

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA QUESTION DE LOI DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE
D'EMMANUEL KANT**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Özge ÖZENÇ

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Melih BAŞARAN

SEPTEMBRE 2008

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA QUESTION DE LOI DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE
D'EMMANUEL KANT**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Özge ÖZENÇ

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Melih BAŞARAN

SEPTEMBRE 2008

REMERCIEMENTS

La présente thèse est rédigée sous la direction de Melih Başaran dont la clairvoyance m'a toujours encouragé et m'a permis de mener ce travail. Je lui remercie pour tout le soin, l'attention et aussi la patience qu'il a accordé à ce travail.

Ma reconnaissance s'adresse à Aliye Kovanlıkaya pour son enseignement philosophique qui a toujours joint la modestie à l'efficacité. Ma reconnaissance s'adresse aussi à Zeynep Sayın pour son encouragement et son soutien subtil et à Suna Ertuğrul à qui je dois plus que remerciement.

J'aimerais exprimer ma gratitude à bon nombre d'amis qui ont partagé le cours de ce travail intellectuellement aussi bien que émotionnellement.

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 THEORIE ET PRATIQUE.....	7
1.1. La raison spéculative et la raison pratique.....	7
1.2. L'unité de la raison : la légitimation et la morale.....	10
1.3. Théorie et pratique entre la philosophe critique et la personne ordinaire.....	18
CHAPITRE 2 LE PRINCIPE DE RAISON.....	24
2.1. Le fait de la raison.....	24
2.2. L'affectivité : la pathologie et l'exigence morale.....	32
2.3. L'antagonisme comme le principe moral.....	36
2.4. La liberté pratique et la liberté transcendantale.....	39
CHAPITRE 3 LIBERTE ET LOI.....	48
3.1. La raison pratique et les Lumières.....	48
3.2. L'attitude critique dans la relation pratique.....	50
3.3. L'impératif catégorique comme la légitimation ultime : la question de l'autorité et de la croyance.....	52
3.4. La coexistence de la liberté et de la nécessité.....	55
3.5. La subjectivité entre l'état de chaos et l'identification avec loi.....	59
3.6. L'idée de la communauté.....	62
3.7. La contrainte de la nature et la contrainte morale : la guerre comme l'intérêt pratique.....	67
CONCLUSION.....	71
BIBLIOGRAPHIE.....	77

ABREVIATIONS

C.R.Prt. : *Critique de la raison pratique*
C.R.P. : *Critique de la raison pure*

RESUME

Ce travail, à partir de *Critique de la raison pratique* par Emmanuel Kant, essaie de traiter les rapports entre la liberté et la loi, mais aussi entre la légitimation, l'autorité et la raison. Dans la conceptualisation de la loi morale qui s'attache chez Kant à la réalisation de la raison pure, réside la question de possibilité de la loi humaine au manque d'une fondation théologique. En représentant tous les absolus comme une extériorité à la raison, l'impératif catégorique réclame soi-même de substituer la relation immédiate avec l'inconditionné : le rapport immédiate de l'impératif catégorique au lieu du rapport immédiate de l'inconditionné. L'exigence de l'impératif catégorique se rapporte à une modification, que ce travail se donne pour objet, dans les rapports entre la volonté et l'autorité, la liberté et la nécessité. Dans ce travail on met en question la possibilité de la division entre la politique et la morale, la division de la connaissance humaine entre la part théorique et la part pratique, la considération de la moralité en termes de loi, la formation de l'antagonisme / de l'harmonie entre la nature et la raison, la valeur de la raison caractérisée dans la loi morale.

Mots-clés: raison pratique, liberté, loi morale, autorité, Emmanuel Kant.

ABSTRACT

This work, stemming from Kant's *Critique of Practical Reason*, tries to discuss the question of freedom and law, and also the relations between legitimation, authority and reason. In conceptualizing the moral law, which is formulated as the realization of pure reason, lies the question of possibility of human law in the lack of theological foundation. The moral law claims itself to act as a substitute for the immediate recognition of the unconditional: the fact immediate of the moral law instead of the fact immediate of the unconditional. The moral law requires a change in the relationship between will and authority, freedom and necessity. This work calls into question the possibility of division between politics and morality, the division of human knowledge between theoretical and practical part, the consideration of morality in terms of law, the formation of antagonism / harmony between nature and reason, the value of reason characterized in the moral law.

Key words: practical reason, freedom, moral law, authority, Immanuel Kant.

ÖZET

Bu çalışmada Immanuel Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* metninden hareketle özgürlük ve yasa sorunu; meşruiyet, otorite ve akıl arasındaki ilişkiler ele alınmaya çalışılmaktadır. Kant'ın saf aklın gerçekleşmesi olarak nitelediği ahlâk yasası kavramsallaştırması; her tür mutlağın akla dışsal kılındığı bir tecrübede insan yasasının imkânı, yasanın nasıl verileceği sorularını ortaya çıkarır. Ahlâk yasası kutsalla dolayımsız ilişkiyi ikame etmeye taliptir : kutsalla dolayımsız ilişki yerine ahlâk yasasıyla dolayımsız ilişki. Kendini koşulsuz olarak vazeden bu talep; otorite ve irade, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkilerin dönüşümüne ilişkindir. Bu çalışma siyasetin ahlâktan ayrılıp ayrılamayacağı, teori ve pratik arasındaki ayrımın neyi temsil ettiği, ahlâkın yasa ile bağdaştırılmasının ne anlama geldiği, saf aklın a priori yasalarının nasıl ahlâk yasaları olarak nitelendiği, doğa ve akıl arasındaki çatışkının / birliğin nasıl oluşturulduğu, ahlâk yasasında beliren aklın nasıl bir değer taşıdığı sorularını irdelemektedir.

