inspire donc beaucoup du modèle augustinien des deux amours, des deux directions de la motivation humaine. En effet, par l'intermédiaire de ses formulations protestantes et piétistes, l'influence de la pensée d'Augustin sur Kant est parfois irrésistible. Kant a un sens aigu du mal humain, de l'état corrompu et pervers de la nature humaine. [...] Cette théorie a des racines profondes dans la théologie chrétienne, et Kant est resté croyant »<sup>161</sup>.

Nous avons vu que, chez Augustin, « nous progressons dans cette vie quand la concupiscence décline et que la charité croît<sup>162</sup> », ce qui nous avait permis d'appuyer notre idée centrale selon laquelle la charité est la première et la seule véritable reconnaissance de la dignité de la personne humaine<sup>163</sup>. Selon Taylor, ce thème trouve une correspondance dans ce qu'il décrit comme une hypothèse centrale de la pensée

---

<sup>161</sup> Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 458-59. Paul Ricoeur affirme, concernant le problème du mal, que dans *La religion dans les limites de la simple raison* « Kant accomplit Augustin ». Paul Ricoeur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 304. Au sujet des « deux amours », Joaquim Cerqueira Gonçalves rappelle que, pour Augustin, « l'amour est un, mais, dans son expression finie, il a des mouvements opposés : il peut se tourner vers lui-même (*amor sui*) ou se décentrer (*amor Dei*), conservant malgré tout dans cette unité ses orientations opposées, céleste et terrestre, spirituelle et charnelle. Il s'agit d'un seul amour et de deux mouvements, orientés en sens opposés l'un de l'autre, ou encore, tout aussi bien, d'un mouvement unique, centré sur l'autre, parfois atteint d'entropie et de suspension, et pouvant alors s'inverser et devenir égocentrique. Reste ainsi sauvegardée la responsabilité que le dualisme métaphysique compromettrait, ce repliement de l'homme sur lui-même dans l'égoïsme étant un acte libre et comme tel responsable ». J. C. Gonçalves, « Saint Augustin : deux amours ont fait deux cités », in *Communio* XIX, 6 (1994), pp. 90-91. Il est du ressort de la volonté d'orienter l'amour, et Augustin associe la *bonne volonté* à l'amour : « de celui qui se propose d'aimer Dieu, d'aimer aussi le prochain comme lui-même non selon l'homme mais selon Dieu, on dit certes à cause de cet amour qu'il est homme de bonne volonté. Cette bonne volonté, les saintes Écritures l'appellent ordinairement *charité* (*caritas*) ; mais ces mêmes Écritures l'appellent aussi *amour* (*amor*) ». *Cité de Dieu*, 14. 7, BA 35 p. 371. En ce qui concerne la foi religieuse de Kant, soulignons au passage que, selon V. Delbos, « la foi en Dieu et en la Providence fut une des convictions les plus fortes et les plus constantes de sa vie ». Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, Paris, PUF, 3<sup>e</sup> édition, 1969, p. 33.

<sup>162</sup> Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 117. 17 ; 157. 2. 9 cité par R. A. Markus, *op. cit.*, p. 123.

<sup>163</sup> Cf. *supra*, chapitre 2. b, V.

des Lumières, soit « la conviction que le développement de la rationalité entraîne un accroissement de la bienveillance »<sup>164</sup>. En effet,

« Chez Kant, ce qui joue le rôle de la bienveillance universelle s'approche davantage d'un principe de justice universelle : la détermination d'agir uniquement selon des maximes universelles et de traiter tous les êtres rationnels comme des fins. Mais, dorénavant, il devient tout à fait clair que *cela* découle nécessairement du développement de la raison [...] Ce que les naturalistes des Lumières ne pouvaient évoquer que de manière implicite et à demi consciente peut désormais devenir essentiel : les êtres humains sont capables d'une volonté universelle de bienfaisance ou de justice, qui appartient à leur constitution en tant qu'êtres rationnels [voir à cet effet notre premier chapitre] et qui atteint toute sa force lorsqu'ils accèdent à la raison autonome. Il y a là une sorte de version laïque de l'*agapè* implicite dans la raison elle-même »<sup>165</sup>.

C'est donc dans une perspective restreinte, mais réelle, qu'on peut parler d'un « humanisme séculier » chez Kant. Peut-être dans le sens originare du *saeculum* qui passe et est défini par son rapport à l'histoire prise dans sa totalité. Or, l'on peut à tout le moins affirmer que cet humanisme n'est très certainement pas un humanisme « athée » – concept qui n'est d'ailleurs attaché à celui de « séculier » que synthétiquement et ne peut servir de *fondement* à une telle vision du monde qu'à la suite d'une réduction beaucoup plus importante que celle que nous avons fait subir à Augustin<sup>166</sup> (réduction qui n'est cependant pas interdite); il ne nous semble ni rigoureux ni fécond, même sous les auspices de l'athéisme, de nier ce fait. En effet, si Kant a voulu fonder ici-bas le Royaume de Dieu<sup>167</sup>, ce n'est certainement pas la vie

<sup>164</sup> Charles Taylor, *op. cit.*, p. 459.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 460. Claude Habib remarque aussi que « plusieurs philosophes ont également tenté de rapprocher l'*agapè* chrétienne de la seconde formulation que Kant donne de l'impératif catégorique », et que « le concept de *caritas*, ou charité, [...] traduit l'*agapè* grecque ». C. Habib, *op. cit.*, respectivement p. 45 et p. 44. C'est aussi l'avis de E. Schockenhoff que, « au sein du champ sémantique grec *éros*, *philia* et *agapè*, c'est de l'*agapè* biblique que le concept latin de *caritas* se rapproche le plus ». E. Schockenhoff, Article « Charité », in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1, p. 282.

<sup>166</sup> Rappelons en effet le mot de Kant : « Par la critique seulement peuvent être coupés à la racine même le *matérialisme*, le *fatalisme*, l'*athéisme*, l'*incrédulité* des esprits forts, l'*exaltation* et la *superstition*, qui peuvent être universellement nuisibles, enfin aussi l'*idéisme* et le *scepticisme* ». *CRP*, Préface à la seconde édition, AK III p.22, Pléiade pp. 750-751.

<sup>167</sup> Cf. *Religion*, 3<sup>e</sup> partie.

éternelle qu'il réduit à notre existence terrestre<sup>168</sup> ; Kant est en effet beaucoup trop conscient de la finitude radicale de l'existence humaine pour l'ériger en absolu. S'il a démontré, de façon convaincante, que l'autonomie de la volonté était la condition première de possibilité de la morale, il n'en demeure pas moins que cette liberté a un pôle objectif : le souverain Bien. Il serait donc inexact de comparer son « Royaume de Dieu sur terre » à la *Cité terrestre* d'Augustin ; il tient en effet beaucoup plus à la *Cité céleste* – malgré les précautions inévitables à un tel rapprochement – parce que la *Cité céleste* d'Augustin ne vise pas en premier lieu à décrire un « autre monde », postérieur à celui-ci, mais plutôt la visée de la volonté humaine *lors de son séjour ici-bas*, selon qu'elle aime selon Dieu ou selon le « monde ». En ce sens, Kant et Augustin sont solidaires de par leur vision, sinon « théocentrique » en ce qui concerne Kant, au moins « théiste » de la morale. Nous croyons qu'un tel rapprochement peut servir d'espace commun en vue de favoriser le dialogue entre des conceptions du monde si différentes *ainsi* qu'avec les conceptions humanistes qui proviennent d'un horizon « athée », ne serait-ce que par une référence *commune* à un Kant qui est trop souvent lu comme apôtre des Lumières en tant qu'elles se sont opposées à la religion.

Le problème le plus sérieux (d'un point de vue théorique), à notre avis, n'est pas là. Il tient plutôt à la perte, apparente du moins, de la dimension de la *grâce* dans la morale circonscrite aux limites de la simple raison. C'est là que « ça ne passe pas », il faut le dire, entre Augustin et Kant. La vertu dite « théologique » de la *caritas*, ne se traduit pas sans reste dans la maxime de la bienveillance, et ce « reste » est le fondement nécessaire de l'espérance d'Augustin en la possibilité de la perfection

---

<sup>168</sup> Cf. Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945, p. 411.

morale et du bonheur à venir dans l'autre vie, mais aussi de la *bienfaisance* ici-bas. Si nous avons vu que l'homme ne pouvait se rendre heureux par ses propres moyens, Kant, qui est tout aussi conscient du « mal radical » qui affecte et conditionne l'homme dans sa condition d'être-fini, mortel et pécheur, a-t-il les moyens de démontrer que l'homme peut se rendre *digne* d'être heureux par ses propres moyens ? C'est la question de Taylor. Si le thème fondamental de la transformation de la volonté, chez Kant, est tiré du christianisme, « sa conception est toutefois radicalement anthropocentrique. La source immédiate de cette transformation n'est pas Dieu, mais les exigences de l'agent rationnel lui-même qui réside en moi. Le fait qu'ultimement, dans la théorie kantienne, c'est Dieu qui conçoit les choses ainsi n'atténue pas le statut central conféré à la dignité humaine »<sup>169</sup>. Ceci est évident à la lecture des premières lignes de la préface à la première édition de la *Religion* : « Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme, comme être libre et s'obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent qui le dépasse afin qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre motif que la loi elle-même pour qu'il l'observe »<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Taylor, *op. cit.*, pp. 458-459. Delbos rappelle, dans le même sens, que Kant « repoussa du piétisme tout ce qui, dans l'appareil des moyens et des effets de la grâce, offusquait en lui l'idée d'une liberté intérieure, principe suffisant de toute conversion, et d'une moralité autonome, critère souverain de la valeur des actes ». Delbos, *op. cit.*, p. 34.

<sup>170</sup> *Religion*, AK p. 3, Pléiade p. 15. L'homme doit donc « pouvoir *espérer* parvenir par l'usage de ses forces *propres* au chemin qui [...] mène » à la transformation de sa volonté. *Religion*, AK p. 51, Pléiade p. 68. Ce passage a fait dire à Habermas que, « [a]vec son concept d'autonomie, [Kant] détruit certes l'idée traditionnelle faisant de l'homme la progéniture de Dieu. Mais il empêche que soient banalisées les conséquences d'une déflation par le vide en procédant à une *appropriation* critique du contenu religieux ». J. Habermas, « Foi et savoir » in *L'avenir de la nature humaine*, 2001, tr. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p. 160. Cette affirmation doit néanmoins être mitigée parce que, comme nous l'avons vu, Kant tient bel et bien l'humanité pour *sacrée*. Cf. *supra*, chapitre 4. d, note 153.

Le thème de la grâce relève bien entendu de la théologie à proprement parler. L'interrogation qui nous apparaît nécessaire à ce sujet, cependant, consiste à savoir si, la position de Kant étant théiste, il considère possible de soutenir une telle position indépendamment de la grâce, c'est-à-dire, en reposant sur la seule force de la loi morale.

*b) ...et retour*

### I – Morale et religion chez Kant

Une interprétation possible consiste à dire que, si Kant a voulu restreindre les prétentions de la raison en supprimant le *savoir* « pour trouver une place pour la *foi* »<sup>171</sup>, c'est un peu le contraire que son œuvre a produit. La raison « diminuée » conduirait à un agnosticisme métaphysique, et la morale reposerait désormais sur les *postulats* de la raison pratique ; d'où la nécessité de ramener religion et morale « dans les limites de la simple raison », laquelle, diminuée peut-être en extension, n'en gagne pas moins en importance, jusqu'à devenir le critère sur lequel tout l'univers moral de l'homme en vient à se régler. Là où la conscience de sa finitude faisait tout ramener à Dieu pour Augustin, la même conscience fait tout ramener à la raison humaine pour Kant.

Or nous voulons marquer que cette interprétation de Kant est le fait d'une lecture partielle, parce que la morale de Kant ne se satisfait pas d'elle-même : dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant affirme en effet que « la morale conduit

---

<sup>171</sup> *CRP*, préface à la seconde édition, B XXX, AK III p. 19, Pléiade p. 748.

infailliblement à la religion », ce qui n'est que la reprise d'un thème déjà présent dans la *Critique de la raison pratique* :

« Lorsque la morale (qui impose uniquement des devoirs et ne fournit point de règles à des désirs intéressés) a été exposée complètement, alors seulement, après que s'est éveillé le désir moral, fondé sur une loi, de réaliser le souverain Bien (d'amener à nous le règne de Dieu), [...] et après que, pour conforter ce désir, le pas vers la religion a été franchi, alors seulement la doctrine morale peut être appelée aussi une doctrine du bonheur, parce que l'*espoir* d'obtenir le bonheur ne commence qu'avec la religion »<sup>172</sup>.

