Document generated on 10/12/2024 3:48 a.m.

Laval théologique et philosophique

# Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical

Claude Piché

Volume 71, Number 2, June 2015

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1035560ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1035560ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Piché, C. (2015). Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical. *Laval théologique et philosophique*, *71*(2), 233–245. https://doi.org/10.7202/1035560ar

Article abstract

Kant's conception of morality is often characterized as "rigorist," a term which is usually associated with the adjectives "severe" and "austere," even "puritan." So it comes as no surprise to find, at the basis of this austere theory of morality, the thesis of radical evil, attributed to humankind as a whole. I would like to show, however, that Kant has a very specific conception of "rigorism." In fact, the term has nothing to do with puritanism ; rather, it refers to the conceptual precision of philosophical discourse. Accordingly, Kant does not hesitate to accept it as a requirement for his own moral theory. Indeed, it is thanks to this intellectual rigour that Kant arrives at his conception of radical evil. It will be shown that this evil does not have the diabolical connotation that the adjective "radical" would suggest at first glance.

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2016

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

*Laval théologique et philosophique, 71, 2 (juin 2015) : 233-245*

# LE RIGORISME KANTIEN ET LA THÈSE DU MAL RADICAL

**Claude Piché**
Département de philosophie
Université de Montréal

*RÉSUMÉ : Lorsqu'on dit de la morale kantienne qu'elle est « rigoriste », on entend habituellement par cette épithète une morale sévère et austère, voire puritaine. Dans ces conditions, on ne s'étonne nullement de trouver au fondement de celle-ci la thèse du mal radical, attribué au genre humain en entier. J'aimerais toutefois montrer que Kant a une conception bien spécifique du rigorisme, dont il accepte volontiers de se réclamer et qui, loin de toute connotation puritaine, ne concerne au fond que la précision conceptuelle du discours philosophique. Or c'est grâce à cette rigueur intellectuelle que l'on peut comprendre ce que Kant entend par mal radical. Nous allons voir qu'il s'agit en vérité d'un mal qui n'a rien du caractère diabolique auquel l'adjectif « radical » nous porte spontanément à le rattacher.*

*ABSTRACT : Kant's conception of morality is often characterized as "rigorist," a term which is usually associated with the adjectives "severe" and "austere," even "puritan." So it comes as no surprise to find, at the basis of this austere theory of morality, the thesis of radical evil, attributed to humankind as a whole. I would like to show, however, that Kant has a very specific conception of "rigorism." In fact, the term has nothing to do with puritanism ; rather, it refers to the conceptual precision of philosophical discourse. Accordingly, Kant does not hesitate to accept it as a requirement for his own moral theory. Indeed, it is thanks to this intellectual rigour that Kant arrives at his conception of radical evil. It will be shown that this evil does not have the diabolical connotation that the adjective "radical" would suggest at first glance.*

---

Par la publication de son essai « Sur le mal radical dans la nature humaine » (1792), Kant a tout à la fois surpris et déçu son public, notamment ceux qui voyaient en lui l'un des plus dignes représentants des Lumières allemandes. Ainsi, par exemple, Goethe soupçonne-t-il le vieux Kant d'avoir voulu, en déclarant foncièrement mauvaise la nature humaine, faire une concession intempestive au christianisme. Il pense sans doute ici à saint Augustin et à sa conception de la souillure originelle, reprise par Luther : « Kant, après avoir employé une longue vie d'homme à décrasser son manteau philosophique de toutes sortes de préjugés qui le souillaient, l'a ignominieusement sali de la tache honteuse du mal radical, afin que les chrétiens eux aussi se sentent engagés à en baiser le bord[1] ». Dans un registre connexe, Friedrich Schiller, par ailleurs grand admirateur de Kant, n'hésite pas à faire entendre sa voix.

1. Lettre de Goethe à Herder du 7 juin 1793, citée par P. RAYNAUD, « Introduction », dans KANT, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 29.

Son écrit *Grâce et dignité*, en effet, souligne la dureté (*Härte*) avec laquelle Kant défend dans son essai le rigorisme en morale. Il craint que cette intransigeance n'amène les esprits faibles à adopter une attitude de « moine ». Et Schiller n'est pas loin de croire que cette vision « monacale » de la vie éthique, en marge des tentations de ce monde, ne soit le fait de Kant lui-même : « Il reste toujours chez Kant quelque chose qui comme chez Luther rappelle *le moine*, le moine qui sans doute s'est ouvert les portes de son cloître, mais sans pouvoir effacer entièrement la trace du séjour qu'il y a fait[2] ». Kant répondra d'ailleurs à Schiller dans l'édition de 1794 de son essai, désormais devenu la première partie de son ouvrage *La religion dans les limites de la simple raison.*

Faut-il s'étonner dans ces conditions de voir que cette première partie, qui débute précisément avec une importante « Remarque » sur le rigorisme en morale — pleinement endossé au demeurant —, culmine dans la théorie de la nature radicalement mauvaise de l'être humain ? D'entrée de jeu, le lien entre rigorisme et mal radical apparaît tout naturel au lecteur. En effet, le constat selon lequel l'homme, foncièrement mauvais, serait capable du plus grand mal ne semble pouvoir procéder que d'une morale résolument rigoriste, exactement à la manière de l'éthique kantienne. Du moins, c'est la signification que l'on donne spontanément au mot « rigorisme », associé dans son sens courant à l'austérité, au puritanisme, à la rigidité et à la sévérité[3]. En d'autres mots, l'intransigeance proverbiale de la morale kantienne expliquerait le constat de la radicalité du mal en l'homme. Telle est du moins la thèse que j'aimerais soutenir dans ce qui suit. Or, on pourrait légitimement faire remarquer que cette thèse, à tout prendre, n'a pas véritablement besoin de démonstration, tellement elle est évidente. Je dirais même plus : le lien entre une morale austère et une conception essentiellement pessimiste de la nature humaine apparaît d'une confondante banalité.