Anahtar sözcükler: pratik akıl, özgürlük, ahlâk yasası, otorite, Immanuel Kant.

IMMANUEL KANT'IN PRATİK FELSEFESİNDE YASA SORUNU

Bu çalışmada Immanuel Kant'ın siyaset ve ahlâk düşüncesinde özgürlük ve yasa sorunu; meşruiyet, otorite ve akıl arasındaki ilişkiler pratik akıl açısından ele alınmaya çalışılmaktadır. Kant'ın saf aklın pratik kullanımı olarak nitelediği faaliyet saf aklın a priori ilkelerini ifade eden ahlâk yasasının imkânını; irade ve akıl, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkilerin belirlenimini konu alır. Yasa sorunu teolojik zeminin kaybında ortaya çıkar. Teolojik belirlenim içinde özgürlük ve zorunluluk arasında bir ayırım veya zıtlık söz konusu olmadığı gibi aralarındaki uyumun nasıl oluşturulacağı da bir sorun teşkil etmez. Kant ise, tecrübenin nesnelerini düşünme koşulları ile aklın idelerini düşünme koşullarını ayırt ederek, teolojik zeminin yokluğunda insan yasasının imkânını sorgular. Tüm mutlakların akla dışsal olarak konumlandırıldığı bir tecrübede yasanın nasıl verileceği sorusu ortaya çıkar. Aklın pratik kullanımında, saf aklın ilkelerini gerçekleştiren “akıl olgusu” Tanrı iradesini ikame eder. Hiçbir dışsal unsura bağlanmaksızın kendi yasalarını gerçekleştiren, kendinden hareketle eyleyen bir *praxis* şeklidir bu. Saf pratik aklın imkânı sorusu, kendini yasa üzerinden temellendiren ve bu şekilde teolojik zeminden ayıştıran -veya böyle bir ayırımı bizzat oluşturan- modernitenin imkânı sorusudur.

Yasa kavramı bir yandan hukuk yasalarını diğer yandan ahlâk yasalarını içerir. Hukuk yasaları eylemin dışsal sonuçlarına ve evrensel özgürlük yasasının farklı iradeler arasında gerçekleşmesine, ahlâk yasaları ise eylemi belirleyen içsel ilkelere ilişkindir. Fakat yasa kavramını normatif bir ayırım ilkesine indirgemek yerine ahlâk yasasının kendisinden hareketle açıklamak gerekir. Nitekim hukuksal bir oluşumun asıl meşruiyeti ahlâk yasasındadır. Özel ve kamusal ayırımına başvurmaksızın, meşruiyet, ahlâk yasasına uyma ve ahlâk yasasını ihlâl etme ayırımını ölçüt alır.

Ahlâk yasası fenomen alanına, yani hiçbir ampirik belirlenime indirgenmez; fakat ahlâk yasası en yüksek yasa olarak siyasî olanın yasasını vermek ister. Buna göre, siyasî bir kuruluş ancak saf aklın yasalarına uyduğu ölçüde meşrudur. Ahlâk yasası meşruiyetin asıl dayanağı olduğunu buyurur. Normatif bir önerme olarak değil, koşulsuz bir yükümlülük olarak tanınmasını talep eder. O halde, hak ancak yükümlülükle birlikte imkânlıdır. Ahlâk yasasının bir hak olarak vazedilmesi yükümlülüğten ayrılmıyor, yükümlülük içermeyen bir haktan bahsedemiyoruz. İnsanı bağlayan yükümlülük aklın kendi ilkelerini vasetme hakkına dayanıyor: akıl karşısında herkes eşittir, herkes bir yükümlülük olarak akıldan payını alır (demokrasi ahlâkı).

Kant'ın ahlâk yasasını siyasî olanın asıl dayanağı olarak konumlandırması, ahlâkı ve siyaseti bir araya getirme çabası olarak görülebilir. Kant'a göre siyaset ve ahlâk arasındaki çatışkı; siyasetin teknik bir örgütlenme, konu edilen insanın ise politik bir makine olarak görülmesine dayanır. Siyasetin tanımını ampirik ilkelerle belirleyen bu yaklaşımda ahlâk sadece iktidarın meşru zeminini sağlayan bir vâsıta olabilir. Kant'a göre ise siyasî soru form olarak belirlenmeye dayanır. Siyasî olanın pratik aklın idesini model olarak alıp almadığı sorusunu gündeme getirir. Teorik açıdan, siyaset ahlâktan ayrılamaz. Siyaset ve ahlâk arasındaki çatışkı, teorik ilkelerin geçersizliğine değil eksikliğine işaret eder. Ahlâk yasası salt teorik bir kavramsallaştırma olmayıp siyasetin ve ahlâkın birlikteliğini vurgular. Ahlâk yasasına içkin ödev kavramı teori ve pratiğin birliğini vurgulayarak siyasî soruyu bir siyasî irfan (*sagesse politique*) sorusu olarak ortaya koyar.

Siyasetin ve ahlâkın birlikte düşünülmesi yasanın indirgenemezliği fikrini getirir. Yasa siyasî olana mutlak olarak indirgenemez; çünkü siyasî olan bütünü temsil edemez. Aynı zamanda yasa mutlak olarak ahlâka da indirgenemez. Bu durumda yasa içsellğe hapsedilmiş başıboş bir otorite olurdu. Ahlâk yasası her ne kadar fenomene konuşmuyor olsa da fenomenin sorumluluğunu almak mecburiyetindedir. En yüksek yasa olarak ahlâk yasası fenomenin de yasasını vermek ister. Ahlâk yasası hiçbir içeriği olmaksızın kendini form olarak vazeder : *'Öyle bir şekilde eyle ki, iradenin maximi aynı zamanda evrensel bir yasamanın ilkesi olabilsin'*. Ahlâk yasası ampirik bir belirlenime indirgenmez. Her tür ampirik ve antropolojik unsurdan ayırt edildiğinde ahlâk sadece yasanın formu ile ilişkilendirilir. Ahlâk yasasının ampirik bir unsur taşımaması transandantal idelerin

bilgisine sahip olduğumuz bir aklî görü düşüncesini getirmez. Ahlâk yasası ampirik veya aklî bir tecrübeye dayanmaksızın bir hak olarak kendini vazeder. Duyu-ötesi olana yönelimi imler ve aklî dünyanın yasasını verir. Duyulur dünya aklî dünyanın bir etkisi olarak düşünülür.