Le système de la moralité chez Kant n'apparaît donc pas complet sans cette référence (ou même cet aboutissement) à la religion<sup>173</sup>, dont Kant fait dépendre sa doctrine du bonheur. On objectera que la religion de Kant est bornée aux limites de la raison, ce qui semble en effet le problème le plus évident. Or une religion se définit par ce à quoi elle *relie* (religion provient du latin *religare*, relier) et il est évident que la *Religion dans les limites de la simple raison* ne vise pas à établir une religion coupée de son principe (Dieu), mais plutôt, dirions-nous, à cerner l'horizon humain dans lequel la religion est possible : il s'agit d'un traité de religion *naturelle*, qui se comprend comme la base (ou la *condition de possibilité*) sur laquelle une éventuelle religion révélée, s'il y a lieu, puisse s'établir. Nous n'entrerons pas ici dans le traitement du rapport entre la raison et la Révélation, qui déborde notre cadre, mais noterons simplement que, si Kant insiste pour dire qu'une religion ne peut contredire la raison<sup>174</sup>, il ne dit pas que la religion doive se limiter à ce que la raison peut en

<sup>172</sup> *CRPrat*, AK p. 130, Pléiade p. 767.

<sup>173</sup> C'est la thèse de Jean Grondin : « les trois *Critiques* se terminent à toutes fins utiles sur une preuve morale de l'existence de Dieu. S'il est vrai qu'une pensée ne vise toujours qu'une seule étoile, alors il se pourrait que toute l'œuvre critique de Kant s'achemine vers une religion dans les limites de la simple raison. [...] La dernière question de la raison pure, que m'est-il permis d'espérer ?, ne peut trouver réponse, ou de débat, que dans l'horizon d'une religion ». Grondin, « L'actualité de La Religion dans les limites de la simple raison », in J. Ferrari (Dir.), *L'Année 1793 Kant – Sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, p. 214.

<sup>174</sup> Cf. *Religion*, Préface à la première édition, AK p. 10, Pléiade p. 23.

connaître par ses propres moyens, ce qui serait contradictoire parce que son objet suprême n'y est pas contenu. Il situe plutôt le divin dans l'horizon de la morale, c'est-à-dire dans sa visée (un horizon signifie toujours un « dehors », un « objectif », un ce vers quoi l'on peut se diriger ou diriger notre attention). La différence entre Kant et Augustin consiste en ce que le point de départ d'Augustin est plutôt l'horizon *divin* dans lequel la morale est possible, c'est-à-dire l'horizon de la charité comme vertu *théologique*, comme don qui est d'abord celui *de Dieu* : « Les païens ont fait [...] de la Vertu une déesse. À supposer qu'elle le fût vraiment, il faudrait la préférer à beaucoup d'autres. Mais en réalité elle ne l'est pas, car elle est un don de Dieu et il faut la demander à Celui qui peut seul la donner »<sup>175</sup>. C'est ce don qui est presque invisible dans la morale kantienne, parce que la morale n'est à proprement parler concernée que par *ce que l'on doit faire* pour gagner du *mérite* ; « [c]'est seulement lorsque la religion s'y ajoute que se déclare aussi l'*espérance* de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons eu soin de n'en être pas indignes »<sup>176</sup>. Or nous croyons que, s'il est presque invisible, c'est parce que, contrairement au théologien Augustin, Kant tient la morale dans la sphère propre de la raison, à laquelle la religion est surajoutée.

## II – L'amour de Dieu

La religion ajoute à la morale que ses lois soient lues comme des commandements divins :

---

<sup>175</sup> *Cité de Dieu*, 4. 20, BA 33 p. 587.

<sup>176</sup> *CRPrat*, AK p. 130, Pléiade p. 766. Nous soulignons.

« La loi morale conduit, par le concept du souverain Bien comme objet et but final de la raison pure pratique, à la *religion*, c'est-à-dire conduit à *reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins, non comme des sanctions, c'est-à-dire des commandements arbitraires et en eux-mêmes contingents d'une volonté étrangère*, mais comme des lois essentielles de toute volonté libre en elle-même, que nous devons cependant considérer comme des commandements de l'Être suprême, parce que nous ne pouvons espérer obtenir que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante, le souverain Bien que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts, et qu'en conséquence nous ne pouvons espérer y parvenir que par l'accord avec cette volonté »<sup>177</sup>.

La volonté humaine est donc faite, selon Kant, pour s'accorder avec la volonté divine, ce que nous avons montré dans notre toute première section (sur l'anthropologie d'Augustin) en décrivant la doctrine de l'*imago Dei*, laquelle signifie que l'homme a été créé pour entrer en relation avec Dieu. Si nous avons jusqu'ici exploré le rapport de la morale à Dieu chez Kant comme fondement de l'espérance d'être heureux, donc comme postulat de la raison pratique (comme extension pratique de la capacité de connaître des objets suprasensibles), nous voulons donc maintenant explorer ce qu'il en est du rapport *religieux* à Dieu, à supposer qu'il soit différent du rapport simplement moral. Notre distinction entre ces deux types de rapport découle du fait que, pour Kant, morale et religion sont d'abord deux horizons distincts, et qu'il nous apparaît sensé de soutenir que le « pas » vers la religion implique une quelconque modification du rapport de l'homme à Dieu. En faisant référence à un « rapport religieux », distinct du rapport moral, nous voulons donc tenter de cerner s'il y a, chez Kant, quelque chose qui puisse être assimilé au fondement de la *caritas* augustinienne, c'est-à-dire à *l'amour de Dieu*, ce que nous suggère le « pas vers la religion » dont parle Kant. À première vue, un concept de charité possible chez Kant serait probablement quelque chose comme la bienveillance qui transcende les limites de la

---

<sup>177</sup> CRPrat, AK p. 129, Pléiade pp. 765-766.

simple raison (et dont on ne peut pas vraiment parler à notre niveau, malgré sa possibilité réelle). Or pour Augustin, la *caritas précède et donne* ce qu'elle demande, soit l'amour de Dieu : « tu nous as faits tournés vers toi [Seigneur], et notre cœur est sans repos jusqu'à tant qu'il repose en toi »<sup>178</sup>. C'est en ce sens qu'elle est une vertu théologale, c'est-à-dire une disposition au surnaturel inscrite en quelque sorte dans le cœur de l'homme, car son objet est Dieu : « Si la vertu nous conduit à la vie heureuse, j'affirmerai que la vertu n'est absolument rien d'autre que le suprême amour de Dieu »<sup>179</sup>. Or si la finitude humaine est représentée, en premier lieu, par le *désir* de Dieu, le *manque* qui en est la racine se révèle tout autant dans l'incapacité de réaliser le Bien par soi-même ; si la charité peut bien être décrite comme vertu, alors nous pensons qu'une telle vertu est plus reçue qu'acquise, si l'on suit Augustin.

En gardant en tête cette distinction entre l'horizon divin chez Augustin et l'horizon humain de Kant, nous croyons néanmoins trouver chez ce dernier un concept qui rende le sens de la charité entendue comme « suprême amour de Dieu ». La distinction entre la poursuite de la vertu et celle du bonheur, et l'insistance que Kant met sur la vertu (la dignité d'être heureux, la perfection personnelle) l'amène, à la fin de la section de la *Critique de la raison pratique* qui traite de l'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique, à considérer que la *fin de la création* ne réside pas dans la *bonté* de Dieu mais dans sa *gloire*, la bonté lui étant subordonnée : « on ne peut pas attribuer à une Sagesse suprême et autonome un but qui serait fondé uniquement sur la *bonté*. Car on ne peut penser l'effet de celle-ci (relativement au bonheur des êtres

<sup>178</sup> *Confessions*, 1. 1. 1, Pléiade p. 781.

<sup>179</sup> Augustin, *Des mœurs de l'Église catholique et de celles des Manichéens*, 1. 15. 25, cité par R. A. Markus, *op. cit.*, p. 122. Augustin associe ailleurs, dans une définition célèbre, la vertu à l'amour : « Aussi, me semble-t-il, une définition brève et juste de la vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour ». *Cité de Dieu*, 15. 22, BA 36 p. 141.

raisonnables) que sous les conditions restrictives de l'accord avec la *sainteté* de sa volonté comme conforme au souverain Bien primitif »<sup>180</sup>, ce en quoi Kant montre une dette très marquée envers Leibniz. Or Kant montre ici que la gloire de Dieu (à laquelle s'ajoute la bonté, ici de manière *analytique*) est le corrélat du *respect* de la loi morale (sous le mode religieux du *commandement*), produit par l'accord de toutes nos maximes avec la loi : « Rien en effet n'est plus à la gloire de Dieu que la chose la plus estimable au monde, le respect de son commandement, l'observation du saint devoir que sa loi nous impose, quand vient s'y ajouter son merveilleux dessein de couronner un ordre si beau par un bonheur proportionné »<sup>181</sup>. Et enfin, cela nous rend visible le rapport religieux dont il a été question plus haut, que nous sommes contraint de qualifier de *théologal* : « Si ce dernier aspect [l'octroi par Dieu du bonheur] le rend aimable (pour employer le langage humain), le *premier* en fait un objet d'*adoration* »<sup>182</sup>. Nous voyons en cela une correspondance exacte de la description par Augustin de l'essence de la religion : « imiter ce qu'on adore, c'est toute la religion »<sup>183</sup>. Si la *caritas* aime la bonté de Dieu et provient de celle-ci, l'adoration dont parle Kant est attachée à la gloire de Dieu, mais jaillit de nous. Il nous semble néanmoins – mais un jugement sur ce sujet relève plutôt des théologiens – qu'une telle adoration peut être rapprochée de la *caritas* comme vertu théologale, en quoi nous

---

<sup>180</sup> *CRPrat*, AK p. 131, Pléiade pp. 767-768.

<sup>181</sup> *Ibid.*, AK p. 131, Pléiade p. 768. Rappelons que les *Confessions* s'ouvrent sur une *confessio laudis*, soit une louange à la gloire de Dieu : « Ô Seigneur, tu es grand, bien digne de louange ; ta puissance, elle est grande ; sans nombre est ta Sagesse ». *Confessions*, 1.1, Pléiade p. 781.

<sup>182</sup> *Ibid.* Premier souligné Kant, le deuxième est de nous. On trouve aussi cette idée dans la *Religion* : « Si la morale reconnaît dans la sainteté de sa loi un objet qui suscite le respect le plus grand, au niveau de la religion elle représente dans la Cause suprême, exécutrice des lois, un objet d'adoration et paraît en sa majesté ». *Religion*, préface à la première édition, AK pp. 6-7, Pléiade p. 19. À l'inverse, le *péché* signifie la « transgression de la loi morale comme *commandement divin* ». *Religion*, AK p. 72, Pléiade p. 90.

<sup>183</sup> *Cité de Dieu*, 8. 17. 2, BA 34 p. 293.

rejoignons en quelque sorte la première partie du *commandement de l'amour* : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit »<sup>184</sup>.

Mais cette découverte surprenante, si elle nous permet de bien établir, selon les catégories que nous avons posées, le passage d'un rapport moral à Dieu à un rapport religieux, n'est pas encore la réponse à la question du rapport de la *moralité* à la *grâce*, qui est la question cruciale de savoir si le joug que Kant met sur l'homme n'est pas trop lourd pour ses épaules<sup>185</sup>. La grâce est décrite, dans le *Conflit des facultés*, comme « une action surnaturelle, pourtant en même temps morale »<sup>186</sup>, dont nous pouvons dire qu'elle procède d'un « pas » (le « saut » kierkegaardien) dans la foi, « seule salutaire, de l'Église »<sup>187</sup>, c'est-à-dire que l'homme « ne peut recevoir sa part [de la grâce] autrement que par le moyen d'une foi qui transforme intimement le cœur, foi que pourtant à son tour il ne peut attendre elle-même que de la grâce »<sup>188</sup>. On peut se demander si une telle formulation n'a pas été prudemment réfléchi dans le but de « trouver grâce » (!) aux yeux du roi de Prusse, Frédéric-Guillaume II, qui accusait Kant d'« abuser de [sa] philosophie pour déformer et abaisser maints dogmes capitaux et fondamentaux des Saintes Écritures et du christianisme »<sup>189</sup> ; mais dans la *Religion*, qui est le texte visé par une telle accusation, Kant fait explicitement mention d'une relation de la moralité à la grâce qui nous semble cohérente avec l'ensemble de sa doctrine. L'insistance y est encore là mise sur ce que *doit faire* l'homme pour se

---

<sup>184</sup> Mt 22, 37-39.