Une mise au point s'impose pourtant ici : si je propose de défendre l'affirmation selon laquelle il y a un lien à faire entre le rigorisme et le mal radical, c'est dans la mesure où cette thèse implique tout autre chose que ce que l'on pourrait croire au premier abord. En vérité, cette thèse n'est véritablement féconde que si l'on accepte d'aller au-delà de la première impression et de l'acception courante des termes en présence : morale rigoriste et mal radical. Kant définit avec soin ces termes dans l'essai à l'étude ici et il convient de faire valoir que l'examen de cette terminologie nous permet d'y voir plus clair dans ses intentions et de comprendre sa position relativement au mal, au risque même de la rendre sinon plus acceptable, du moins plus compréhensible. À la suite de l'analyse du rôle de prémisse indispensable que joue le rigorisme dans la conception kantienne du mal, nous pourrons nous pencher sur les justifications fournies par Kant pour déclarer radicalement mauvais l'être humain et pour étendre cette caractéristique à l'ensemble de l'espèce.

---

2. Lettre de Schiller à Goethe du 21 décembre 1798, citée par V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969[3], p. 264. Cf. F. SCHILLER, *Grâce et dignité* (1793), trad. N. Briand, dans ID., *Textes esthétiques*, Paris, Vrin, 1998, p. 39.

3. Synonymes tirés du *Petit Robert* à l'article « rigorisme », Paris, 2011, p. 2254.

Le premier constat que l'on peut faire dans la Remarque consacrée au rigorisme[4] et qui en lui-même provoque un certain étonnement, c'est que Kant conçoit ce terme comme un compliment, alors que, de son propre aveu, le qualificatif « rigoriste » est le plus souvent perçu comme un blâme. Si Kant accepte de plein gré cette étiquette pour caractériser sa philosophie morale, c'est précisément parce qu'elle touche sa « philosophie » et non son application concrète en contexte d'action. Dit autrement, il endosse cette caractérisation uniquement pour sa théorie et il s'en félicite puisque dans ce cas rigorisme est synonyme de précision stricte et rigueur intellectuelle, ce qui à ses yeux doit être la préoccupation constante du philosophe. Seule cette rigueur permet en vérité au discours de conserver sa « détermination et sa consistance[5] ». On le voit, le concept en question ne concerne en rien l'attitude de l'agent moral au moment où il s'acquitte de son devoir. Le rigorisme n'est donc aucunement associé à la mentalité puritaine qui garde à distance le monde matériel et les tentations de la chair.

Pour évidente qu'elle puisse paraître, cette exigence de rigueur et de probité intellectuelles constitue au fond pour Kant la réaction à un problème, voire à un danger qui se manifeste de manière particulièrement aiguë à son époque. En fait, la clarté intellectuelle est sérieusement mise à l'épreuve en cette fin du XVIIIe siècle et ce non pas uniquement par les tendances obscurantistes culminant dans l'exaltation (*Schwärmerei*), mais aussi par les représentants de l'*Aufklärung* eux-mêmes. Pendant la période des Lumières tardives en Allemagne sévit en effet un genre littéraire qui appelle beaucoup de vigilance : la philosophie populaire. Si Kant dès lors exhorte à la rigueur en philosophie, c'est que les philosophes populaires en font à vrai dire peu de cas. Or, il convient ici d'être nuancé : Kant n'a en principe rien contre la vulgarisation philosophique, ou plus précisément contre une philosophie qui cherche à communiquer au public sinon ses développements spéculatifs, du moins ses résultats, afin de les soumettre à l'examen et surtout d'en montrer la pertinence pour la pratique. De ce point de vue donc, Kant est un fervent adepte de la popularité et il n'a pas hésité à l'occasion à publier des textes destinés à un plus large public. Le tout en conformité avec l'idéal de publicité des Lumières[6].

La *Fondation de la métaphysique des mœurs* est précisément l'un de ces textes destinés à une audience élargie. Or Kant, qui prend son point de départ dans l'expérience commune en morale, ne se gêne pas par ailleurs pour marquer sa réprobation vis-à-vis des philosophes populaires qui s'adonnent à ce genre littéraire pour éviter d'avoir à procéder à un travail d'analyse sérieux sur le plan des concepts et des principes. Leur visée première consiste à s'attirer l'assentiment du lecteur, quitte à faire

4. Il convient de préciser que Kant n'emploie pas dans sa Remarque le terme « rigorisme » mais plutôt à trois reprises le mot « rigoriste », tantôt comme substantif, tantôt comme adjectif. Ces trois occurrences sont d'ailleurs les seules à l'intérieur de son œuvre publiée.

5. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (cité ci-après : *Religion*), AK VI, 22, trad. (modifiée à l'occasion) A. Philonenko, dans KANT, *Œuvres philosophiques* III (cité ci-après *OP I-II-III*), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1986, p. 33.

6. Voir à ce sujet Rudolf VIERHAUS, « Aufklärung und Freimaurerei in Deutschland », dans H. REINHALTER, dir., *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 127.

des concessions à ses penchants et désirs, notamment en matière de règles de conduite morale. Bien sûr, cela ne peut se faire selon Kant qu'au prix d'un éclectisme insipide. Ainsi, par exemple, on n'hésite pas à proposer un principe rationnel abstrait de perfection morale, flanqué du principe de l'intérêt bien compris. On n'a pas de réticence non plus à faire reposer ces principes sur le sentiment moral ou encore sur la crainte de Dieu. Kant n'a pas de mots assez durs pour condamner cette façon de faire de la gente philosophique qui a pour conséquence de jeter un discrédit sur l'ensemble de la discipline. Il va jusqu'à parler d'une « rebutante mixture [*ekelhafter Mischmasch*] d'observations entassées pêle-mêle et de principes à moitié élaborés[7] ». On comprend donc qu'il veuille redresser la barre, notamment dans son texte sur le mal radical, là précisément où la plus grande rigueur intellectuelle est de mise, vu l'importance de l'enjeu.