Kant için siyasetin temelinde ahlâk vardır, ahlâk yasası tüm belirlenimi önceler. Fakat Kant ahlâkî hukukî bir çerçevede tanımlar: ahlâk bir yasa meselesidir, pratik aklın eleştirisi ise aklın akıl tarafından yargılandığı bir mahkeme (ahlâkın hukuk terimleri ile kavramsallaştırılması bir metafor olmaktan daha fazlasını ifade eder).

Ahlâkın bir yasa sorunu olarak görülmesi aklın teorik faaliyetinde ortaya çıkan bir meşruiyet sorununa ilişkindir. Teorik faaliyet temsil faaliyetini sağlıyor olsa da kendi faaliyetinin imkân koşullarının sorgulamaz. Teorik faaliyet temsil işlevini gerçekleştirir, fakat neyi temsil ettiğini bilmez. Nesnelerin kendisinden temsil dizgesine uyum göstermelerini sağlayan bir yasa koyamaz. Bu nedenle temsil faaliyeti zeminsiz, aklın teorik kullanımı olumsuzdur. Teorik faaliyete ilişkin meşruiyet sorusu pratik aklın konusu olur. Tecrübedeki bir belirlenime başvurmaksızın, aklın kendi a priori yasalarını vazettiği, kendi zeminini kendisinin verdiği saf kullanımı ahlâk yasası adını alır. Teorik aklın meşruiyet sorununu ahlâk alanında tartışmak, aklın sadece düzenleyici (*régulateur*) kullanımı ile sınırlı kalmayıp ahlâkın nasıl tanımlanacağını da belirler. Sadece ahlâk yasalarının aklın saf kullanımına ait olduğu ileri sürmek, sadece saf aklın meşru kullanımına uygun yasaların ahlâka addedilebileceğini ileri sürmek anlamına gelecektir. Saf aklın a priori yasalarının teorik faaliyeti temellendirdiğini kabul etsek bile bu yasaların neden ahlâk yasaları adını aldığı belirsiz kalır.

Ahlâkın kavramsallaştırılması öncelikle metodolojik/teorik bir mesele olarak ortaya çıkar. İnsan bilgisinin teorik ve pratik olarak ayrılması, bu bilgi türlerinin sınırlandırılması, pratik bilginin teorik bilgiye üstünlüğü, imgesi olmayan bir bilginin, yani ahlâkî bilginin konumu, ahlâkın kavramsallaştırılmasında ortaya çıkan sorulardır. Farklı bilgi türlerinin tanımlanması (teorik/spekülatif bilgi, pratik bilgi, aklî görü, mistik deneyim) ; farklı bilgi türleri arasındaki ilişkilerin belirlenmesi; neyin akla ait neyin akla ait olmadığına dair karar verilmesi (mistik olmayan “akıl olgusu”na karşıt olarak aklî olmayan mistik deneyim) ; yargılayan aklı yargılanan

akıldan ayırt etmek , tüm bu sorular ahlâkın bir bilim olarak oluşturulmasında ortaya çıkar. Ahlâkın bilim olarak oluşturulması teori ve pratiğin kesiştiği yerlerde mümkündür. Teori ve pratik arasındaki çatışkı, pratiği kendine mal edecek bir teorinin ihtiyacını işaret eder.

Akıl teorik kullanımında kavramanın (*entendement*) tâbi olduğu ilkelerin birliğini belirler. Fakat akıl teorik faaliyetinden ibaret değildir. Aklın saf kullanımı duyu-ötesine yönelimindedir. Aklın saf kullanımı ise spekülatif ve pratik akıl ayrımını getirir. Hem spekülatif hem pratik akıl duyu-ötesinin bilgisini talep eder. Pratik aklın geçerliliğini teslim etmek için pratik ve spekülatif akı karşılaştırmak, bilgi formlarını ayırt etmek gerekir.

Pratik felsefe, teorik felsefeyi ikame etme gayesi taşımaz. Pratik aklın teorik akla üstünlüğü bir değer yargısı değil, teorik aklın kullanımına ilişkin bir eleştiri niteliğindedir. Kant spekülatif akı tecrübenin sınırlarını aşan ve duyu-ötesi ideleri kategoriler aracılığıyla belirleyen bir kullanım olarak tanımlar. Spekülatif akıl hissetmeyi düşünme koşulları ile duyu-ötesini düşünme koşullarını bir tutar ve koşulsuz olanın imgesini imkânlı sayar. Spekülatif aklın koşulsuz olanı tecrübenin alanına indirgeyen ve buna bağlı olarak antinomilere düşen faaliyetinin aksine pratik akılda fenomen ve numen ayrımı göz önünde bulundurularak zamansallık kendinde şeyin belirleniminden ayrılır. İnsan hem ampirik bir varlık olarak zamansallığa hem de aklî bir varlık olarak ahlâkî buyruk altında saf aklın yasalarını gerçekleştiren ikincil bir doğaya bağlanır. İnsana, sınırlı bir varlık olmasından ötürü, özgürlüğün dolaylımsız tecrübesi bahşedilmemiştir. Fakat bu sınırlılık ve noksanlık aynı zamanda bir zenginliğin ifadesidir. Bu sınırlılıktan ötürü, insan ahlâk yasasının bilincini bir akıl olgusu olarak tecrübe edebilir. Bilme yetisi ile yapamadığını ahlâkî tecrübe ile yapar.