<sup>185</sup> Cf. Mt 11, 28-30.

<sup>186</sup> *Conflit*, AK p. 24, Pléiade p. 821.

<sup>187</sup> *Ibid.*, AK p. 24, Pléiade p. 821. Le terme de « pas » provient de notre citation de la *CRPrat*, AK p. 130, Pléiade p. 767, en *supra*, p. 76.

<sup>188</sup> *Conflit*, AK p. 24, Pléiade p. 821.

<sup>189</sup> *Ibid.*, AK p. 6, Pléiade p. 806.

mériter une assistance divine, laquelle assistance n'est pas l'objet d'un *savoir* mais d'une *espérance* conforme à la téléologie morale ; or – et c'est ce qui nous intéresse ici – il est bel et bien question d'une *assistance*, dont l'espérance est d'ordre *religieux*, qui verra à combler « ce qui n'est pas en notre pouvoir » :

« C'est seulement s'il n'a pas enfoui ses talents innés (Lc, 19, 12-16) et s'il a fait usage de la disposition au bien pour devenir un homme meilleur qu'il peut espérer que ce qui ne dépend pas de son pouvoir sera complété par une assistance venant d'en haut. Il n'est pas absolument nécessaire que l'homme sache en quoi elle consiste ; il est peut-être inévitable que la manière dont cette assistance se produit et se révèle à une certaine époque n'empêche pas d'autres hommes en d'autres temps de s'en faire une idée différente, et cela à la vérité en toute sincérité, selon le principe qui affirme : « Il n'est pas essentiel, ni donc nécessaire à quiconque de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut » mais bien de savoir *ce qu'il doit faire lui-même*, pour se rendre digne de ce secours »<sup>190</sup>.

Cette discussion ne vise aucunement une preuve positive de la religion, ou de la grâce. Ce que nous avons voulu montrer, par ces considérations, c'est que Kant ne résorbe pas la religion, à laquelle conduit la morale, à la sphère de la simple raison, et compte sur une « assistance divine » pour suppléer à la finitude de l'existence humaine dans l'exercice de son devoir comme dans son espérance du bonheur, ce qui nous apparaît nécessaire pour contrebalancer la « rigidité » ou l'« austérité » légendaires de sa morale (réputation que nous jugeons néanmoins surfaite). On peut donc parler à bon droit d'un « rapport religieux », et non simplement moral (pratique) de l'homme à Dieu chez Kant, et ce rapport est même nécessaire pour saisir l'aboutissement du système kantien de la moralité (sans quoi l'espérance du bonheur serait une illusion), ce à quoi nous voudrions ajouter qu'il en est peut-être aussi la motivation ; en effet,

---

<sup>190</sup> *Religion*, AK p. 52, Pléiade pp. 69-70. À ce sujet, V. Delbos commente que, selon Kant, « pas plus que nous savons comment la grâce opère, nous ne devons prétendre avoir comme sous la main les moyens de la faire opérer ». Delbos, *op. cit.*, p. 536. Kant se distingue là-dessus de l'Augustin qui relit, dans les *Confessions*, sa vie en y décelant les traces de la grâce de Dieu, et qui s'attache aux *sacrements* comme à des moyens fournis par Dieu pour le salut de l'homme, par lesquels l'homme participe des mérites de la croix du Christ.

Kant dit dans le *Canon* de la *Critique de la raison pure* que la « plus grande élaboration des idées morales » dont il considère qu'elle fut son œuvre, a été « nécessairement amenée par la loi morale infiniment pure de notre religion »<sup>191</sup>. Si, méthodologiquement, la théorie kantienne s'achemine de la moralité à la religion, on peut dire que l'impulsion première a fonctionné à l'inverse (si on se fie au mot de Kant), c'est-à-dire que ce serait son intérêt pour la religion (le « rapport religieux » dont nous avons fait état, dont on sait qu'il était présent chez lui dès l'enfance<sup>192</sup>) qui a motivé sa recherche morale. Selon lui, cette plus grande élaboration des idées morales

« rendit la raison plus pénétrante à l'endroit de cet objet [la divinité] par l'intérêt qu'elle l'obligea à y prendre ; et, sans que des connaissances naturelles plus étendues, ni des vues transcendantales exactes et assurées [...] y aient contribué, [les idées morales] produisirent un concept de la nature divine, que nous tenons maintenant pour le vrai, non parce que la raison spéculative nous convainc de son exactitude, mais parce qu'il s'accorde parfaitement avec les principes moraux de la raison. [Il s'agit donc d']une présupposition absolument nécessaire de la raison pure »<sup>193</sup>.

On pourrait qualifier la doctrine philosophique kantienne de la religion de « théologie ascendante », en ceci qu'elle part de la loi morale pour s'élever vers son objet suprême, pour la distinguer ainsi de la théologie « descendante » d'Augustin qui considère la vertu comme un don de Dieu. Mais ce n'est qu'une façon de dire qu'Augustin fait de la théologie et Kant, de la philosophie, ou qu'ils s'occupent respectivement de théologie *révélée* et de théologie *naturelle*. Kant considère les rapports entre les disciplines philosophique et théologique comme des « cercles concentriques »<sup>194</sup>, où la théologie englobe la philosophie ; or Augustin n'est pas

<sup>191</sup> *CRP*, A 817, B 845, AK III p. 530, Pléiade pp. 1374.

<sup>192</sup> *Cf.*, notamment, Delbos, *op. cit.*, chapitre II : « La personnalité morale et intellectuelle de Kant ».

<sup>193</sup> *Ibid.*, A 817-818, B 845-846, AK III p. 530, Pléiade pp. 1374-1375.

<sup>194</sup> Ce qui témoigne encore des véritables intentions de Kant, tel que précisé dans la préface à la seconde édition de la *Religion* : « À propos du titre de l'œuvre (puisqu'en considération de l'intention cachée

étranger lui-même à un parcours philosophique qui débouche sur la religion, comme en témoigne son itinéraire de vie, qui a débuté par une conversion « philosophique »<sup>195</sup>, pour ensuite déboucher sur une conversion religieuse<sup>196</sup>. En définitive, si l'on doit bien distinguer les différences qui les séparent, nous sommes d'avis que l'on peut tout aussi bien unir leurs projets essentiels. En effet, nous voyons clairement comment, après analyse, nos deux auteurs situent la moralité dans un horizon transcendant en général, et plus spécifiquement dans l'horizon du souverain Bien, et d'un souverain Bien assimilé à Dieu. C'est pourquoi l'on peut qualifier les deux conceptions de « métaphysiques », et même de « métaphysiques du souverain Bien », dans la tradition de Platon (même si, comme l'a indiqué Jean Grondin, Kant n'associe jamais textuellement le terme de « métaphysique » à sa doctrine du « souverain Bien »<sup>197</sup>).

*c) De la possibilité d'une bienveillance détachée de son principe, le Bien*

Par contraste, Mill, parce que le souverain Bien n'est pas assimilé à Dieu (c'est-à-dire, à un Bien suprême ayant valeur en soi, susceptible d'être aimé pour lui-même et non seulement pour le bonheur qu'il nous procure) mais à la satisfaction du *plaisir* (se

---

sous celui-ci on a manifesté des doutes) je voudrais encore remarquer ceci : puisque la *révélation* peut bien, à tout le moins, comprendre en soi une *pure religion de la raison*, mais qu'en revanche cette dernière ne peut contenir l'histoire liée à la révélation, je pourrais concevoir l'une comme une sphère plus *large* de la foi, renfermant l'autre en soi comme plus *étroite* (donc non comme des cercles extérieurs l'un à l'autre, mais concentriques) et ce serait dans cette dernière que le philosophe, en tant que pur théoricien (s'appuyant sur de purs principes *a priori*), et devant par conséquent faire abstraction de toute expérience, aurait à se tenir ». *Religion*, AK p. 12, Pléiade p. 25.

<sup>195</sup> Relatée au livre VII des *Confessions*, particulièrement en 10. 16, Pléiade pp. 917-918, la « conversion philosophique » commence au livre III par la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron.

<sup>196</sup> Livre VIII des *Confessions*.

<sup>197</sup> Cf. Grondin, « Le souverain Bien et sa métaphysique », in M. Fichant et J.-L. Marion (dir.), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 2006, p. 444. Or n'oublions pas qu'il fait, dans sa philosophie pratique, ample usage du terme de *métaphysique*, rappelant par là que sa véritable intention n'était pas de détruire la métaphysique, mais de lui fournir des conditions « réelles » de possibilité. Grondin rappelle aussi que Kant entendait la philosophie au sens des Anciens, c'est-à-dire comme une « doctrine du souverain bien ». *CRPrat*, AK p. 108, Pléiade p. 740 ; J. Grondin, *op. cit.*, p. 437.

trouvant ainsi *de facto* dans la tradition épicurienne), situe la religion en dehors de son référent et c'est pourquoi la quête utilitariste du bonheur ne peut prendre racine *que* dans l'humain comme *humain*, dans sa capacité à être citoyen de la cité terrestre bâtie sur l'amour de l'homme « au mépris de Dieu » dirait Augustin. L'on peut donc, s'il faut catégoriser, saisir une telle conception de l'humain comme « immanente ». C'est d'une telle doctrine, que nous avons prise pour exemple mais qui n'est certainement pas unique, que l'on peut dire qu'elle confine véritablement la religion aux limites de la simple raison, et donc ne peut conduire qu'à souhaiter l'abolition de celle-là pour ne conserver que celle-ci ; recommandant aux étudiants de l'éthique le *Système de politique positive* de Comte, Mill affirme en effet que celui-ci a

*« superabundantly shown the possibility of giving to the service of humanity, even without the aid of a belief in a Providence, both the psychical power and the social efficacy of a religion ; making it take hold of human life, and colour all thought, feeling and action in a manner of which the greatest ascendancy exercised by any religion may be but a type and foretaste ; and of which the danger is, not that it should be insufficient, but that it should be so excessive as to interfere unduly with human freedom and individuality »*<sup>198</sup>.

L'utilitarisme de Mill se détache ainsi de la religion<sup>199</sup>, comme il prend ses distances face à un Bien transcendant. John Gray renvoie d'ailleurs, concernant le

---

<sup>198</sup> Mill, *op. cit.*, p. 166. *Sed contra*, Habermas affirme que « [d]'une part, les Lumières historiques ne font qu'accentuer les scissions qui se sont fait sentir dans les conquêtes de la modernité ; la raison qui se présente sous le forme d'une religion de la culture n'offre plus la force de synthèse susceptible de remplacer la puissance d'unification de la religion traditionnelle. Mais, d'autre part, la modernité ne peut emprunter le chemin de la restauration ». J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, 1985, tr. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 106.