La Remarque sur le rigorisme a donc pour but, au tout début de l'essai, de stigmatiser ceux qui en matière de théorie morale adoptent une attitude laxiste, car le manque de précision conceptuelle conduit tout naturellement à une indétermination sur le plan de l'action concrète[8]. Ces philosophes qui se situent aux antipodes du penseur rigoriste, Kant les appelle les « latitudinaires ». Ils refusent en l'occurrence la disjonction stricte entre l'action moralement bonne et l'action mauvaise, se contentant de ce que Kant appelle des « réalités moyennes » (*Mitteldinge*[9]). Leur attitude peut alors prendre deux formes. La première est celle de la neutralité en matière éthique. On prétend ainsi qu'une action peut être moralement indifférente, sans rapport par exemple au principe du bien. Ces philosophes sont désignés comme « indifférentistes ». Le second type de latitudinaires est représenté par ceux qui sont prêts au compromis. À leurs yeux, une même action peut être en partie bonne, en partie mauvaise. Cette position est ainsi qualifiée de « syncrétiste ». En vérité, l'explication de ces deux positions mitoyennes en morale fait l'objet de développements assez subtils dans la Remarque, si bien que le lecteur est porté à parcourir rapidement ce texte. Il faut souligner toutefois que ces explications sont essentielles au but poursuivi, à savoir dégager à terme le sens véritable du concept de mal radical. Seule en effet une compréhension du caractère explicitement rigoriste de la morale de Kant permet de parvenir à cette juste compréhension. Le qualificatif « rigoriste » accolé à la morale kantienne a du reste reçu trop peu d'attention de la part des commentateurs, qui le plus souvent utilisent le terme dans son sens courant comme synonyme d'austérité et de puritanisme, et non d'après celui, proprement théorique, que Kant prend soin de lui donner dans sa Remarque[10]. Tout porte à croire que ce n'est pas un hasard si ces

7. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), AK IV, 409-411 (cité ci-après : *Fondation*) ; trad. *OP II*, p. 270-272.

8. « Or une telle métaphysique des mœurs […] n'est pas seulement un indispensable substrat de toute connaissance théorique des devoirs définie avec certitude, elle est encore un desideratum de la plus haute importance pour l'accomplissement effectif de leurs prescriptions » (*Fondation*, AK IV, 411 ; trad. *OP II*, p. 271-272).

9. Sur l'usage que fait Luther de ce terme, voir Jean-Louis QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001, p. 109.

10. Parmi les exceptions, on peut noter Olivier REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, PUM, 1971, p. 82.

précisions interviennent au début de la démarche de Kant. Loin d'être un hors-d'œuvre, c'est sur elles que s'amorce la discussion sur le mal radical.

La morale kantienne, on le sait, accorde une très grande importance aux mobiles et aux motifs de l'action. Ceux-ci peuvent relever des inclinations et des désirs sensibles tout comme ils peuvent avoir une origine plus noble. Or il est important de rappeler que les besoins sensibles, par exemple, ne déclenchent pas d'eux-mêmes l'action. Le sujet agissant n'est donc pas soumis directement à ces divers mobiles comme à autant de stimuli dont le plus fort l'emporterait et auxquels l'être humain réagirait de façon machinale. À cet égard, la réfutation de la position théorique défendue par les indifférentistes oblige Kant à revenir sur la « structure bien particulière[11] » du libre arbitre. En effet, la décision d'agir provient toujours du libre arbitre, c'est-à-dire de l'arbitre d'un être raisonnable qui n'agit qu'en fonction de règles et de maximes. C'est dire que les mobiles n'interviennent dans l'action que de façon médiate, que s'ils sont intégrés à la maxime. Tout se joue donc sur le plan du libre arbitre et de l'adoption des maximes générales d'action. Et c'est ici qu'apparaît l'impossibilité d'une action neutre du point de vue moral. Comme on le sait, le libre arbitre est d'emblée soumis à la loi morale, c'est-à-dire à la loi de la raison pratique. La seconde *Critique* ayant établi que cette loi s'avère être un fait (*Faktum*) inéluctable de la raison, présent en tout être raisonnable, le caractère obligatoire de cette loi est d'emblée ressenti par tout être humain. Et parce que cet être est fini, la loi est perçue comme une contrainte qui s'impose à lui, d'où la forme « impérative » qui la caractérise. Or, l'impératif, de par sa formulation même, est directement tourné vers les maximes : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle », selon la formulation bien connue[12]. Le sujet moral est ainsi d'entrée de jeu exposé à la contrainte de la loi, qui se présente comme le motif obligatoire du libre arbitre.