Saf aklın ilkelerine yönelimi gösteren ahlâk yasası meşruiyetini hiçbir dışsal unsur tanımaksızın yalnız kendisinden alır. Hiçbir göstergeye ihtiyaç duymadan kendi yasasını kendi vazeder. Ahlâk yasasının meşruiyeti ne kendisini önceleyen bir iyiye ne de tecrübede varolan ampirik bir olguya dayanır. Ahlâk yasasının meşruiyeti ahlâk yasasının kendisidir. Her tür dışsal otorite pratik akıl açısından gayri meşrudur. Pratik aklın dışsal otoritelerle arasına koyduğu mesafe Aydınlanma'nın kritik tutumuyla alâkalıdır. İnsan aklının dışsal otoritelere tabiiyeti, Kant'a göre, bir tür

ergin olmama -hatta ergin olmama durumunu arzu etme- halidir. Pratik akıl arzulama yetisini aklın ilkeleriyle çelişmeyecek bir forma sokarak dışsal temsilleri arzu edilir olmaktan çıkarmayı, bu temsillerin oluşturduğu tabiiyetin büyüsunü bozmayı amaçlar. Saf pratik akıl; dışsal otoritelerinden tesirinden uzaklaşmış, aklın kendi koyduğu ilkelere itaat eden, pratik özgürlükten başka bir dayanağı olmayan bir eylemi ifade eder.

Aydınlanma'nın akıl ve otorite arasındaki ilişkide sağlamak istediği dönüşüm arzulama fakültesine müdahaleyi gerektirir. İnsanın ergin olma hali saf aklın ilkelerine basitçe uyum sağlaması değildir. Arzulama fakültesi öyle bir forma yerleştirilmelidir ki sadece aklın ilkelerine itaat etsin. Bu formun oluşturulması da pratik aklın meselesidir. Pratik akıl iradenin hangi ilkelere göre belirlendiğini sorgular. Her irade bir temsil nesnesine dayanır, pratik aklın getirdiği ayrım temsil nesnesinin iradeyi belirleyen ilke olup olmadığına dairdir. Eğer irade içeriğinden ayrılabilir ve dolayimsız olarak ahlâk yasası ile belirleniyorsa, bu, aklın saf kullanımının nesnel gerçekliğinin sağladığını gösterecektir.

Pratik akıl moderniteye ilişkin eleştirel bir tutum getirir, ahlâk yasasını önceleyen her iyi ve kötü belirlenimine mesafe almayı, kavramanın ahlâkî yargılama yetisine müdahale ettiği her duruma şüphe ile yaklaşmayı, aklın kendisini sorgulamayı talep eder ve bu talebi hak olarak vazeder: zamansal belirlenimlerin birbirine eklenen temsillerine ve bu temsillerin gerçeklik adına konuşan nedenselliğine aklın bir hak olarak koyduğu sınırlar.

Pratik akılda, aklın meşru kılmadığı her yönetime kritik bir mesafe alınır. Dışsal bir otoriteye itaat, pratik akıl açısından, meşru sayılmaz. Fakat bu, her itaat şeklinin pratik özgürlükle çeliştiği anlamına gelmez. Pratik özgürlük aklın kamusal kullanımına ilişkindir. Eleştirel tutum sivil yükümlülükleri içeren aklın özel kullanımıyla bağdaşmaz. Kant, sivil yükümlülükler talep eden otoriteye karşı gelmeyi, iktidarın kökenlerini sorgulamayı eleştirel tutuma dahil etmez. Buna göre hiçbir birey bağlı olduğu sivil toplumun yükümlülüklerini yerine getirmezlik edemez. İktidarın kökenleri sorgulamayı yasaklayan bu tavır, yasanın kuruluşundaki şiddetin olumlanması olarak görülebilir. Fakat burada söz konusu olan, iktidarı meşru kılacak bir ahlâki zemin arayışı değil, kökene dair spekülasyonlu akıl yürütmenin engellenmeye çalışılmasıdır. Eleştirinin kökensel bir deneyimden hareketle numene

dair mutlak bilgiyi arayışından geri döndürölüp, kendisinden başka bir gaye taşımaması, kendi nesnesini kendisinin oluşturması çabasıdır. Pratik özgürlükte eleştiri hareketini kendinden alan bir eylem olur. Eleştiri ise Kant için sınırlar üzerine düşünme, duyulur ve duyu-ötesi arasındaki sınırları koyan akla içkin bir faaliyettir. Pratik özgürlükten başka bir dayanağı olmayan bir eleştiridir bu. İçeriği de akıl verecektir. Akıl akli eleştirecek. Spekülatif aklın çatışkalarına ancak bu eleştiri son verebilir. Kavramları ampirik belirlenimlerin kesinliğinde görmek yerine kavramların bir nevi soybilimi yapılacak, saf akıl bizzat bilme faaliyetini eleştiriye tâbi tutacak bir yargılama yetisi olarak işlev görecektir. Spekülatif aklın tüm peşin hükümleri aklın yargılama gücünden geçirilerek, bu peşin hükümlerin sebep olduğu tüm çatışkılara son verilecektir, ama basit bir uzlaşma ile değil, saf aklın yasama gücüyle.