<sup>199</sup> Ce contre quoi Mill se défendait, cependant : « *We not uncommonly hear the doctrine of utility inveighed against as a godless doctrine. If it be necessary to say anything at all against so mere an assumption, we may say that the question depends upon what idea we have formed of the moral character of the Deity. If it be a true belief that God desires, above all things, the happiness of his creatures, and that this was his purpose in their creation, utility is not only not a godless doctrine, but more profoundly religious than any other* ». Mill, *op. cit.*, II, p. 153. Nous avons vu que, pour Kant, le but de la création résidait d'abord dans la gloire de Dieu, à laquelle s'ajoutait la bonté. Mill nous semble donc plus proche d'Augustin sur ce point. Cependant, il se rapproche de Kant sur les rapports entre morale et religion lorsqu'il affirme : « *If it be meant that utilitarianism does not not recognize the revealed will of God as the supreme law of morals, I answer that a utilitarian who believes in the perfect goodness and wisdom of God necessarily believes that whatever God has thought fit to reveal on the subject of morals, must fulfill the requirements of utility in a supreme degree* ». *Ibid.*

passage que nous avons cité, au travail de M. Cowling et d'autres qui soutiennent que le projet de Mill était de fonder une « religion de l'humanité »<sup>200</sup>. Or la morale sans la religion est illusoire, pour Augustin et Kant, la bienveillance sans le Bien est contradictoire ; sans une référence à un Bien « constitutif », transcendant, qui a valeur de Bien « en soi », ne demeure que ce qui est *utile* à notre bonheur, entendu comme *plaisir*, dans un eudémonisme qui résorbe le désir du Bien à la satisfaction des plaisirs temporels, la Cité terrestre. Nous n'avons pas ici à porter de jugement sur le projet – réel ou non – de Mill concernant la religion, parce que notre analyse de la religion chez nos auteurs vise seulement à cerner plus précisément leur compréhension du souverain Bien. C'est dans cette optique que nous demandons : une morale est-elle possible sans référence à un Bien transcendant ? Commentant le traitement par Charles Taylor du « Bien constitutif », Thomas De Koninck remarque :

« On peut se demander avec Taylor si l'idée de se soucier de biens qualitativement plus élevés, du bien lui-même comme source morale, n'aurait pas été en effet « deeply suppressed » (« supprimée en profondeur »), au profit d'une morale de l'obligation, où l'accent est sur ce qu'on devrait faire plutôt que sur ce qui a valeur propre et mérite d'être admiré ou aimé. On se souviendra que pour Taylor, le rejet – chez, par exemple, les utilitaristes ou les naturalistes – du bien qu'il appelle « constitutif » et de l'amour du bien comme motif fondamental de l'action bonne, procède d'une curieuse cécité, étant lui-même fondé sur l'adhésion à certains biens vitaux tels la liberté ou la justice universelle. Même dans les formes les plus extrêmes

---

<sup>200</sup> « *It is such passages as this which have given support to the claim of Cowling and others that Mill's basic project was the establishment of a Religion of Humanity.* » dans Mill, *Utilitarianism*, p. 587 (note de la page 166). Notons néanmoins l'accent kantien (dans son interprétation classique) de ce projet : « *In an improving state of the human mind, the influences are constantly on the increase, which tend to generate in each individual a feeling of unity with all the rest [...] If we now suppose this feeling of unity to be taught as a religion, and the whole force of education, of institutions, and of opinion, directed, as it once was in the case of religion, to make every person grow up from infancy surrounded on all sides both by the profession and by the practice of it, I think that no one, who can realize this conception, will feel any misgiving about the sufficiency of the ultimate sanction for the Happiness morality* ». *Ibid.*, p. 166 (nous soulignons). Le parallèle avec le mot classique de Kant, « *Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute* » (*Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?*, AK VIII, p. 35, Pléiade t. 2, p. 209), est évident ; nous espérons avoir suffisamment montré que le projet kantien, cependant, n'était pas de « dépasser » la religion mais de montrer qu'elle s'accorde avec la morale, et aussi, inversement, que la morale conduit à la religion.

d'humanisme immanentiste ou de théories néo-nietzschéennes, quelque chose fonctionne de façon analogue au bien »<sup>201</sup>.

En ce sens, nous souhaitons rappeler ici que l'utilitarisme répond néanmoins au critère d'universalité inscrit dans l'impératif catégorique, et sa formulation (la maximisation du bonheur de tous) rend bien dans sa visée le concept « positif » de la bienveillance que nous avons dégagé : l'impératif de participer aux fins d'autrui. L'utilitarisme, au moins dans la formulation de Mill (l'utilitarisme « de la règle », par opposition à un utilitarisme « de l'action », comme chez Bentham, par exemple<sup>202</sup>), s'il se fonde sur la propension générale de l'homme à la concupiscence, ne renvoie pas (dans sa visée, du moins) *chacun* à ses propres intérêts (malgré que le plaisir en soi ne soit pas susceptible d'universalisation) ; c'est pourquoi il serait injuste d'affirmer que l'utilitarisme (de Mill) est totalement étranger au commandement de l'amour dont il se réclame. C'est son interprétation de la dignité humaine qui nous a paru faible, ou en tout cas moins intuitive que chez Kant ou Augustin : il y est admis, en son principe, que des personnes soient traitées uniquement comme des moyens en vue d'autres fins (dans le « calcul hédoniste »), ce qui renvoie plus à un « prix » qu'à une « dignité »<sup>203</sup>.

Les échos contemporains de cette différence sont assez évidents : nous voyons

---

<sup>201</sup> De Koninck, *ibid.*, p. 214, en référence à Taylor, *op. cit.*

<sup>202</sup> Selon l'utilitarisme de la règle, « l'action morale est celle qui se comprend par rapport à une règle qu'elle cherche à respecter [...] On dira que l'action est moralement bonne si l'on peut prouver que les conséquences de l'adoption de la règle sont meilleures que celles d'une autre règle générale. Bentham, Sidgwick sont des utilitaristes de l'acte, alors que Mill peut, selon certains, être considéré comme un utilitariste de la règle ». C. Audard, *op. cit.*, p. 2006.

<sup>203</sup> Rappelons le mot de Kant : « [c]e qui se rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un *prix marchand* ; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût, c'est-à-dire à la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un *prix de sentiment* ; mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité* ». FMM, AK pp. 434-435, Pléiade pp. 301-302. Selon Audard, la doctrine contemporaine de l'utilitarisme « a connu un renouveau remarquable depuis le milieu du XXe s. et elle a été profondément remaniée dans de nombreuses directions [...] Mais, malgré ces remaniements, des critiques fondamentales demeurent, centrées essentiellement autour du traitement par l'utilitarisme de la question de la personne et de la justice ». Audard, *loc. cit.*

clairement aujourd'hui les divergences entre les tenants du « caractère sacré de la vie », auquel nous associons Kant et Augustin à cause de leurs conceptions transcendantes de la dignité humaine, et d'autre part, ceux qui font plutôt la promotion de la « qualité de vie », laquelle tient à une conception hédoniste qui peine à voir que l'humanité puisse se réclamer d'une valeur « intrinsèque » qui ne soit pas entièrement tributaire de la capacité de l'homme à jouir de la vie et de sa répugnance naturelle à éprouver de la souffrance.

*d) De l'amitié et du dialogue dans la poursuite du Bien, ou l'épreuve du logos*

I – La « charité dans les limites de la simple raison » : Amitié et vivre-ensemble

Nous voyons comment une référence au Bien est inévitable, peu importe la conception que l'on puisse avoir de celui-ci. Dans tous les cas, c'est toujours le Bien qui est visé, au moins implicitement ; ce qui pose problème, c'est la nature de ce Bien. Nous voulons maintenant montrer ici comment, dans nos divergences de vues concernant la nature du Bien dans son fondement ultime, il est néanmoins impératif de retrouver cette référence au Bien comme facteur d'unité dans le vivre-ensemble, donc comme modalité d'un amour ajusté à la dignité humaine. Si nous avons rapproché la bienveillance kantienne de la *caritas*, donc d'un humanisme théocentrique, nous voulons ici la rapprocher de la *concordia* chez Augustin, c'est-à-dire d'un amour axé sur le vivre-ensemble, donc de la dimension « politique » de l'amour de bienveillance<sup>204</sup>. Si « dans la Cité terrestre, tout usage des choses temporelles est rapporté à la jouissance de la paix terrestre [et] dans la Cité céleste, il est rapporté à la

---

<sup>204</sup> Selon Aristote, « la concorde, c'est visiblement l'amitié politique ». *Éth. Nic.*, IX, 7, 1167 b 3, tr. fr. Bodéüs p. 470.

jouissance de la paix éternelle<sup>205</sup> », il n'en reste pas moins que, pour Augustin, les citoyens des deux cités partagent l'usage des biens temporels et doivent s'entendre de quelque façon sur ce bien commun.

Sous le titre englobant classique de *tranquillitas ordinis*, la paix entre les hommes (*pax hominum*) est nommée plus spécifiquement par Augustin, « concorde ordonnée » (*ordinata concordia*)<sup>206</sup>. La *concordia* est probablement le terme le plus significatif pour saisir le type de relation qui doit exister entre les citoyens des deux cités pour Augustin. Nous voyons comment, étymologiquement parlant, ce terme fait d'abord fond sur l'ordre *intérieur* : *concordia* signifie littéralement « d'un seul cœur », ce qui présuppose qu'il y ait d'abord, en quelque sorte, deux ou plusieurs cœurs « unis », ce qui revient à dire que l'on doit être bien disposé intérieurement si l'on veut établir de bonnes relations avec autrui : *charité bien ordonnée commence par soi-même*. Une telle concorde s'appuie sur deux prescriptions générales, l'une négative et l'autre, positive. La concorde consiste, en effet, « d'abord à ne nuire à personne, puis à se rendre utile à qui on peut »<sup>207</sup>, ce qui n'est qu'une représentation de la *règle d'or* dans ses deux formulations : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit*, et positivement, *fais à autrui comme tu voudrais qu'on te fit* ; la *concordia* est par conséquent aussi traduite dans les deux versants de la maxime kantienne de la bienveillance<sup>208</sup>. *La concorde entre les citoyens présuppose l'amour de bienveillance*,

<sup>205</sup> *Cité de Dieu*, 19. 14, cité par P. Cambronne, *loc. cit.*

<sup>206</sup> *Cité de Dieu*, 19. 13, BA 37 p. 111.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 19. 14, BA 37 p. 119.

<sup>208</sup> Jean-Luc Marion assimile aussi la seconde formulation de l'impératif catégorique, équivalente à la maxime de la bienveillance, à la règle d'or. Cf. *supra*, p. 64. Or il faut souligner que Kant lui-même prend ses distances face à une telle assimilation : « [q]u'on n'aille pas croire qu'ici la formule triviale : *quod tibi non vis fieri*, etc., puisse servir de règle ou de principe. Car elle est uniquement déduite du principe que nous avons posé, et encore avec diverses restrictions; elle ne peut être une loi universelle, car elle ne contient pas le principe des devoirs envers soi-même, ni celui des devoirs de charité envers

qui se représente aussi sur le mode de l'*amitié*. Aristote dit à ce propos : « nous pensons que l'*amitié* est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum les discordes »<sup>209</sup>, et :

« même les Cités doivent leur cohésion à l'*amitié* et les législateurs s'en préoccupent, semble-t-il, plus sérieusement que de la justice. La *concorde* est en effet quelque chose qui ressemble à l'*amitié*, selon toute apparence ; or c'est à elle qu'ils visent par-dessus tout et l'insurrection, qui est son ennemie, est ce qu'ils cherchent le plus à bannir »<sup>210</sup>.

Cicéron, pour sa part, disait des formes de la moralité :

« il n'y en a point qui ait plus d'éclat et plus de portée que l'union des hommes avec les hommes, cette sorte d'association et de mise en commun des intérêts, et cette tendresse elle-même qui lie tout le genre humain. Ce sentiment, qui commence avec la première génération, parce que les parents chérissent leur progéniture et que l'acte de se marier et de faire souche unit toute une maison, s'étend au dehors et gagne de proche en proche, par la descendance de l'ancêtre commun d'abord, et par les alliances entre familles, puis par les amitiés et, après, par les relations de voisinage ; ensuite par celles des citoyens, entre eux et par les groupements et amitiés créés par la vie publique ; enfin par une relation qui embrasse la famille humaine tout entière »<sup>211</sup>.

Une telle insistance sur le fondement des relations politiques dans l'*amitié* entre les membres de la communauté humaine est peut-être difficilement accessible aujourd'hui, pour nous qui sommes habitués à considérer l'État comme cet étranger gigantesque qui régit et contrôle tout, et non comme une association de citoyens dans la *concorde*, et qui est le « seul » responsable des malheurs de l'homme (et jamais de

---

autrui [...] ni enfin celui des devoirs stricts des hommes les uns envers les autres ». *Métaphysique des mœurs*, AK p. 431 (note), Pléiade p. 296. À ce sujet, J. Habermas dit : « *the Golden Rule is not the Categorical Imperative ; it does not oblige each person among all the people involved to reciprocally assume the perspective of everybody else* ». Habermas, « *Religion in the Public Sphere* », in *European Journal of Philosophy*, 14, 1 (2006), p. 11. Que la question de savoir si l'on peut effectivement ou non assimiler la maxime de la bienveillance à la *règle d'or* dans le détail reste ouverte et n'affecte pas notre propos. Ce qui nous a intéressé ici est le rapprochement général possible entre les différents concepts d'amour selon un versant négatif (respect de la dignité d'autrui) et un versant positif (participation aux fins d'autrui).

<sup>209</sup> *Politique*, II, 4, 1262 b 7-8, cité par De Koninck dans « Archéologie de la notion de dignité humaine », p. 43.

<sup>210</sup> *Éth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22 sq, tr. fr. p. 408. Nous soulignons.