Dans ces conditions, Kant déclare qu'il est impossible de conclure à une action indifférente moralement, à une action qui ne serait aucunement concernée par ce que commande la loi. Celle-ci prescrit à tout être raisonnable l'action bonne, bien que le libre arbitre ait toujours la possibilité de s'y soustraire et d'opter pour l'action mauvaise (même par omission). Et ici, une précision s'impose : l'action en question est évidemment celle qui possède une connotation ou encore une incidence morale. Il existe bien sûr pour Kant des actions qui au point de vue moral sont sans conséquences, comme par exemple, pour reprendre les mots de la *Métaphysique des mœurs*, le fait de se nourrir de viande ou de poisson, ou encore de choisir le vin plutôt que la bière. Ce choix n'a pas de portée morale parce que le fait de se nourrir ou de se désaltérer de telle ou telle manière dans le présent contexte est parfaitement indifférent. L'*adiaphoron* dans ce cas est tout à fait concevable : « Une action qui n'est ni commandée ni défendue est simplement *licite* parce qu'en ce qui la concerne, il n'y a aucune loi qui restreigne la liberté (l'autorisation), et par conséquent non plus aucun devoir. Une telle action est dite indifférente au point de vue des bonnes mœurs (*indif-*

11. *Religion*, AK VI, 23 ; trad. *OP III*, p. 34.
12. KANT, *Critique de la raison pratique* (1788), AK V, 30 ; trad. *OP II*, p. 643.

*ferens, adiaphoron, res mere facultatis*) ». Seuls donc les « actes » proprement dits, à savoir les actions prescrites ou interdites par la loi morale, entrent ici en ligne de compte[13] ; seul ce genre d'action se situe obligatoirement ou bien dans la classe des actions bonnes, ou bien dans celle des actions mauvaises. Il n'y a pas de place ici pour la neutralité, car la loi morale commande toujours. Si elle ne motive pas, par l'entremise du sentiment de respect, le libre arbitre, c'est nécessairement parce qu'un autre motif vient contrer celui de la loi, un motif égoïste en l'occurrence. Mais en tout état de cause, jamais le motif de la loi morale — ce fait inscrit en caractères indélébiles dans la raison — ne peut de lui-même s'estomper et laisser l'« acte » dans une sphère de neutralité ou d'indétermination. Si le motif du bien recule, c'est qu'il est contrecarré par le motif du mal : le principe de l'amour de soi. Le libre arbitre ne peut être neutre en matière de morale. Selon la théorie kantienne, c'est tout l'un ou tout l'autre. Ainsi dans une note de sa Remarque Kant expose-t-il deux formes d'opposition bien distinctes. Il y a par exemple l'opposition entre le plaisir et la peine, qui peut fort bien faire place à un moyen terme au sens où ni l'un ni l'autre n'est ressenti, alors que l'opposition entre le bien et le mal exclut d'emblée tout point d'équilibre : si la conviction n'est pas moralement bonne, c'est dire qu'elle est carrément immorale, sans que l'on puisse envisager la possibilité d'une simple amoralité[14].

Ce qui nous amène à traiter des théories composites, dites syncrétistes. Car nous n'avons pas encore expliqué ce qui s'oppose à ce qu'un comportement soit à la fois bon et mauvais. Ce que nous savons, c'est qu'en raison de la présence incontournable de la loi morale à titre de motif, aucun acte n'est indifférent, c'est-à-dire neutre par rapport au commandement moral. Le motif de la loi ne peut en effet être réprimé que par un motif venu d'ailleurs, hétéronome dirait Kant. La question qui se pose est dès lors la suivante : est-il possible au libre arbitre de faire place en partie au motif moral et en partie au motif égoïste ? Ce qui reviendrait à proposer un dosage des motivations au sein du libre arbitre. Telle est la thèse du syncrétisme. Mais elle est aux yeux de Kant irrecevable pour la bonne raison que le motif moral ne se laisse nullement relativiser ou marginaliser. Pour comprendre ceci, il faut se remémorer le statut de la loi morale, comme loi de la raison pure. Celle-ci statue *a priori*, c'est-à-dire, en vertu de la définition kantienne de l'*a priori*[15], de manière nécessaire et universelle, et il va de soi que son principe s'applique dans tous les cas. Son statut de « loi » l'atteste d'emblée. Aucune dérogation n'est autorisée, si bien qu'aucun compromis, aucun marchandage, n'est possible au sein du libre arbitre. La loi commande de manière impérative et le simple fait d'admettre à côté d'elle, au sein de la maxime, un autre principe anéantit d'entrée de jeu la prétention de la loi morale. En d'autres mots, on

13. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), AK VI, 223 ; trad. *OP III*, p. 470 : « On appelle *acte* [*That*] une action pour autant qu'elle est soumise à des lois d'obligation et qu'en elle par conséquent, le sujet est considéré du point de vue de la liberté de son arbitre ». Voir également KANT, *Moral Mrongovius II* (1784-1785), AK XXIX.1.1, 615, 641.

14. *Religion*, VI, 22-23 note ; trad. *OP III*, p. 33-34. Kant s'intéressait déjà à ces distinctions dans son texte de 1763 intitulé « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives », AK II, 182-183 ; trad. *OP I*, p. 278-279.

15. KANT, *Critique de la raison pure* (1781[1], 1788[2]), B 3-4 ; trad. *OP I*, p. 759.

se contredit lorsque l'on affirme que la loi commande universellement mais qu'elle tolère en même temps la concurrence d'un principe étranger : elle serait alors à la fois universelle et particulière. C'est pourtant ce que cherche à établir le syncrétisme, qui se révèle dès lors être une position incohérente en sa conception même. Pour rappeler une indication de la *Critique de la raison pratique*, n'est-ce pas le réquisit premier qui doit être imposé au philosophe, celui de ne pas se contredire et de développer une pensée conséquente[16] ? C'est donc très précisément à ce précepte que se conforme Kant lorsque, dans son essai sur le mal radical, il réclame de la philosophie une démarche rigoureuse, exempte d'incohérence et de contradiction. On connaît d'ailleurs les conséquences de ce rigorisme kantien quand il est question des devoirs stricts, telle l'interdiction de mentir et de voler. Le débat avec Benjamin Constant sur le mensonge prétendument commis par humanité est à cet égard éloquent[17]. Il n'y a pas d'accommodement ni de compromis possible. Dès lors que l'on transige sur les principes, on passe dans le camp du mal.