Pratik akıl iradeyi belirleyen ilkeleri ayırıştırır. İradenin temsil nesnesi tarafından belirleniminin dışında ahlâk yasası ile belirleneceği bir imkânı sorgular. Temsil nesnesinin iradeyi belirleyen ilke olması, insana musallat olan bir çatışkı halini alır: bir yanda gerçekleşmesi imkânsız bir temsil nesnesi bir yanda temsilin cazibesi. Gerçekliği arzu uyandıran ama gerçekleşmesi mümkün olmayan bir temsil iradeye hükmeder. Temsil nesnesi kendi yasağını da vazeder, gerçekleşmesinin imkânsızlığını kural olarak koyar. Aklın kendi yasalarından hareketle değil, dışsal unsurların tesiriyle oluşan bu durumu Kant “patoloji” diye niteler. Fenomen ifadesinden kastettiği de bu patolojik durumdur. Bu durumu fenomen olarak görmeye mâni olan her şey (bir nevi muhalefet durumu, temsil nesnesinin zorunluluğunu direktme, bu temsilin fenomen değil numen olduğunda ısrar etme) yasanın ihlâlidir. Ampirik olanın ‘zorunlu’ gerçekliğinde ısrar etmek koşulsuz olanın imgesine itibar etmek anlamına gelecektir. Ahlâk yasası fenomeni yadsımaz, fakat fenomene itibar etmeyi, koşulsuz olanın imgesini oluşturmayı yasaklar.

Temsil nesnesinin iradeyi belirleyen ilke olduğu ve bu temsilin gerçekliğinde belirttiğimizde bir durumda; özgürlüğü ampirik fiillere, zorunluluğu ise kendi belirlenimimize atfetmiş oluruz. Halbuki özgürlük ve zorunluluk arasında tam tersi bir ilişki söz konusudur. Kant özgürlük ve zorunluluk alanlarını tersine çevirir: zorunluluk eyleme, özgürlük özne belirlenime dairdir. Kant’ın kastettiği elbette ki antropolojik veya ontolojik bir öznellik olmayıp saf aklın ilkelerini gerçekleştiren, ahlâk yasalarıyla özdeşlik kuran bir öznelliktir. Ahlâk yasası ile kurulan özdeşlik,

nesnelliğin özneliği kendine mal etmesine veya, tam tersine, formun belli bir içeriğe indirgenmesine dayanmaz. Her temsil edimi temsil edilemez olanı da barındırdığı için özgürlüğün ve yasanın nesnel bir içerikte bir araya gelmeleri imkânsızdır.

Pratik özgürlük, özneliğin özgürlük olarak ortaya çıkmasına dayanır. Buradaki özdeşim belirli yasalara itaatinde oluşan pasif bir süreç değildir. Ahlâk yasasıyla kurulan pratik ilişki her tür ampirik özdeşliği yerinden eder. Ancak içeriğinden ayrılmış bir irade aklın otonomisini imkânlı kılabilir. Pratik özgürlükte öznellik ve nesnellik arasındaki çatışkı bir temsile indirgenmeksizin devam eder. Ahlâk yasası bu indirgenemezliği de temsil etmek durumundadır. Çünkü her indirgeme öznellik ilkesine dışsal kalacağı için, pratik akıl açısından, meşru olmayacaktır.

Pratik akılda iki tür temsil şeklinin çatışkısı görülür: arzu nesnesinin temsili ile ahlâk yasasının temsili. Her ikisi de gerçekliğe talip bu temsil şekillerinin ayırt edilmesinin yanı sıra, temsil ve gerçeklik arasındaki çatışkıyı da vurgulamak gerekir. Eğer ahlâk yasası nesnel gerçekliğini vazediyorsa, ampirik belirlenim ve aklî belirlenim arasındaki antinomiye aşması yetmeyecektir. Aynı zamanda temsil dizgesi ile gerçeklik arasındaki çatışkıya da konuşmak mecburiyetindedir. Hissî ve aklî alanlar arasında yapılan ayırım sadece saf aklın evrensel ve zorunlu yasalarını patolojik belirlenimin egoizme dayalı ampirik kuralları karşısında olumlamaktan ibaret olmayıp; aynı zamanda belirli kurallara tabiiyeti ile tanımlanan, fenomen dünyası adını alan bir alanının kavramsallaştırılmasını içerir. Ahlâk yasası ile belirlenme ve temsil nesnesi ile belirlenme arasındaki ayrımı koymak için öncelikle arzularla, ihtiyaçlarla, eğilimlerle olan ilişkilerimizin nasıl teorik açıdan kavramsallaştırıldığını, hangi teorik yaklaşımla iradenin içeriği olarak tanımlandığını, bu ilişkilerin kurallarından bahsetmenin nasıl imkânlı kılındığını sorgulamak gerekir.

INTRODUCTION

Le but principal de ce travail est d'élucider la question de loi et de liberté qui se manifeste chez Emmanuel Kant par le traitement du sujet dans *Critique de la raison pratique*. Textes divers de Kant sont aussi référés pour faire apparaître les modes dans lesquels la raison pratique opère. La question traitée concerne les rapports entre la liberté et la loi, mais aussi entre la légitimation, l'autorité et la raison.

La question de loi, chez Kant, se rapporte à la distinction entre les lois du droit qui se réfèrent aux effets des activités et les lois morales qui se réfèrent aux principes déterminants des activités. Etant donné les limites du travail, je laisse la doctrine du droit en dehors du thème. Je limite la question du droit dans son rapport avec les lois de liberté et avec la légitimation par la loi morale; je n'entre pas dans les principes de la distinction entre le droit public et le droit privé. Mais il faut s'arracher de réduire l'objet de question à la normativité de la distinction entre la part technique et la part morale. C'est-à-dire, au lieu de traiter l'objet de question *par rapport* à une norme, à un principe de distinction; il faut décrire son apparition dans l'impératif catégorique lui-même. Car la légitimation ultime du droit réside dans l'impératif catégorique. Bien que l'impératif catégorique ne s'adresse pas au phénomène, il exige de se reconnaître en tant que le lieu ultime de légitimation.