<sup>211</sup> Cicéron, *De finibus*, V, XXIII, 65, tr. fr. J. Martha, t. II, pp. 149-150, cité par G. Bardy, note complémentaire « La vie sociale ». in *Cité de Dieu*, BA 37 p. 728.

son bonheur). Un telle conception du politique voit en effet difficilement ce que l'amitié peut bien y avoir à faire, surtout à (très) grande échelle. Peut-être la conception kantienne du *Règne des fins* y est-elle pour quelque chose, car c'est sur l'universalité de la *loi* qu'il fonde l'unité du genre humain (comme si la justice devait être détachée, voire purifiée du Bien). Or, à la lumière des considérations abordées jusqu'ici, nous voulons rappeler brièvement que la loi en question, pour Kant, n'est autre que la bienveillance dont nous avons fait état en ces pages, c'est-à-dire que la Règle d'or est aussi la condition de possibilité du *Règne des fins*, donc de l'unité du genre humain sous le mode de la loi, ce qui n'est qu'une façon de dire que la liberté passe par la soumission à une loi commune, d'abord morale, puis positive :

« Or, par *règne*, j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes [...] Car des êtres raisonnables sont tous sujets de la *loi* selon laquelle chacun d'eux ne doit *jamais* se traiter soi-même et traiter tous les autres *simplement comme des moyens*, mais toujours en *même temps comme des fins en soi*. Or de là dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne qui, puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens, peut être appelé règne des fins (règne qui n'est à la vérité qu'un idéal) »<sup>212</sup>.

C'est pourquoi « [l]a moralité consiste dans le rapport de toute action à la législation qui seule rend possible un règne des fins<sup>213</sup>. » La morale kantienne a pour but l'universalité, non sur le mode de l'imposition (qui y est aussi rattachée) mais de l'*union des volontés libres* :

« La raison rapporte ainsi chacune des maximes de la volonté conçue comme législatrice universelle à chacune des autres volontés, et même à chacune des actions envers soi-même, et cela non pas pour quelque autre motif pratique ou quelque futur avantage, mais en vertu de l'idée de la *dignité* d'un être raisonnable qui n'obéit à d'autre loi qu'à celle qu'il institue en même temps lui-même »<sup>214</sup>.

<sup>212</sup> *FMM*, AK p. 433, Pléiade p. 300.

<sup>213</sup> *Ibid.*, AK p. 434, Pléiade p. 300.

<sup>214</sup> *Ibid.*, AK p. 434, Pléiade p. 301.

Ce n'est pas un hasard que la conclusion de la *Doctrine élémentaire de l'éthique*, dans la *Métaphysique des mœurs*, prenne la forme d'une réflexion sur l'*amitié*, décrite comme « l'union de deux personnes par un amour et un respect égaux et réciproque », « idéal de sympathie quant au bien de chacun de ceux qui sont unis par une volonté moralement bonne » et qui « contient la dignité d'être heureux »<sup>215</sup>. On ne peut s'entendre sur le Bien, ni par conséquent participer au bien d'autrui ou au bien commun sans d'abord considérer autrui comme un *autre soi*, qui possède ses propres intérêts et fins et envers qui je suis toujours en dette. C'est le sens de l'*amitié*, qui est équivalente ici à l'amour de bienveillance. Ce n'est que par un renversement des cœurs que le véritable but du vivre-ensemble – l'*ensemble*, peut être atteint. Or nous pouvons apprendre d'Augustin et de Kant que ce but, qui ne sera peut-être jamais pleinement réalisable ici-bas, ne nous dispense pas d'y travailler, mais cela ne nous empêche pas non plus de le voir se réaliser modestement ici ou là, dans la famille, nos amitiés, diverses associations – et particulièrement les associations caritatives –, et pourquoi pas, dans une classe politique au moins parfois animée par une véritable sollicitude. La volonté de l'unité est partout, même si elle est trop souvent mêlée d'une volonté de rupture, de faction, de violence, laquelle vient trop souvent en premier lieu sous le regard car *le bien ne fait pas de bruit*. L'insistance moderne sur le *consensus* témoigne, peut-être de façon perverse (lorsqu'on lui assigne la *détermination* du Bien, ce qui est souvent le cas), de cette volonté universelle d'unir les cœurs et de la haine de la discorde : l'on *veut* s'entendre sur le *bien commun*. Or une telle recherche de concorde laisse voir, malgré ses défauts, que le cœur humain demande plus que la justice

---

<sup>215</sup> *Métaphysique des mœurs*, AK p. 469, Pléiade p. 767.

« comme équité » (Rawls), et est aussi *capable* de plus<sup>216</sup>. Le politique se tient à bonne distance, avec raison, d'une morale « perfectionniste », mais déçoit quand il se contente de régler des comptes, comme si nous étions tous des étrangers obsédés uniquement par notre propre satisfaction (ce qui est néanmoins, malheureusement, trop souvent le cas). Une référence à la justice est insuffisante, il faut une référence au *Bien*, car la justice est une forme éminente du Bien. *L'unité (la concorde) est à la fois la condition et la fin du vivre-ensemble, et cette unité ne peut être opérée que par une référence à un bien qui nous est commun, lequel n'est à son tour accessible, communautairement, que dans un dialogue fondé sur la bienveillance.*

Remarquons ici que l'utilisation du concept de bienveillance, parce que moins chargé théologiquement que la notion de charité<sup>217</sup>, est probablement de ce fait plus accessible à notre époque qui se considère toujours comme une héritière des *Lumières*. Nous croyons que si Kant est tributaire de la pensée théologique d'Augustin, l'effort qu'il a mis à « séculariser » certains concepts de la théologie doit cependant être pris en compte, avec ses avantages et ses désavantages. Or nous espérons que la mise en lumière (!) que nous avons voulu faire de l'arrière-plan théologique de la pensée de

---

<sup>216</sup> Ainsi, commentant la position de Habermas (que nous suivrons dans la prochaine section) concernant le bien et le juste, Anne Fortin-Melkevik dit ceci : « d'une part, les communautariens veulent établir la primauté du bien sur le juste, dans un souci de respect de l'*ethos* et des situations particulières. D'autre part, le *libéralisme* de John Rawls invite à renoncer au bien au profit de la justice. Pour Habermas, le bien de l'individu au sein de sa communauté et la justice de la collectivité ne sont ni à opposer, ni à mettre en concurrence. Tous deux jouent leur rôle dans leur domaine particulier, et le bien puisé au réservoir culturel de la société ne peut être exclu des discussions pratiques visant à tester les normes, puisque les normes sont issues du monde vécu. La justice ne se détermine pas contre le bien, mais au prix d'efforts d'abstraction, dans le but de conserver une perspective universaliste comme horizon de possibilité aux discours particuliers ». Anne Fortin-Melkevik, Article « Habermas » in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1, p. 811.

<sup>217</sup> Rappelons-nous le mot de Taylor, qui considère l'impératif catégorique comme une « *version laïque de l'agapè implicite dans la raison elle-même* ». *Supra*, Introduction, p. 11.

Kant puisse contribuer de quelque façon à un dialogue fructueux au sein du pluralisme philosophique et religieux moderne.

## II – Veiller au Bien, ou la dialectique du Bien

Le dialogue est associé au Bien en ceci qu'il permet à chacun l'occasion d'une auto-correction de ses propres convictions sur le Bien à l'épreuve d'autrui, pour autant que le dialogue vise un bien commun – celui qui nous fonde – et non d'abord « mon propre bien », auquel cas il n'est plus question de bien, puisque l'*orgueil* procède d'une inversion du Bien<sup>218</sup>. La loi fondamentale du dialogue, *reconnaître que l'autre puisse avoir raison*, signifie se reconnaître déjà en état de dette face à autrui, et par le fait même témoigner de sa propre disposition à dépasser l'horizon de sa propre personne dans un horizon où autrui est toujours-déjà inclus. Le dialogue est donc une modalité de l'amour, il « sauve de la violence, il est relation vraie : quiconque accepte, pour soi-même comme pour l'autre, l'épreuve du *logos*, c'est-à-dire de la parole, du discours et de la pensée, respecte en profondeur l'humanité de l'autre et, partant, la sienne propre »<sup>219</sup>. La boucle est bouclée, parce que nous rejoignons ici notre point de départ, à savoir la dignité humaine attestée par sa participation au *logos* : « c'est une grande chose que l'homme, *fait à l'image et à la ressemblance de Dieu*, non en tant qu'il est enfermé dans un corps mortel, mais en tant qu'il l'emporte sur les bêtes par la dignité de son âme raisonnable »<sup>220</sup>.

<sup>218</sup> Cf. *supra*, chapitre 2. a, III.

<sup>219</sup> De Koninck, *De la dignité humaine*, p. 172.

<sup>220</sup> *Doct. chr.*, 1. 22. 20, BA p. 101.

On peut avoir l'impression aujourd'hui que se rejoue le conflit des Lumières, en ceci que la raison n'a pas encore réussi à sortir de la religion – en admettant que cela soit la véritable fin des Lumières et de la religion. Or pour Augustin, la raison est un don de Dieu, et une harmonie était possible selon lui entre l'exigence de la raison et l'exigence religieuse, selon la règle du *crede ut intelligas* (crois pour comprendre). De même, pour Kant, l'usage de la raison conduit *nécessairement* à Dieu sur le mode d'une « foi rationnelle » à laquelle s'ajoute la foi religieuse. La religion n'a pas à être opposée à la raison, mais cette opposition est ce qu'a retenu notre époque des Lumières. Nous croyons – mais cette opinion n'est pas nouvelle, loin s'en faut, elle demande seulement à être redécouverte – que le terrain du *lumen naturale* est un terrain possible d'entente et de dialogue à l'intérieur même du pluralisme religieux et philosophique, tel qu'attesté à maintes reprises dans l'histoire. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons rappelé avec insistance la dimension religieuse de l'œuvre de Kant, en vue de compléter sa dimension « séculière » déjà amplement connue, dans la conviction qu'un terrain de dialogue et d'entente est toujours possible parce que nous avons tous reçu la raison en partage.

Il est significatif pour notre propos de saluer l'initiative de Jürgen Habermas qui, en 2004, assignait aux penseurs « sécularistes » la responsabilité d'engager un dialogue « sérieux et honnête » avec la religion – tout en donnant lui-même l'exemple par sa participation à un débat historique avec Joseph Ratzinger (le futur pape Benoît XVI) à Munich, le 19 janvier 2004<sup>221</sup>. Il demande en effet, en athée avoué, rappelons le, si le sécularisme est prêt à reconnaître sa dette profonde envers les traditions juive

---

<sup>221</sup> Pour ce qui suit, nous sommes en dette envers l'article récent de Michael Novak, « *Remembering the secular age* », in *First Things* 174 (2007), pp. 35-40.

et chrétiennes qui ont porté jusqu'aux concepts mêmes dont les Lumières se sont réclamées :

*« For the normative self-understanding of modernity, Christianity has functioned as more than just a precursor or a catalyst. Universalistic egalitarianism, from which sprang the ideals of freedom and a collective life in solidarity, the autonomous conduct of life and emancipation, the individual morality of conscience, human rights, and democracy, is the direct legacy of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love »<sup>222</sup>.*

On peut sans doute se demander si l'« égalitarisme universel » représente adéquatement le legs de l'éthique chrétienne. Mais cette doctrine a à tout le moins le mérite de rendre de quelque façon cette volonté de considérer autrui comme un autre soi, dont il a été question dans ces pages, et de reconnaître sa dette envers l'héritage chrétien : *« [t]he Christian idea of human beings as created in the image of God has been especially important for Western moral-political theory, which translated the religious idea into the secular view of persons as equal in dignity and deserving unconditional respect »<sup>223</sup>*. Notre idée selon laquelle la conception chrétienne anthropologique de la dignité humaine et éthique de l'amour sont en quelque sorte lisibles dans la modernité<sup>224</sup> se trouve ici appuyée, et ce fait nous permet de voir l'ouverture d'un espace commun pour entamer le dialogue (dialogue à vrai dire commencé depuis longtemps, mais aussi toujours à refaire). Cela revient à dire que

---

<sup>222</sup> Habermas, 2005 (entrevue), cité par Richard Wolin, « Jürgen Habermas and Post-Secular Societies » in *The Chronicle of Higher Education* 52, 5, 2005, p. B 16. Cité aussi par M. Novak, *op. cit.*, p. 36, qui se réfère aussi à l'article de Wolin.

<sup>223</sup> James Bohman et William Rehg, Article « Habermas », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Url : <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>, 2007, section « *The dialogue between naturalism and religion* », en référence à J. Habermas, « *Pre-political foundations of the democratic constitutional state ?* », in J. Habermas et J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, tr. angl. B. McNeil, San Francisco, Ignatius, p. 45. R. Wolin commente, dans le même sens : « *our idea of the intrinsic worth of all persons, which underlies human rights, stems directly from the Christian ideal of the equality of all men and women in the eyes of God. Were these invaluable religious sources of morality and justice to atrophy entirely, it is doubtful whether modern societies would be able to sustain this ideal on their own* ». Wolin, *op. cit.*

<sup>224</sup> Cf. *supra*, chapitre 5. a, I.

nous ne sommes pas des étrangers, parce que nous partageons un fond commun qui, bien qu'ignoré le plus souvent, est toujours susceptible d'être redécouvert à nouveau.