Nous sommes maintenant en mesure de constater le profit qu'il est possible de tirer du rigorisme de Kant pour une juste saisie de la thèse sur le mal inhérent à la nature humaine. La troisième section de l'essai de 1792 s'intitule « L'homme est mauvais par nature » et elle débute par une définition du mal moral. Or l'alinéa qui contient cette définition est précisément celui où est énoncée la thèse de la radicalité du mal et sa présence à l'échelle de l'espèce humaine. Mais portons d'abord notre attention sur la définition pour ainsi dire nominale du mal moral.

> La proposition : l'homme est *mauvais* ne peut, d'après ce qui précède, avoir aucun autre sens que celui-ci : il est conscient de la loi morale et il a cependant admis dans ses maximes une occasionnelle déviance par rapport à elle[18].

Voilà donc la définition kantienne du mal, du mal radical. Elle a en vérité quelque chose de décevant en regard des attentes suscitées par l'épithète « radical » introduite quelques lignes plus bas qui laisse croire à une méchanceté, voire à une cruauté foncière de l'être humain. Deux éléments sont à retenir de la définition citée : la conscience de la loi et le caractère occasionnel (*gelegenheitlich*) de la dérogation à la loi du devoir. Ainsi, par le premier élément, Kant oppose une fin de non-recevoir à la thèse socratique selon laquelle le mal serait dû à l'ignorance. La loi morale, dans la forme impérative du « tu dois ! », est au contraire consciente chez celui qui commet le mal. La conception socratique soulève d'ailleurs une difficulté majeure dans la perspective kantienne du fait que le mal commis inconsciemment ne peut être imputable à l'agent moral. Kant à l'inverse insiste pour montrer que la loi est présente à

16. KANT, *Critique de la raison pratique* (1788), AK V, 24 ; trad. *OP II*, p. 634-635 : « Être *conséquent* est l'obligation principale d'un philosophe, et c'est ce que l'on rencontre le moins souvent. Les anciennes écoles grecques nous en fournissent plus d'exemples qu'il ne s'en trouve dans notre siècle *syncrétiste*, où l'on fabrique une sorte de *système de coalition* de principes contradictoires, empreint de malhonnêteté et de platitude, parce qu'il convient davantage à un public satisfait de savoir de tout quelque bribe, sans finalement rien savoir, et d'être à l'aise en tout domaine ». La Remarque à l'étude ici comporte un éloge similaire des « anciens philosophes » : AK VI, 23-24 note ; trad. *OP III*, p. 36.

17. KANT, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797), AK VIII, 423-430 ; trad. *OP III*, p. 435-441.

18. *Religion,* AK VI, 32 ; trad. *OP III*, p. 45.

l'esprit de l'agent qui commet le mal[19]. Ce dernier le fait en connaissance de cause, ce qui découle tout naturellement du caractère « factuel » de la présence de la loi morale dans l'être raisonnable fini : cette loi est un fait, avons-nous dit, si bien qu'aucun être raisonnable ne peut prétendre ignorer l'obligation qu'elle comporte. Et en ceci Kant donne suite à une idée qui lui a été inspirée par Rousseau : non pas bien sûr la théorie de la bonté naturelle de l'homme[20], mais plutôt le caractère pour ainsi dire démocratique de la morale. Le sens du bien est inscrit en tout un chacun d'après Rousseau, de sorte que la possession du critère moral ultime ne peut pas être uniquement le fait du petit nombre. La *Fondation de la métaphysique des mœurs* fait du reste fort éloquemment état de cette leçon en affirmant que la bonne conduite morale n'est en rien tributaire d'un « enseignement » spécifique, qui serait par là réservé à la classe des gens instruits. La connaissance du bien suffisante pour guider la conduite n'est pas un produit de haute culture[21]. Dans ces conditions, si l'éducateur moral n'a pour tâche que d'éclaircir le concept du bien déjà présent chez l'élève, il ne lui apprend rien à proprement parler. Mais il y a une contrepartie à cette thèse rousseauiste : tous les êtres humains sans exception ayant d'emblée accès au critère de la rectitude morale, il est dès lors possible pour Kant de porter un jugement global, qui touche la conviction morale de tous les individus et, dans le cas présent, de généraliser à la nature humaine entière la présence du mal moral. Tel est à n'en pas douter l'objet du texte de Kant.

La thèse est évidemment choquante puisqu'elle ne semble épargner personne. Même le meilleur des hommes, affirme Kant, ou du moins celui qui apparaît comme étant le meilleur, n'échappe pas au constat selon lequel tous ont d'emblée « contracté » le penchant au mal à la faveur d'un « acte intelligible », hors du temps donc[22]. Au premier abord, la thèse paraît en effet totalement irréaliste puisqu'elle semble insinuer que tout être humain, de par sa méchanceté foncière, aurait quelque chose de diabolique. Le second élément retenu de la définition citée permet toutefois de nuancer ce jugement.

À vrai dire, la définition kantienne du mal se situe bien en deçà des attentes suscitées par l'adjectif « radical ». Le caractère « occasionnel » de la déviance dont fait état l'extrait cité semble en atténuer grandement la portée, comme si à la fin la montagne accouchait d'une souris. La dérogation occasionnelle par rapport à la loi morale

19. Voir à ce sujet ma contribution intitulée « Le mal radical chez Fichte », dans J.-C. GODDARD, dir., *Fichte, le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 101-134. Et si l'agent moral ne perçoit pas l'absence de coïncidence entre sa maxime et les exigences de la loi morale, c'est parce qu'il se dupe lui-même. Voir *Religion*, AK VI, 38, 42 n. ; trad. *OP III*, p. 52, 57 n.