La philosophie pratique implique la considération de la moralité et de la politique en termes unitaires. Au point de vue de la raison pratique, il n'y a pas un conflit entre la politique et la morale¹. Le conflit surgit où on considère la politique comme un fait technique dépendant des principes empiriques, et la moralité comme un fait seul théorique. Ce conflit se rapporte à la division de la raison pratique entre la détermination par le principe matériel et la détermination par le principe formel². Dans le cas où la détermination soumet au principe matériel, la politique est conçue

¹ *Vers la paix perpétuelle*, Appendice I "De la discordance entre la morale et la politique, eu égard au dessein de la paix perpétuelle" (Paris: Flammarion, 1991), p.121.

² Ibid., p.118.

comme l'ensemble des principes d'une organisation technique dont l'objet est l'être humaine en tant qu'une machine politique. La moralité est entendue ainsi comme le support de légitimation pour le pouvoir. Chez Kant la question politique se rapporte à la détermination par le principe formel. Ce qui compte d'importance est l'accord du politique au modèle de l'idée de la raison pratique. La politique ne peut pas être séparée de la morale : “ Ainsi la vraie politique ne peut pas faire un pas sans avoir d'abord rendu hommage à la morale, et bien que la politique soit, en elle-même, un art difficile, l'union de la politique et de la morale n'est pas un art; car la morale tranche le noeud que la politique n'est pas en mesure de dénouer, sitôt que toutes deux entre en conflit.”³ La question politique ne s'attache pas aux principes empiriques mais elle s'attache à la “sagesse politique”⁴ impliquée dans l'impératif catégorique. En dehors de toute considération de contenu, l'impératif catégorique s'énonce en tant que la forme: *'Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle'*.

La question de loi se définit par le manque de la fondation théologique. Dans la détermination théologique, la liberté humaine et la pensée de nécessité qui lui accompagne ne deviennent pas thématique. Il n'y a ni une division ni une opposition entre la liberté et la nécessité; par conséquent l'accord entre eux ne devient pas un objet de question. Pourtant, chez Kant, à partir de la stricte distinction entre les conditions de penser l'objet d'expérience et les conditions de penser les idées de la raison; la possibilité de la loi humaine se met en question. Dans l'usage pratique de la raison, qui nie la théologie spéculative, le *praxis* comme la réalisation des principes de la raison pure substitue à la volonté de Dieu. La question de possibilité de la raison pure pratique est la question de possibilité de la modernité qui repose sur la loi au lieu d'une fondation théologique.

L'usage pratique de la raison se rapporte à la dimension critique de la modernité. La raison pratique nous fournit un usage critique à partir d'où on peut mettre en question les limites de la représentation. L'attitude critique de la modernité exige une orientation définie de la faculté de désirer et de la faculté de connaître. L'attitude critique propre à la modernité est “définie par la modification du rapport

³ Ibid., p.123.

⁴ Ibid., p.119.

préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison.”⁵ La raison pratique exige une orientation dans laquelle la volonté ne se détermine pas par les préceptes d'une autorité extérieure et soumet aux lois que la raison se donne elle-même. La loi morale ou l'impératif catégorique repère l'exigence d'une telle orientation.

Dans l'impératif catégorique réside la question de possibilité de la loi humaine au manque de la fondation théologique. On met en question la possibilité de la loi qui ne se réfère ni à un absolu extérieur ni à un bien précédent. La possibilité de la loi manifeste en même temps son impossibilité. C'est-à-dire, on ne peut pas donner la loi qui représente le tout. Quant à l'impératif catégorique, il ne s'agit pas d'une détermination empirique à laquelle il se réfère. En fait l'impératif catégorique n'a pas de référent. Le référent de l'impératif catégorique est l'impératif catégorique.

La loi morale est l'interdiction du rapport immédiate avec l'inconditionné. L'inconditionné échappe à toute représentation, elle ne se réduit pas à une possibilité; c'est la loi légitimée par l'impératif catégorique. L'inconditionné n'a pas une présence positive, on ne peut la savoir que par la distance vis-à-vis du conditionné. C'est pourquoi la loi morale n'a pas de contenu, elle se pose en tant que la forme. La loi morale est impossible à être appropriée dans un contenu déterminant. Car elle contient en elle-même le principe de ce qui est impossible.

La liberté et la loi morale s'opèrent corrélativement. La liberté est *ratio essendi* de la loi morale, la loi morale est *ratio cognoscendi* de la liberté (C.R.Prt., p.2n.). C'est-à-dire, la liberté est la condition de possibilité de la loi morale. L'être humaine, en tant qu'un être fini, n'a pas la conscience immédiate de la liberté. La finitude ne signifie pas seulement un manque. C'est grâce à cette finitude que l'être humaine fait l'expérience du fait moral. Dans la connaissance pratique vient à réaliser ce qui est impossible à atteindre par la connaissance théorique. La raison pratique permet à l'être humaine de faire ce qu'il ne peut jamais faire par la raison théorique. L'être humaine, dans son existence sensible, est soumis aux lois de la nature; mais la loi morale lui attache au monde intelligible. Ce qui définirait l'être humaine ne serait pas donc ses déterminations empiriques, mais son obéissance par devoir à la loi morale. La loi morale fournit ainsi une médiation entre le sensible et l'intelligible et substitue au manque de la conscience immédiate de la liberté.

⁵ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (Rosny: Bréal, 2004).