On doit exiger de tous qu'ils veuillent le Bien en général (de manière formelle ou intentionnelle) ; ce n'est que sur ce terrain d'entente minimal mais nécessaire qu'il est possible de dialoguer et d'espérer s'entendre sur la *nature* (la matière) de ce Bien, afin de participer d'un commun effort à sa réalisation, ce que rappelait le futur pape dans le cadre dudit débat, en référence à la « crise des valeurs » moderne : « *[t]he question of what the good is (especially in the given context of our world) and of why one must do the good even when this entails harm to one's own self – this fundamental question goes generally unanswered* »<sup>225</sup>. Or nous sommes confiant que le concept de « bienveillance » que nous avons cherché à dégager ici, c'est-à-dire l'idéal d'une participation active aux fins d'autrui dans le respect de sa dignité, à l'épreuve d'un dialogue véritable et en vue de l'unité, peut être visé<sup>226</sup>. La « crise des valeurs » est peut-être une fiction, s'il est vrai que nous partageons tous un *fonds moral commun* qui tend à rapprocher les hommes malgré leurs différences<sup>227</sup>. C'est en ce sens que nous avons tenu à lire ensemble le concept théologal de charité chez Augustin et la bienveillance kantienne. À ce sujet, nous sommes donc encore une fois redevable de

---

<sup>225</sup> J. Ratzinger, « *That which holds the world together : The pre-political moral foundations of a free state* », in J. Habermas et J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 56.

<sup>226</sup> Ce projet n'a rien de révolutionnaire, mais s'inspire très modestement, notamment de celui de Charles Taylor : « [j]e m'étais assigné la tâche de réhabiliter, de dévoiler par une nouvelle formulation, des biens enfouis – et, ainsi, de permettre à ces sources de redevenir actives, de réinsuffler de l'air dans les poumons à demi affaissés de l'esprit ». *Op. cit.*, p. 649.

<sup>227</sup> Jean Grondin, en rappelant les deux grands paradigmes moraux, soit *l'éthique de l'honneur guerrier* et *l'éthique de la charité*, commente : « Alors que la première accorde beaucoup d'importance à la force, la constance et la fermeté, la seconde valorise plutôt la générosité, l'ouverture d'esprit, la souplesse. Qu'admirons-nous le plus finalement ? Les *success stories* ou les négligés ? Les forts ou les faibles ? En fait nous aimons et admirons les deux, les héros et les anti-héros, les champions et les vaincus, parce qu'eux aussi méritent un meilleur sort, une meilleure fortune. Mais, tous, nous détestons les exploités et les hypocrites, les égoïstes et les tyrans, signe que la crise des valeurs est un mythe et que le sens de la vie n'a pas à être inventé ou construit ». *Du sens de la vie*, p. 107.

Habermas lorsqu'il affirme que « *for all their ongoing dissent on questions of worldviews and religious doctrines, citizens are meant to respect one another as free and equal members of their political community* »<sup>228</sup>. Selon J. Bohman et W. Rehg :

*« In acknowledging that religious modes of expression can harbor an integral cognitive content that is not exhausted by secular translations, Habermas seems to have located the boundaries of his methodological experiment in demythologization. He thus calls for a dialogue in which secular and religious forms of thought mutually inform and learn from each other »*<sup>229</sup>.

Ce à quoi Michael Novak ajoute, dans le même sens :

*« In a word, pluralism cannot mean mutual toleration. Even to say that pluralism means mutual respect, while far closer to the heart of the matter, is not enough. For the parties concerned, pluralism must also mean learning from each other [...] To be forced to choose between science and religion, or between the ways of reason and the ways of faith, is not an adequate human choice. Better it is to take part in a prolonged, intelligent, and respectful conversation across those outmoded ways of drawing lines »*<sup>230</sup>.

Les tenants d'un humanisme « séculier » ou « religieux » ne doivent pas continuer à s'ignorer, pour le bien de chacun et le bien commun, *a fortiori* à l'aune des dangers qui guettent l'humanité. Selon une remarque audacieuse de J. Ratzinger,

*« There exist pathologies in religion that are extremely dangerous and that make it necessary to see the divine light of reason as a « controlling organ ». Religion must continually allow itself to be purified and structured by reason ; and this was the view of the Church Fathers, too. However, we have also seen in the course of our reflections that there are also pathologies of reason, although mankind in general is not as conscious of this fact today. There is a hubris of reason that is no less dangerous. Indeed, bearing in mind its potential effects, it poses an even greater threat – it suffices here to think of the atomic bomb or of man as a « product ». This is why reason, too, must be warned to keep within its proper limits, and it must learn a willingness to listen to the great religious traditions of mankind. If it cuts itself completely adrift and rejects this willingness to learn, this relatedness, reason becomes destructive »*<sup>231</sup>.

<sup>228</sup> Habermas, « *Religion in the Public Sphere* », p. 5.

<sup>229</sup> James Bohman, William Rehg, *op. cit.*

<sup>230</sup> M. Novak, *op. cit.*, p. 40.

<sup>231</sup> Ratzinger, *op. cit.*, pp. 77-78. À ce sujet, Charles Taylor est conscient que « les idéaux les plus élevés » peuvent être aussi « potentiellement les plus destructeurs » et recommanderait la plus grande prudence « si on accepte que les plus hautes aspirations spirituelles doivent mener à la mutilation ou à la destruction ». Or il refuse lui-même ce qu'il appelle le « dilemme de la mutilation », en confessant qu'« il entre là une bonne part d'espoir. C'est un espoir que je considère implicite dans le théisme judéo-chrétien (si terribles que soient les annales de ses fidèles dans l'histoire), et dans sa promesse centrale d'une affirmation divine de l'humain, plus totale que celle à laquelle les êtres

C'est une telle référence religieuse à la « lumière divine de la raison », ou *lumen naturale*, que Habermas reçoit comme une ouverture au dialogue de la part de ses partenaires<sup>232</sup>, qui nous donne confiance en un rapprochement possible entre « sécularistes » et « religieux » ; c'est d'ailleurs en ce sens que Habermas prédit ou appelle la « *post secular society* »<sup>233</sup> dans laquelle un dialogue fécond et constant permettra de faire tomber de vieilles barrières et de travailler ensemble dans la même direction, le bien de tous, par amour de l'humanité.

Nous n'avons pas voulu dire ici que le Bien est l'apanage de la religion, ce qui serait pervers en deux sens : en dénigrant les hommes qui ne souscrivent pas à une religion comme incapables de bien, ou en repoussant le Bien au niveau de la « croyance », entendue comme une attitude opposée à la rationalité. Notre intention n'était pas de défendre une position « religieuse », mais simplement de rappeler que la dignité humaine doit se fonder dans une conception transcendante du Bien, dans une *intention du Bien*, ce qui est l'héritage tant des grandes traditions philosophiques que religieuses. Le Bien *est* un concept universel, mais les religions (et la religion

---

humains pourraient jamais atteindre par eux-mêmes ». *Sources du moi*, p. 650. Paul Ricoeur, pour sa part, dira que « chez Kant, aussi radical soit-il, le mal n'est pas aussi originaire que la bonté. Sa vision rationaliste de la religion, c'est de libérer la bonté des hommes. Et c'est là la fonction réelle d'une religion. Si elle ne fait pas ça, elle fait autre chose : de la politique, de la violence, du social. Mais la religion, c'est aider les hommes à retrouver leur fond de bonté ». Cité par Jean Blain, Entretien avec Paul Ricoeur dans *Lire*, octobre 2000. Après tout, si l'horreur de la guerre a permis de douter, notamment au XXe siècle, des capacités de l'homme à la bonté en le montrant sous son jour le plus sombre, il ne faut surtout pas oublier que le XXe siècle est aussi, sous son aspect le plus brillant, celui où les plus horribles régimes totalitaires *ont été vaincus*, et où est apparue la première reconnaissance universelle des droits de l'homme ainsi que la création de ce qui peut très certainement être assimilé au projet kantien de la *Société des Nations*, l'Organisation des Nations Unies. Bien que certains doutes soient légitimes sur la possibilité réelle d'une telle organisation dans les conditions présentes à réaliser la *paix perpétuelle* qui est au fondement de son concept, nous pouvons nous réjouir de ce que le projet de paix perpétuelle ait été, pour une fois dans l'histoire, pris très au sérieux.

<sup>232</sup> Cf. Habermas, « *Pre-political foundations of the democratic constitutional state ?* », p. 25.

<sup>233</sup> Cf. *ibid.*, p. 46.

chrétienne en particulier pour l'Occident) ont développé des conceptions du Bien dont nous sommes héritiers aujourd'hui, malgré le scepticisme ambiant, tributaire notamment de Rawls, quant à la possibilité de recourir à la notion même de Bien à l'ère du pluralisme. Le pluralisme requiert-il que l'on renonce au Bien au contact d'autrui ? Quelles que soient les conceptions du monde, quelque chose y fonctionne toujours de manière analogue au Bien lorsqu'il est question de s'orienter dans la vie et de définir nos rapports à autrui. Nous avons voulu tout simplement explorer ici, en étudiant diverses acceptions du *commandement de l'amour*, ce que signifient « s'orienter dans la vie » (l'amour de soi) et « nos rapports à autrui » (l'amour du prochain) dans le croisement entre une éthique chrétienne (Augustin), une éthique chrétienne « sécularisée » *transcendante* (Kant) et ce que l'on pourrait appeler une éthique chrétienne sécularisée *immanente*, exemplifiée ici de manière non exhaustive par l'utilitarisme de J. S. Mill.

Un humanisme « séculier » peut bien être opposé en principe à un humanisme « théocentrique » ou religieux, ou peut-être se résorber dans un humanisme « athée » (comme chez Sartre, notamment), mais en définitive, nous osons supposer qu'« humanisme » signifie, pour tous ceux qui se réclament de ce terme, quelque chose comme *considérer que l'homme n'est pas, ou ne doit pas être, opposé à l'homme*, ce qui est le sens du mot de Cicéron cité en exergue et que nous avons voulu soutenir en affirmant que la charité, ou la bienveillance si l'on préfère, est la première et seule véritable reconnaissance de la dignité humaine.

## CONCLUSION

### L'amour est la fin de la loi

Nous sommes maintenant en mesure d'éclairer les acquis de notre parcours, que résume le titre que nous avons choisi pour notre recherche : *Amour, utilité et dignité de la personne humaine : le schéma uti/frui chez Augustin lu à travers l'impératif catégorique*. Si notre objectif premier était de lire la doctrine de l'amour d'Augustin, telle que décrite dans son insertion dans le schéma *uti-frui* au livre I du *De doctrina christiana*, en la confrontant à l'impératif catégorique, notons que cela ne constitue qu'une première acception du « à travers », soit l'*épreuve*. En ce sens, dans le cadre restreint du thème que nous nous étions assigné, nous avons découvert que les considérations évoquées permettent au moins de surmonter la difficulté d'une lecture d'Augustin à travers Kant, et par conséquent autorisent une lecture qui intègre de façon fructueuse l'*impératif catégorique*. Mais cela n'épuise pas le sens de l'expression « à travers ». Un second sens, la *réduction*, (dans laquelle nous avons utilisé (!) Kant comme un « filtre ») a vu la proximité entre Augustin et Kant et nous a permis de dégager un concept d'amour proprement philosophique qui leur est commun. En lisant Augustin et Kant de cette façon, nous voyons que considérer l'autre comme une fin en soi signifie qu'il faut tenir compte de la fin propre de l'autre comme de la sienne, et ceci comporte un versant négatif (interdiction d'utiliser les personnes comme simples objets de jouissance) et un versant positif (participation aux fins d'autrui). De plus,

nous avons voulu montré qu'il était tout aussi nécessaire de « compléter Kant » en montrant que l'amour n'est pas étranger au désir d'être heureux, désir que nous avons aussi pu lire chez Kant, malgré les inévitables réserves que l'on doit reconnaître. En un troisième sens, nous pouvons dire que le « processus de filtration » a laissé voir un *reste*, c'est-à-dire l'acception *théologique* du concept de charité qui a peut-être été perdue dans la maxime de la bienveillance. La visée de ce processus était de saisir, un tant soit peu, ce qui passe dans la modernité de ce concept d'amour dont les origines sont « religieuses ». Nous soutenons que ce *reste* est toujours lisible dans la modernité, ne serait-ce que comme racine ou héritage, et que son rappel peut contribuer à une meilleure compréhension entre le « religieux » et le « séculier », parce que le religieux n'est jamais totalement détaché de son siècle et le séculier, pour sa part, jamais totalement détaché de son *fondement* religieux. Ce n'est donc pas sur les oppositions (réelles) que nous avons voulu insister, mais sur les rapprochements possibles (dans la visée nécessairement limitée de cette recherche) entre un humanisme dit « séculier » (athée ou non) et un humanisme religieux en référence au bien de tous, ce qui est inclus analytiquement dans le commandement de l'amour. C'est ce qu'a montré en tout cas son utilisation par des représentants de courants aussi divers qu'Augustin, Kant et Mill.