20. *Religion*, AK VI, 20 ; trad. *OP III*, p. 30.

21. *Fondation*, AK IV, 397 et 404-405 ; trad. *OP II*, p. 255, 263-265. Cf. KANT, *Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764-1767), AK XX, 176 ; trad. B. Geonget, Paris, Vrin, 1994, p. 252-253 : « Seul l'enseignement de Mr. R[ousseau] peut faire en sorte que le philosophe le plus instruit, sans rien renier de son savoir et sans aller chercher le secours de la religion, ne se considère pas comme meilleur que l'homme du commun ».

22. *Religion*, AK VI, 31 ; trad. *OP III*, p. 44. Parce que cet acte immémorial procède du libre arbitre, il constitue certes une faute originaire (*peccatum originarium*), mais non pas un péché originel reçu en héritage. Cf. *ibid*., AK VI, 31 ; trad. *OP III*, p. 44.

fait au fond du mal radical quelque chose de passablement anodin. Car il faut en déduire que d'abord et le plus souvent le comportement humain est conforme aux prescriptions de la loi : le monde quotidien ne revêt manifestement pas l'aspect d'un univers infernal, encore que la conformité extérieure à la loi ne soit pas en elle-même un gage de vertu, loin s'en faut. Il n'en reste pas moins que la commission du mal conserve pour Kant quelque chose d'occasionnel. Elle relève d'un régime d'exception. Nous avons pourtant vu que l'exception en dit long sur le caractère moral de la personne qui s'accorde cette possibilité. L'exception n'a en effet rien de banal du point de vue de la stricte théorie morale. Nous savons qu'il est impossible de déclarer bon un individu qui est ouvert à la compromission morale, même si dans la plupart des cas sa conduite extérieure est conforme au devoir. Le syncrétisme est exclu d'emblée par la théorie elle-même, si bien qu'il ne peut y avoir ici de demi-teinte. Une personne est évaluée en fonction de son caractère et dans ce cas le mal tient tout simplement au fait que d'entrée de jeu elle a pris la ferme résolution de faire, au moment jugé opportun, une exception pour soi-même et de commettre le mal[23]. Force nous est d'avouer que selon cette conception du mal radical, les apparences sont le plus souvent sauves. Ainsi, d'une part, il y a les actions bonnes qui sont accomplies parce qu'elles ne coûtent que peu d'efforts à l'individu. D'autre part, un mensonge ou un larcin peut être commis en toute impunité et à l'abri des regards, sans perturber outre mesure le cours des choses. Mais ce recours à l'exception, accepté au départ par le libre arbitre comme éventualité, ruine aux yeux de Kant toute moralité. L'exception consentie par principe et que l'on se réserve comme expédient vient contredire de manière frontale l'universalité inviolable de la loi, qui est ainsi congédiée. C'est ce que Kant entend par la corruption du cœur humain, c'est ce qu'il entend par mal radical : il y a ici une « perversion » profonde de la conviction au sens où on assiste à une inversion des motifs. Or dès le moment où la loi passe au second rang, c'en est fini de la moralité. Le caractère de la personne qui admet au départ cette subordination de la moralité à l'amour de soi, même si dans les faits elle n'est qu'occasionnelle, doit être considéré comme foncièrement corrompu.

On comprend mieux maintenant pourquoi Kant a jugé bon, au début de son exposé, de vanter les mérites d'une pensée rigoureuse. Le rigorisme de la théorie permet en effet d'éviter les erreurs et surtout les demi-mesures, dont l'être humain est du reste particulièrement enclin à s'accommoder quand il est question de justifier sa conduite d'un point de vue éthique. Nous l'avons vu, il n'y a pas d'acte moralement neutre. Il n'y a pas davantage de mélange ou de « coalition » des motifs. Or Kant applique la même rigueur à l'évaluation du caractère qu'à celle de l'action concrète : c'est tout l'un ou tout l'autre. La moindre déviance occasionnelle signifie un rejet pur et simple de la loi. Elle traduit en vérité une acceptation du mal sur le plan des principes. Ce mal est radical dans la mesure où le régime d'exception réclamé pour soi

23. Cf. *Fondation*, AK IV, 424 ; trad. *OP II*, p. 288-289 (souligné par Kant) : « Si maintenant nous faisons attention à nous-mêmes dans tous les cas où nous violons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons pas réellement que notre maxime devienne une loi universelle, car cela nous est impossible ; c'est bien plutôt la maxime opposée qui doit rester universellement une loi ; seulement nous prenons la liberté d'y faire une *exception* pour nous, ou (seulement pour cette fois) en faveur de notre inclination ».

constitue en vérité une corruption profonde de cœur humain. D'où le recours à la métaphore de la racine : les manquements, même superficiels, traduisent cette perversion en profondeur de la conviction[24]. Il convient néanmoins de faire remarquer que plus loin dans son texte Kant accorde la possibilité d'une régénération ou encore d'une conversion du caractère, ce qui signifie que le mal peut en principe être surmonté par l'homme.