La division de la connaissance entre la théorie et la pratique, leurs définitions ou leurs limitations, la supériorité de la pratique à la théorie, le statut d'un savoir irreprésentable comme la moralité sont des questions qui viennent à jour dans la conceptualisation de la loi morale ou de l'impératif catégorique. Définir les différents types de connaissances possibles (la connaissance théorique/spéculative, la connaissance pratique, aussi des connaissances exclues: l'intuition intellectuelle, l'expérience mystique); spécifier les relations entre les différentes connaissances (établir un lien causal entre la raison spéculative et la raison pratique: 'l'insuccès' de la raison spéculative conduit à la nécessité de la raison pratique); trouver le critère de décider ce qui appartient à la raison et ce qui n'appartient pas (décrire "le fait de la raison" comme non mystique et l'expérience mystique comme non rationnelle); distinguer la raison qui juge de la raison jugée -tout cela appartient à décrire la moralité comme science.

Le premier chapitre concerne le problème méthodologique à partir de la distinction entre la théorie et la pratique. Cet élucidation de la théorie et de la pratique est plutôt négative, au sens où elle marque ce que ces unités ne sont pas, et ce que les relations entre ces deux unités ne caractérisent pas. Le rapport de la raison pure avec les domaines de la théorie et de la pratique, et aussi le rapport entre la théorie et la pratique ne sont pas une donnée ou empirique ou idéale, mais ces rapports sont au besoin de découvrir. Au lieu de décrire la théorie et la pratique comme les unités séparées qui viennent à joindre dans un rapport de continuité, il paraît plus important de porter l'attention sur leur réciprocité. Pour mettre une relation réciproque entre la théorie et la pratique, il faut d'abord arracher ces unités des présuppositions dans lesquelles elles sont généralement définies.

La question de l'unité entre la théorie et la pratique se manifeste, selon Kant, dans le concept du devoir caractérisé dans l'impératif catégorique. L'antagonisme entre la théorie et la pratique n'est pas une objection à la théorie, qu'il faut réduire au silence. Tout au contraire, la possibilité de la théorie réside dans cet antagonisme.

La moralité occupe un domaine qui ne soumet pas aux concepts de la connaissance théorique. La connaissance théorique s'exerce dans les limites de l'expérience, mais la moralité se définit dans l'orientation de la raison pure au supra-sensible. Le domaine de la moralité échappe à la fois à l'expérience phénoménale et

à l'expérience intellectuelle (à savoir, l'intuition intellectuelle dans laquelle on suppose de saisir le savoir noumènal). Le lieu propre à la raison pratique, qui se trouve entre le sensible et le noumènal, se rapporte à une extraction de la raison spéculative. La raison spéculative est conçue chez Kant comme l'usage dans lequel l'entendement dépasse les limites de l'expérience et détermine le domaine noumènal par les concepts de la raison théorique. C'est ainsi qu'elle donne une figure de l'inconditionné. La validité de la raison pratique dépend de sa comparaison avec la raison spéculative. Car à la fois la raison spéculative et la raison pratique se donne pour objet le supra-sensible. La raison pratique est donc au besoin de distinguer sa forme de connaissance de la raison spéculative. Les lois morales occupent l'usage pratique de la raison et sont supposées de fournir, à l'opposé de la raison spéculative, un canon⁶ de la raison pure. Les conséquences de la distinction entre la raison pratique et la raison spéculative se font thématiques plutôt dans le deuxième chapitre.

Dans le deuxième chapitre on met en question qu'est-ce que la raison caractérisée dans l'impératif catégorique. La conscience de l'impératif catégorique se manifeste comme un "fait de la raison" qui ne se rapporte ni à une donnée empirique ni à une intuition intellectuelle. La raison signifie une activité définie dont le principe de détermination ne s'adresse pas à une représentation extérieure. Pour expliciter la raison propre à la connaissance pratique on se sert de la distinction entre la volonté déterminée par l'objet de représentation et la volonté déterminée par la loi morale, et aussi entre la liberté pratique et la liberté transcendantale, qui s'associe à distinguer la raison pure pratique de l'empiricisme et du mysticisme. Il s'agit, dans la même opération, de mettre en question la validité et la légitimation de cette distinction.

Le troisième chapitre concerne les rapports entre la légitimation, le pouvoir et la liberté à partir de l'usage public de la raison qui caractérise l'attitude critique des Lumières. Une sortie hors de la soumission aux préceptes d'une autorité extérieure est l'exigence de l'usage public de la raison. Mais le raisonnement de l'usage public n'est pas sans contrainte. Il s'agit d'une contrainte de la volonté avec les lois légitimes de la raison pure. L'impératif catégorique exige que la légitimation ultime soit, en tant qu'une idée, la raison pure. Le pouvoir législatif est légitime à mesure qu'il conforme à l'impératif catégorique. D'une part l'impératif catégorique ne se

⁶ C.R.P. A796/B 824, p.653, canon signifie l'ensemble des principes a priori de l'usage légitime de certains pouvoir de connaître.

réduit pas à une détermination phénoménale, de l'autre il pose la loi ultime à laquelle le phénomène doit soumettre. L'autorité de l'impératif catégorique ne se rapporte pas à un fondement ontologique, mais elle se rapporte à la croyance morale qui est strictement distinguée chez Kant de la croyance doctrinale.

Chez Kant il s'agit d'une formulation dans laquelle la liberté et la soumission ne contredisent pas. La liberté est définie dans une contrainte de la volonté; mais ce n'est pas une objection à la liberté. La soumission aux lois n'impliquent pas une disposition passive. Kant formule la nécessité et la liberté dans leur coexistence. Ce qui rend possible cette coexistence est le sujet. La subjectivité apparaît comme l'unique lieu de la raison pratique, en tant qu'elle permet l'identification avec loi.