À la question précise que nous posions en introduction, qui est la grande question (*magna quaestio*) de la section du premier livre du *De doctrina christiana*, « aussi est-ce une grande question de savoir si les hommes doivent jouir d'eux-mêmes ou en user, ou faire l'un et l'autre<sup>234</sup> », nous avons trouvé, après avoir rappelé la grande valeur

---

<sup>234</sup> *Doct. chr.*, 1. 22. 20, BA p. 101.

qu'Augustin accordait à l'utilité (qui n'est pas assimilable à celle dégagée par l'*utilitarisme*), que la réponse la plus satisfaisante consistait non pas dans une opposition entre *usage* et *jouissance*, mais bien plutôt dans une opposition entre *charité* et *concupiscence*. Nous avons ainsi pu effectuer un premier rapprochement entre Augustin et Kant, en montrant que l'opposition entre charité et concupiscence passait intégralement dans la *maxime de la bienveillance*, que nous avons lue comme explicitation de la seconde formulation de l'impératif catégorique. Cependant, en étudiant les rapports entre l'amour de soi et l'amour du prochain, nous en sommes venus à considérer que l'amour tend à la fois à notre bien, en tant qu'il est la voie de la perfection qui nous rend dignes d'être heureux, et au bien du prochain, parce qu'il veut par nature participer à ses fins propres en le considérant comme un « autre soi ». Dans cette perspective, nous estimons que la meilleure réponse à la *magna quaestio* consiste, selon ce passage déjà cité, à dire que « ce que fait la charité pour son propre intérêt est l'*utilitas* (utilité), et ce qu'elle fait dans l'intérêt du prochain s'appelle *beneficentia* (bienfaisance). Et ici, c'est l'utilité qui précède, car nul ne peut venir en aide à autrui avec ce qu'il n'a pas »<sup>235</sup>. Cette formule est traduite très exactement dans ce que Kant nomme les *fins qui sont en même temps des devoirs*, soit la perfection personnelle et la participation au bonheur d'autrui. Le commandement de l'amour se présente donc selon deux axes entrelacés, communs à nos deux auteurs : premièrement, l'opposition entre amour et concupiscence, puis la solidarité entre la perfection personnelle et la bienfaisance.

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, 3. 10. 16, p. 259.

Il y a un rationalisme chez Augustin, qui consiste à ordonner la volonté selon une hiérarchie de biens, en référence au Bien suprême, de même que nous avons trouvé un certain eudémonisme chez Kant ; on peut dire dans les deux cas qu'il s'agit d'une quête du bonheur ordonnée au Bien par la raison. Or nous avons trouvé un autre point de rapprochement, assez surprenant celui-là : notre recherche nous dirigeait vers une démarcation nette entre un humanisme théocentrique et un humanisme anthropocentrique, lequel, s'il utilise de façon convaincante le commandement de l'amour en tant qu'adressé à soi et au prochain, met cependant entre parenthèses l'amour comme vertu théologale, c'est-à-dire, l'amour de Dieu ; or nous avons trouvé que la morale de Kant, après le « pas vers la religion » qu'il décrit comme « infaillible », introduit un changement dans les rapports avec le divin. En effet, alors que le rapport à Dieu fonctionnait, dans la morale, comme une sorte de « caution » ou d'assurance que la moralité n'était pas vaine, rapport que l'on pourrait dire « purement conceptuel », nous avons vu que l'aboutissement de la morale dans la religion invitait à une attitude d'*adoration*, laquelle n'est plus de l'ordre de la catégorie morale mais bien théologale. Tout en prenant la précaution de laisser un jugement à ce sujet aux théologiens, nous croyons pouvoir affirmer avec confiance que l'on peut bien voir là une forme de l'amour de Dieu, un amour attaché à sa gloire manifestée dans la sainteté de la loi morale. C'est donc la première partie du commandement de l'amour, évidente chez Augustin, que nous avons ainsi retrouvée chez Kant, tout en étant conscient que cette dimension restait somme toute assez discrète dans son œuvre.

La différence fondamentale que nous avons trouvée, entre nos deux auteurs, se situe sur le terrain des rapports entre moralité et grâce. Si nous avons montré que Kant

ne niait pas la possibilité de la grâce, il considère cependant que l'on ne peut pas vraiment savoir en quoi elle consiste, et que ce savoir est de toute façon inutile *comme* savoir, ce qui modèle exactement les rapports entre moralité et bonheur chez lui. Il invite donc à considérer *ce que l'on doit faire* pour mériter une telle « assistance », dont il a cependant bon espoir, en affirmant que la loi morale à elle seule doit être une motivation suffisante pour l'agir humain. Si nous avons pu trouver chez Kant que quelque chose – l'adoration – puisse être assimilé à l'amour de Dieu, l'amour, ou la vertu *comme don de Dieu* demeure donc pratiquement invisible. Or, pour Augustin, la vertu en général, et l'amour qui en est la forme se distingue de la vertu telle que comprise dans l'humanisme classique (chez les païens, dirait Augustin) *précisément* parce qu'elle est un don de Dieu, dans lequel c'est lui-même qui est manifesté :

« Augustin nous invite à une conversion de la notion d'amour. L'amour est au début le désir que l'homme a des biens en général, et principalement de Dieu. Mais à la fin il se retourne en don que Dieu fait à l'homme. Et ce don venu de Dieu, c'est l'amour d'autrui, don qui est l'amour même, c'est-à-dire Dieu en personne (la troisième personne de la Trinité). Tout l'être de l'amour comme désir est assumé et sublimé sans être supprimé. Il n'y a qu'un unique amour, du désir au don, de l'autre homme et de Dieu, de l'homme à Dieu comme de Dieu à l'homme. On ne peut séparer l'amour des hommes entre eux et l'amour de l'homme à Dieu »<sup>236</sup>.

Nous n'avons même pas commencé à toucher ici toute la profondeur de la charité chez Augustin, parce que, même si nous avons dû faire ici ample utilisation de notions théologiques, nous avons accompli le tour de force de ne pas faire une seule mention de l'utilisation par Augustin du *modèle trinitaire* pour décrire l'amour. Nous soulignons ce fait pour montrer que, s'il peut sembler que nous n'avons fait ici que parler de Dieu, pour Augustin nous n'aurions peut-être même pas *commencé* à en parler ; nous devons donc, en toute justice, rappeler que notre utilisation de la *caritas*

<sup>236</sup> Olivier Boulnois, « L'amour est-il Dieu ? », in *Communio*, XIX, 6 (1994), p. 17.

augustinienne visait d'abord l'appropriation d'un concept *philosophique* d'amour qui intègre l'impératif catégorique et rende explicite la relation entre l'amour, l'utilité et la dignité humaine.

En définitive, si l'on doit porter un jugement sur le rapprochement que nous avons effectué, l'insistance d'Augustin sur l'amour nous apparaît plus intuitive et satisfaisante en tant que principe fondamental que le concept de devoir chez Kant, même en admettant que l'amour (entendu comme bienveillance) est un devoir – ce qui est le sens du *commandement* de l'amour. Suite à ces clarifications, la conclusion du livre I du *De doctrina christiana* nous fournit donc notre propre conclusion : « de tout ce qui a été dit depuis que nous traitons des choses, l'essentiel est de comprendre que la *plénitude* et la *fin de la loi* et de toutes les divines Écritures, *c'est l'amour*, pour l'objet dont nous devons jouir et pour celui qui peut en jouir avec nous »<sup>237</sup>.

Nous croyons aussi avoir montré comment un tel amour signifiait que l'humanité devait être considérée comme une valeur absolue en tant que nous sommes tous librement destinés à participer de la même fin absolue : le Bien. Il n'y a pas de rapports possibles entre l'amour, l'utilité et la dignité humaine sans référence au Bien. Un amour désintéressé voit dans l'autre le signe de cette fin absolue, c'est-à-dire une « image de Dieu », et dans l'amour même de l'autre le moyen de faire advenir cette fin. Dans ce contexte, *et seulement ainsi*, « user » de la personne en tant que *signe* équivaut par conséquent à considérer celle-ci comme sacrée, et ce n'est qu'en préservant cette conception comme un bien de grande valeur que quelque chose de tel qu'un « commandement de l'amour » peut être concevable.

---

<sup>237</sup> *Doct. chr.*, 1. 35. 39, BA p. 127.

Aimer signifie : je veux ton bien, c'est-à-dire, le Bien, pour toi comme pour moi. Son antithèse est la concupiscence, qui signifie : je veux *mon* bien, c'est-à-dire, ce qui me satisfait. Il s'agit, dans les deux cas, du même amour, auquel la volonté imprime une direction selon qu'il s'oriente sur le Bien ou sur le plaisir – d'où le lien intime entre l'amour et la *responsabilité*. Un amour orienté sur le plaisir peut bien faire l'objet d'un impératif catégorique et être ainsi étendu au maximum d'individus possible, il n'en demeure pas moins un amour d'individus renvoyés chacun à son propre plaisir, un amour qui a pour fond la concupiscence. Jean Grondin rappelle qu'une telle dichotomie n'est pas récente :

« Il est permis de dire que la philosophie que l'on peut dire classique aura davantage été une *gigantomachia* à propos de la nature du souverain Bien qu'un combat de géants sur la question de l'être. Depuis la philosophie hellénistique et romaine, cette *gigantomachia* a vu s'affronter, en simplifiant beaucoup (mais cette simplification sera entérinée par Descartes et Kant), deux grandes conceptions du souverain Bien, celle des stoïciens qui le situent dans la vertu et celle des épicuriens qui le voient plutôt dans le plaisir ou la volupté. Le plus grand bien – et le plus souverain bonheur – réside-t-il dans la vertu ou la volupté ? »<sup>238</sup>

L'amour de bienveillance ne nie pas à l'homme sa capacité au plaisir, ni surtout son désir d'être heureux, mais il lui reconnaît *d'abord* sa capacité au *Bien*, c'est-à-dire sa capacité à se dépasser soi-même. En ce sens, le Bien n'est pas opposé au plaisir ; il le situe dans l'ordre plus globalisant de l'amour, que l'on pourrait appeler l'ordre des personnes (parce que seules les personnes ont part à l'amour). Et s'il ne se fait cependant pas d'illusions quant à sa capacité corrélatrice au *mal*, qui est le drame de la liberté, il lui fait néanmoins un « crédit de bonté », ce qui revient à dire, dans les mots de Paul Ricoeur : « tu vaux plus que tes actes... »<sup>239</sup>, et en dernière instance, « tu vaux ». S'il est un espoir que l'on puisse dégager de ces pages, c'est que, si les

<sup>238</sup> J. Grondin, « Le souverain Bien et sa métaphysique », p. 438.

<sup>239</sup> Cité par Jean Blain, *op. cit.*

concepts d'amour ou de charité nous semblent souvent inutilisables aujourd'hui parce que trop usés, il est toutefois possible de redorer un tant soit peu leur blason parce que l'amour lui-même (au risque d'une formulation ultra-sentimentaliste) *n'est pas mort*. La sombre farce qu'il est devenu, en tant que jouissance brute et sauvage (amour-passion) ou assistance humanitaire ultra-politisée (charité désincarnée) n'est pas *autre chose* que de l'amour, c'est ce que nous enseignent Augustin et Kant, mais il s'agit d'un amour défiguré, inversé, qui a perdu confiance en ses propres moyens – un amour devenu idole. Cependant, le crédit de bonté que nous attribuons, avec Ricoeur, à la volonté humaine, nous autorise à *croire possible* de lui voir regagner un visage humain, et la tristesse dans laquelle il perdure nous montre qu'il est *impératif* d'y travailler activement et sans relâche. Peut-être qu'alors, entre passion et vertu, verrons-nous se profiler une autre dimension de l'amour, qui lui révélerait – ou redonnerait ? – le caractère d'une *œuvre*.