En ce qui a trait maintenant à la question touchant la généralisation de la corruption à l'espèce humaine tout entière, Kant se voit contraint pour établir cet aspect de sa thèse de s'aventurer sur un terrain théorique beaucoup moins stable. Ce qui lui a attiré un certain nombre de critiques. Sur quelle base, en effet, peut-il affirmer que tous les êtres humains ont d'emblée opté pour le mal ? Kant rétorquera qu'il se fonde sur l'observation anthropologique. Et de peur de se voir accuser de partialité en restreignant son échantillonnage à la seule Europe, il cherche à appuyer sa thèse de la généralité du mal en tournant en dérision le mythe du bon sauvage, c'est-à-dire la fausse illusion d'une bonté naturelle chez les peuplades éloignées :

> […] il suffira de comparer à cette hypothèse l'émergence d'une cruauté non provoquée dans les scènes meurtrières à Tofoa, dans la Nouvelle-Zélande et aux Îles des Navigateurs, et les drames incessants dans les vastes déserts de l'Amérique du Nord-Ouest (que rapporte le capitaine Hearne) dont pas un homme ne tire le moindre profit. On possède alors plus de vices de la barbarie qu'il n'en faut pour s'éloigner de cette hypothèse[25].

Or ce survol anthropologique pose problème à tout le moins pour deux raisons : d'abord, les motivations profondes du cœur humain sont insondables pour l'individu lui-même, et à plus forte raison pour l'observateur extérieur ; en second lieu, et il s'agit d'un simple corollaire, on ne peut affirmer que les actions extérieures des êtres humains traduisent fidèlement la conviction d'où elles tirent leur source. C'est le cas notamment des actions bonnes en apparence. Cela étant dit, l'observation empirique des actions extérieures manifestement mauvaises permet-elle de conclure avec certitude à la corruption morale de l'humanité ? Kant lui-même en doutait au début de son essai :

> Or, on ne dit pas d'un homme qu'il est mauvais parce qu'il est l'auteur d'actions qui sont mauvaises (contraires à la loi), mais parce que ces actions sont conçues de telle sorte qu'elles permettent de conclure qu'elles s'appuient en lui sur de mauvaises maximes… Néanmoins on ne peut pas observer les maximes, et cela même pas toujours en soi-même, de telle sorte qu'un jugement, d'après lequel le responsable de telles actions serait un homme mauvais, ne peut se fonder sur l'expérience avec certitude[26].

Comment Kant peut-il alors se permettre, sur la base d'une induction aussi douteuse, de généraliser le mal à l'espèce humaine dans son ensemble ?

---

24. Pour une analyse systématique de la métaphore botanique dans l'essai de Kant, on pourra consulter mon texte « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », dans M. CASTILLO, dir., *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan (coll. « L'ouverture philosophique »), 2004, p. 49-71.
25. *Religion*, AK VI, 33 ; trad. *OP III*, p. 46.
26. *Religion*, AK VI, 20 ; trad. *OP III*, p. 30, 31.

Telle est la question soulevée par Christoph Schulte dans son commentaire du texte de Kant[27]. Ce dernier veut en effet attribuer à la « nature humaine » un trait qui au fond ne peut pas être une vérité d'essence, constitutive de cette nature, puisque la maxime générale admettant l'inversion des motifs est censée avoir fait l'objet d'une décision du libre arbitre. L'embarras éprouvé par Kant pour établir sa thèse s'exprime jusque dans sa terminologie : ainsi, d'une part, le mal a été en vérité « acquis » par chaque individu à la faveur d'un acte intelligible, plus précisément il a été « contracté » mais, d'autre part, le constat empirique de la présence généralisée du mal dans les affaires humaines nourrit l'impression qu'il est « inné » à l'espèce[28]. Bien sûr, et Kant en est fort conscient, cette apparente innéité du mal ne rend pas fidèlement compte du problème, puisque le choix du mal procède du libre arbitre de chaque individu, si bien qu'en toute logique l'universalité rattachée à l'innéisme ne peut légitimement être maintenue. Or, Kant tient malgré tout à généraliser son constat de la présence du mal. D'où le caractère chancelant, au point de vue strictement théorique, de l'affirmation contenue dans le titre de la troisième section de l'essai : « L'homme est mauvais par nature[29] ».

Une chose est certaine toutefois, si l'humanité est déclarée foncièrement mauvaise, il faut écarter toute interprétation qui conclurait de là à la nature diabolique de l'être humain. Pour Kant ce dernier n'est pas capable du mal absolu qui consisterait à prendre l'exact contre-pied de la loi et à trouver dans ce refus de l'autorité de la loi la motivation de ses actes. Une telle attitude convient plutôt à cette construction hypothétique que Kant appelle le diable. L'être humain est quant à lui incapable de faire le mal pour le mal, parce qu'il ne peut se soustraire à la force de l'obligation qu'exerce la loi sur lui. Comme Kant se plaît à le répéter[30], aucun être dans la nature ne peut rester sans loi. Dans le cas de l'homme comme être raisonnable, cette loi demeure l'impératif catégorique. Et c'est cet impératif qui donne son sens au mal moral, notamment lorsque l'individu se soustrait à ses obligations et se place sous le joug

27. Christoph SCHULTE, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1988, p. 83-88.

28. *Religion*, VI, 29 ; trad. *OP III*, p. 41.

29. Si l'affirmation de Kant apparaît insatisfaisante au point de vue théorique, il en va tout autrement cependant au point de vue pratique. En effet, la décision de l'agent moral de donner préséance à la mauvaise maxime procède d'une décision libre, avons-nous vu. Il convenait donc de lui conserver sa dimension de contingence, alors qu'une affirmation théorique sur le plan de la nature humaine aurait fait de cette décision une nécessité d'essence. Ce qui est manifestement contraire à l'intention de Kant. Dans son excellent ouvrage *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal* (Paris, H. Champion, 2010, p. 99, 127-128), Michaël FOESSEL montre que Kant est parfaitement conséquent lorsque, du point de vue de l'anthropologie morale qui est le sien dans l'*Essai sur le mal* de 1792, il renonce explicitement à présenter une preuve théorique « formelle » de la malignité de la nature humaine. Le discours théorique ne peut dépasser ici le niveau de l'induction. On doit de surcroît avouer que le constat anthropologique du caractère foncièrement corrompu de la nature humaine s'accorde plutôt mal avec le registre métaphysique de l'espérance qu'introduit l'idée kantienne du souverain bien. Le postulat de l'immortalité de l'âme, par exemple, ne laisse-t-il pas entrevoir une progression à l'infini sur le chemin de la vertu ? Une tension demeure donc chez Kant entre la thèse du mal radical dans la nature humaine et l'impératif de réaliser le bien moral qui, à titre de devoir inconditionnel, doit dès lors être envisagé comme « possible ». Je remercie l'évaluateur du *Laval théologique et philosophique* pour cette précision.

30. *Fondation*, AK IV, 412 ; trad. *OP II*, p. 274 : « Toute chose dans la nature agit d'après des lois ».

d'une loi qui n'est pas la sienne propre, lorsqu'il s'abandonne à l'hétéronomie. Nous avons vu qu'il n'y a pas d'entre-deux, pas d'espace neutre ou indifférent pour le libre arbitre qui est dès lors contraint d'opter pour l'autonomie ou pour l'hétéronomie. Selon le mot très juste de Louis Guillermit, l'individu ne peut par définition se trouver dans l'« anomie », car en vertu des prémisses kantiennes cela équivaudrait à concevoir par exemple une cause efficiente qui ne serait soumise à aucune loi. Ce qui est impossible. Et à plus forte raison, dans le cas d'un être raisonnable, on peut très bien concevoir que ce dernier se détourne de sa loi, de la loi de la raison, au profit du principe de l'amour de soi, mais on ne peut se représenter que cet être raisonnable se retourne sciemment contre la loi de la raison pratique. Il n'y a pas d'« anti-raison » chez Kant[31].

Dans ce contexte, les besoins sensibles que le moine, par la mortification de la chair, tente de réprimer, ne représentent pas une législation propre. Même si le fameux dualisme kantien entre monde intelligible et monde sensible aurait pu laisser croire au départ que le mal provient directement de la défaite du principe intelligible au profit des désirs sensibles, nous avons vu qu'il n'en est rien. En eux-mêmes, les besoins issus du monde sensible ne constituent pas en tant que tels une législation qui entre en concurrence avec la loi morale. Kant dira même que les inclinations sont bonnes en elles-mêmes. En fait, le mal ne peut être issu que du monde intelligible, le seul où des lois peuvent être énoncées. C'est seulement à ce niveau que les besoins sensibles peuvent être intégrés par le libre arbitre au principe de l'amour de soi, leur accordant ainsi le statut de motifs ayant la préséance sur le commandement moral. Le choix du libre arbitre nous est ainsi présenté comme un acte intelligible délibéré et échappant à toute prédétermination. On le voit, Kant n'a pas à se couper *a priori* de la sensibilité au nom de la vertu, à la manière des moines chartreux dont il se moque dans sa réponse à Schiller[32], pas plus qu'il n'effectue une rechute dans le dogme chrétien du péché originel. Le mal devant demeurer imputable, il n'est pas reçu en héritage mais procède plutôt d'une décision originaire du libre arbitre, ceci dit contre les insinuations de Goethe.

En dernière analyse, la thèse kantienne du mal radical dans la nature humaine ne perd rien de sa force de provocation. Fallait-il d'ailleurs s'attendre à autre chose d'une théorie morale fondée sur un principe intellectuel pur, réfractaire à toute forme de compromission. Cette morale ne demeure-t-elle pas, en somme, le paroxysme de l'approche déontologique ? Elle se prive en effet de cette dimension conséquentialiste qui permettrait de porter un jugement mesuré et circonstancié sur les actions concrètes des hommes, ceux-ci étant capables du meilleur comme du pire. L'impératif catégorique apparaît du coup comme un critère d'une insupportable intransigeance sans véritable emprise sur la réalité, irréaliste donc et inadéquat pour régler le cours

31. Louis GUILLERMIT, *Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*, Paris, Vrin, 2008, p. 42-43. Cf. *Religion*, AK VI, 35 ; trad. *OP III*, p. 49.

32. Voir la note sur la « mentalité chartiste » imputée à la morale de Kant, *Religion*, AK VI, 23 ; trad. *OP III*, p. 34. Cf. Karsten M. THIEL, « Über Kants vermeintlicher Rigorismus », dans V. ROHDEN *et al*., dir., *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, t. 3, Berlin et New York, de Gruyter, 2008, p. 449.

des choses dans l'ici-bas. À preuve, cette prétendue omniprésence du mal dans l'espèce humaine quand on mesure celle-ci à l'aune d'une loi morale stricte. Et c'est ici que l'acception courante du mot rigorisme appliqué à la morale kantienne trouve sa justification. À ce constat tout à fait exact on pourrait cependant répliquer que c'est en somme au nom de ce principe rigoureux (en théorie comme en pratique), et non en fonction du cours effectif des choses que l'on juge sur la place publique le caractère souvent scandaleux des affaires du monde. La morale kantienne a sans doute quelque chose d'outrancier dans ses exigences, mais il convient de se demander s'il est possible d'en faire l'économie lorsque l'on veut poser un jugement moral et le soumettre à l'attention de tous. Encore faut-il, nous rétorquera-t-on, que pour ce faire l'espace public puisse être préservé. L'enjeu est bien sûr d'une brûlante actualité. Or, n'était-ce pas là justement l'une des principales revendications de « Qu'est-ce que les Lumières[33] ? ». Préserver un espace de discussion, où l'indignation face à l'injustice puisse à tout le moins trouver à s'exprimer.

33. KANT, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), AK VIII, 35-42 ; trad. *OP II*, p. 209-217.