\*\*\*

Nous sommes conscient de la distance que la mentalité « moderne », pénétrée de nihilisme, peut éprouver face à une telle doctrine. Selon J. J. O'Donnell,

*« This kind of love [thou shall love your neighbor as yourself] sounds terrifying (perhaps "awesome" is a better word), but if it can be given perfectly, with exact perceptions of good and evil, it can lose all power to terrify. In like manner, something "terrific" always adheres to Christian descriptions of heaven, for heaven's is a life that knows nothing of the quirks, foibles, and small irrational attachments of human life in this world. The life described is one fit only for heroes, but promised to all. No longer is it as universally obvious as it once was that all men and women naturally desire such a life »<sup>240</sup>.*

---

<sup>240</sup> James J. O'Donnell, *op. cit.*, section « *Faith and Revelation* ».

Une doctrine éthique qui considère l'amour comme principe pratique fondamental doit-elle en ce cas être considérée comme un vestige suspect d'un ancien paradigme ? Sans nier la distance qui peut nous séparer d'une telle conception de l'amour, nous espérons seulement donner une raison valable pour encourager la discussion et la recherche, et dégager quelques pistes qui permettent de considérer de façon actuelle la dignité de la personne humaine à partir de ses racines ; ceci afin de proposer éventuellement une alternative à l'utilitarisme ambiant<sup>241</sup>, qui nous apparaît de prime abord insuffisant pour comprendre et sauvegarder cette dignité dont nous avons pourtant une idée en quelque sorte « innée », parce qu'une personne ne peut être réduite à une variable dans un calcul ou à une prémisse dans un syllogisme. Nous avons voulu montrer que la dignité de la personne humaine était inviolable. Est-il possible de penser une telle dignité dans le contexte pluraliste moderne<sup>242</sup> ? Il faudra d'abord selon nous, surmonter de quelque façon le nihilisme aujourd'hui généralisé (du moins en Occident), en nous engageant à la poursuite d'une étoile assez lumineuse pour orienter notre quête de sens. Du point de vue pratique, cependant – lequel est peut-être tout ce qui nous reste lorsque l'on a mis le « sacré » entre parenthèses –, nous croyons que la principale difficulté réside dans la mentalité individualiste moderne et son exaltation de la valeur de « tolérance » érigée en principe (ce qui est la conséquence d'une liberté pensée de façon absolue, dont la promotion se réclame

---

<sup>241</sup> Selon Catherine Audard, « l'utilitarisme est la doctrine morale qui continue, indirectement et de manière de plus en plus sophistiquée, à influencer nos décisions pratiques, que ce soit en matière de conflits juridiques ou de choix politiques et économiques ». C. Audard, *op. cit.*, p. 2008.

<sup>242</sup> Sans aucun doute, la notion même de dignité inconditionnelle et inaliénable de la personne humaine subit aujourd'hui – *paradoxalement*, à l'époque de la Déclaration universelle des Droits de l'homme – des attaques continuelles. Cf. T. E. Hill, article « Dignité » in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1, pp. 523-528 pour un portrait succinct et général, mais assez complet, des positions réfractaires, ainsi que pour un historique général de la notion de dignité humaine.

souvent – paradoxalement – de Kant<sup>243</sup>) ; or la tolérance se définit par rapport au *mal* : on tolère un mal, non un bien, mais on *aime* un bien – et non un mal. Considérer la personne comme un bien en soi et l’amour *comme* impératif catégorique exigé par l’humanité dans sa personne et dans la personne de tout autre pourrait bien être, nous osons l’espérer, la voie à suivre pour réaliser cette humanité qui nous fait encore défaut.

---

<sup>243</sup> Selon Gerhard Krüger, « chez Kant, le concept de l’autonomie n’exprime que le caractère absolument sans réserve de la *soumission*. Dans le concept de se donner à soi-même sa loi, « soi » signifie non pas la liberté « créatrice » inconditionnée et n’obéissant qu’à elle-même, qui veut être fidèle à soi selon une loi, mais *la responsabilité inconditionnée envers la loi* à laquelle précisément la liberté elle-même ne peut pas se dérober. Il y a ici une différence historique entre Kant et l’interprétation moderne. La dignité de l’humanité se trouve, selon Kant, non pas dans son indépendance spontanée, mais dans sa sujétion morale. Cette manière proprement libre d’obéir inconditionnellement est pour lui la seule chose qui constitue la dignité de l’homme, parce que c’est l’unique possibilité d’échapper à la dépendance du monde et du monde humain environnant dont est prisonnier tout fondement hétéronome de la morale ». G. Krüger, *op. cit.*, p. 131. De Kant : la « loi morale se fonde sur l’autonomie de [la] volonté [de l’homme] en tant qu’il s’agirait d’une volonté libre qui, d’après ses lois générales, doit nécessairement pouvoir en même temps *s’accorder* avec ce à quoi elle est tenue de se *soumettre* ». *CRPrat*, AK p. 132, Pléiade p. 768. À ce sujet, voir aussi Gilbert Larochelle, « La dignité du mourir : un défi pour le droit » in De Koninck et Larochelle, *La dignité humaine*, p. 61 sq.

## Bibliographie

### – *Œuvres d'Augustin*

*De l'ordre*, tr. fr. J. Doignon, in *Œuvres de saint Augustin, 1<sup>ère</sup> série*, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, t. 4, 1997.

*La Cité de Dieu*, tr. fr. G. Combès, in *Œuvres de saint Augustin, 5<sup>e</sup> série*, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, tt. 33 à 37, 1959-1960.

*La doctrine chrétienne*, tr. fr. M. Moreau, in *Œuvres de saint Augustin, 1<sup>ère</sup> série*, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, t. 11/2, 1997.

*La Trinité*, tr. fr. P. Agaësse, in *Œuvres de saint Augustin, 2<sup>e</sup> série*, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, tt. 15-16, 1955.

*La vie heureuse*, tr. fr. S. Dupuy-Trudelle, in *Œuvres, I*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

*Les confessions*, tr. fr. P. Cambronne, in *Œuvres, I*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

### – *Œuvres de Kant*

*Le conflit des facultés*, AK VII, tr. fr. A. Renaut, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 3, 1986.

*Critique de la raison pratique*, AK V, tr. fr. L. Ferry et H. Wismann, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, 1985.

*Critique de la raison pure*, AK III-IV, tr. fr. Alexandre J.-L. Delamarre et F. Marty, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, 1980.

*Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV, tr. fr. V. Delbos, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, 1985.

*La religion dans les limites de la simple raison*, AK VI, tr. fr. A. Philonenko, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 3, 1986.

*Métaphysique des mœurs*, AK VI, tr. fr. J. Masson et O. Masson, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 3, 1986.

*Projet de Paix perpétuelle*, AK VIII, tr. fr. anonyme revue par H. Wismann, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 3, 1985.

– *Commentaires d'Augustin*

ARENDDT, Hannah, *Le concept de l'amour chez Augustin*, 1929, tr. fr. Anne-Sophie Astrup, Paris, Payot & Rivages, 1999.

BAVEL, T. J. van, Article « Love » in Allan D. Fitzgerald (dir.) et al., *Augustine through the ages : an encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

BOCHET, I., Note complémentaire 4 « *Frui – uti* », in Augustin, *Doct. chr.*

CAMBRONNE, P., Article « Ordre – “ordo” », in Augustin, *Les confessions*.

CANNING, R., Article « *Uti/frui* », in Allan D. Fitzgerald (dir.) et al., *op. cit.*

CAVADINI, J. C., Article « *Pride* », in Allan D. Fitzgerald (dir.) et al., *op. cit.*

GONÇALVES, J. C., « Saint Augustin : deux amours ont fait deux cités », in *Communio* 19, 6 (1994), pp. 79-91.

MARKUS, R. A., Article « Augustin », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF/Quaridge, 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, t. 1, 2004.

O'DONNELL, J. J., *Elements of Christianity. Introduction to Augustine's De doctrina christiana*, Url : <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/jod.html>.

– *Commentaires de Kant*

BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

- CASTILLO, M., Article « Kant », in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1.
- DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, Paris, PUF, 3<sup>e</sup> édition, 1969.
- GILLET-CHALLIOL, M.-C., « Le royaume de Dieu selon Kant », in *Communio* 32, 1, no 89, janvier-février 2007.
- GRONDIN, J., « La conclusion de la Critique de la raison pure », in *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 129-144.
- « L'actualité de *La religion dans les limites de la simple raison* », in J. Ferrari (Dir.), *L'Année 1793 Kant – Sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, pp. 211-215.
- « Le souverain Bien et sa métaphysique », in M. Fichant et J.-L. Marion (dir.) *Descartes en Kant*, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 2006, pp. 433-445.
- GUYER, Paul, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge UP, 2000.
- HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> édition augmentée, 1993.
- KRÜGER, G., *Critique et morale chez Kant*, 1931, Paris, Beauchesne, 1961.
- MORAIS, M., *Le concept de souverain bien dans la philosophie d'Emmanuel Kant*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Montréal, 1999.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, London, Hutchison University Library, 1947.
- *Autres auteurs cités*
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.
- Protreptique*, Fragments ordonnés par Anton-Hermann Chroust traduits par Yvan Pelletier d'après le texte grec colligé par W.D. Ross, 1999, inédit, Url : <http://www.fp.ulaval.ca/yvpel/Textes/trad/Protreptique.pdf>.
- BENTHAM, J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, 1789, Oxford, Blackwell, 1948.
- BOULNOIS, O., « L'amour est-il Dieu ? », in *Communio*, XIX, 6 (1994), pp. 11-26.
- DE KONINCK, T., *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995.

DE KONINCK, T. et LAROCHELLE, G. (dir.), *La dignité humaine*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2005.

DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945.

DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques*, éd. fr. F. Alquié, Paris, Garnier, tome 2, 1967 (Paris, GF Flammarion, 1992).

GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode*, 1960, tr. fr. Paris, Seuil, 1996.

GRONDIN, J., *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.

HABERMAS, J., « Foi et savoir », in *L'avenir de la nature humaine*, 2001, tr. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

*Le discours philosophique de la modernité*, 1985, tr. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

« Pre-political foundations of the democratic constitutional state ? », in HABERMAS, J. et RATZINGER, J., *The Dialectics of Secularization : On Reason and Religion*, tr. angl. B. McNeil, San Francisco, Ignatius, 2006.

« Religion in the Public Sphere », in *European Journal of Philosophy*, 14, 1 (2006), pp. 1-25.

LENOIR, F. (dir.), *Le temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1991.

MARION, J.-L., « La connaissance de la charité », in *Communio* XIX, 6 (1994), pp. 27-42.

*Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, 1861, in *On Liberty and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 1998.

*The Subjection of Women*, 1869, in *op. cit.*

NOVAK, M., « Remembering the Secular age », in *First Things* 174 (2007), pp. 35-40.

RATZINGER, J., « That which holds the world together : The pre-political moral foundations of a free state », in HABERMAS, J. et RATZINGER, J., *op. cit.*

RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, 1916, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

SCHELLING, F. W. J., *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, 1809, tr. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, in *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980.

TAYLOR, C., *Les sources du moi*, 1989, tr. fr. Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 2003.

WOJTYLA, K., *Amour et responsabilité*, 1960, Paris, Stock, 1998.

– *Autre littérature secondaire pertinente*

AUDART, Catherine, Article « Utilitarisme » in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 2.

BLAIN, J., Entretien avec Paul Ricoeur, dans *Lire*, octobre 2000.

BOHMAN, J., et REHG, W., Article « Habermas », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Url : <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>, 2007.

CANTO-SPERBER, M., *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

FORTIN-MELKEVIK, A., Article « Habermas » in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 1.

HABIB, C., Article « Amour » in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1.

HILL, T. E., article « Dignité » in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.* t. 1.

HÖFFE, O., Article « Utilitarisme », in Otfried Höffe (dir.), *Petit dictionnaire d'éthique*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions universitaires Fribourg, 1993, pp.341-342.

LEFEBVRE, S., Article « Sécularité » in R. LATOURELLE et R. FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 1217-1231.

SCHOCKENHOFF, E., Article « Charité », in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1.

WOLIN, R., « Jürgen Habermas and Post-Secular Societies » in *The Chronicle of Higher Education* 52, 5 (2005), p. B 16

WOLF, J.-C., Article « Hédonisme » in Monique Canto-Sperber (dir.), *op. cit.*, t. 1.