CHAPITRE 1 : THEORIE ET PRATIQUE

1.1. La raison spéculative et la raison pratique

La loi morale en tant que l'objet de question se pose dans le problème méthodologique/théorique concernant la distinction entre la raison théorique et la raison pratique. D'après cette division, la raison théorique comme la connaissance des lois de la nature détermine l'objet de l'expérience par les concepts purs de l'entendement. La raison théorique s'applique à la détermination de la sensibilité. Pour la possibilité de l'expérience, la diversité de l'intuition doit être soumise à la même unité que la diversité des catégories (des concepts purs de l'entendement). La raison pratique est l'usage dans lequel la raison pure est déterminée par elle-même, indépendamment de la sensibilité. La loi morale, insaisissable par les catégories de l'entendement, se rapporte à l'usage pratique de la raison pure.

D'une part l'impératif catégorique ne se rapporte pas à une démonstration empirique. En expurgant tout élément empirique et anthropologique il ne reste que la forme de la loi pour fonder la morale⁷. Conformité à la loi par devoir est le seul critère de la morale. De l'autre l'impératif catégorique n'implique pas une intuition intellectuelle par laquelle on saisit la connaissance des idées transcendantes. La réalité objective de l'impératif catégorique ne nous aboutit pas à une vue plus étendue qui manque à la raison théorique/spéculative (C.R.Prt., p.49); ceci impliquerait une intuition intellectuelle en tant que la connaissance absolue du noumène. La raison pratique se justifie elle-même seul en ce qui concerne son orientation au noumène. L'impératif catégorique, qui se manifeste ni empiriquement ni idéalement, concerne une orientation dans le monde intelligible ayant sa force en droit.

Deux types d'activité occupent le domaine de la raison pure. L'une est l'activité représentative considérée comme l'usage régulateur de la raison pure exigé pour la connaissance de l'objet (C.R.P., A643/B671, p.559). Dans cet activité, la

⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Librairie Générale Française, 1993), p.51.

raison détermine l'unité des principes à laquelle l'entendement obéit. L'autre, irréductible à la représentation, est une activité sans déduction. C'est l'usage pure de la raison se manifestant dans la moralité. La connaissance théorique se rapporte à l'usage régulateur de la raison et la connaissance pratique se rapporte à l'usage pure de la raison. On peut décrire le contenu de la raison théorique comme les catégories qui se posent à la sensibilité et le contenu de la raison pratique comme les idées transcendantales qui se réfèrent au supra-sensible. Mais ce n'est qu'une distinction formelle, qui ne permet pas de mettre en relation la théorie et la pratique. La théorie ne signifie pas une structure formelle contre laquelle le domaine de la pratique se pose. Il y a un élément pratique dans la théorie. La distinction entre la théorie et la pratique se rapporte à faire apparaître la pratique implicite dans la théorie.

Distinguer la pratique implicite dans la théorie exige une critique négative⁸, pas seulement au sens de limiter l'entendement au phénomène, mais aussi pour découvrir un domaine où les concepts de la raison théorique n'opèrent pas. Pour préciser un tel domaine, il faut d'abord expliciter les présuppositions de la connaissance théorique, et d'en extraire la raison pratique. La soumission des conditions de possibilité de la connaissance théorique à une critique négative fait aussi apparaître ce que signifierait l'objectification du supra-sensible par les catégories de la raison théorique.

Critique de la raison pratique exige une comparaison avec la raison spéculative. Pour établir la validité de la raison pratique il faut la comparer avec la raison spéculative et préciser leur différence. La raison pratique et la raison spéculative se rapportent l'une et l'autre, à la différence de l'analytique transcendantale, à l'usage de la raison pure. Elles demandent la connaissance du supra-sensible. La légitimation de la raison pratique dépend de distinguer sa forme de connaissance de celle de la raison spéculative. Tel que l'examen critique d'une science chez Kant;

“Par l'examen critique d'une science ou d'une partie de cette science, qui forme par elle-même un système, je comprends la recherche et la justification des raisons pour

⁸ L'aspect négative de la raison pratique se rapporte à empêcher l'entendement d'intervenir dans le jugement moral, et l'aspect positive de la raison pratique se rapporte à poser les lois que la raison se donne elle-même. Mais il faut souligner que ces deux aspects s'opèrent toujours corrélativement, et qu'ils sont impossibles à séparer sauf conceptuellement.

lesquelles elle doit précisément avoir cette forme systématique et aucune autre, quand on la compare avec un autre système qui a pour principe un pouvoir semblable de connaître. Or la raison pratique et la raison spéculative ont pour fondement un pouvoir identique de connaître, en tant qu'elles sont l'une et l'autre *raison pure*. Par conséquent la différence de la forme systématique de l'une et de l'autre devra être déterminée...par la comparaison de la première avec le seconde.” (C.R.Prt., p.95)

La raison spéculative, d'après Kant, suppose d'établir une unité systématique entre la nature et la raison. Cet unité ne peut pas être possible sans que l'être humaine possède toute la connaissance de la nature. Mais comme l'être humaine est fini, sa connaissance est limitée. L'unité visée par la raison spéculative ne peut jamais être réalisée. On peut parler d'une relation de causalité entre la raison et la liberté, mais non entre la raison et la nature; les principes de la raison ne peuvent pas produire les lois de la nature (C.R.P., A808/B836, p.660). Avec les principes de la raison spéculative l'harmonie de la nature ne peut jamais être établie. La raison spéculative ne fait pas une distinction entre le phénomène et le noumène, en conséquence elle identifie les conditions de penser l'inconditionné avec les conditions de penser la sensibilité⁹. Cet identification ne peut pas échapper à ses contradictions;

“Car ce qui, avec nécessité, nous pousse à aller au-delà des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est *l'inconditionné* que la raison réclame nécessairement et de façon entièrement légitime dans les choses en soi... Or, s'il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les choses en tant que choses en soi, l'inconditionné ne peut nullement être pensé *sans contradiction*.” (C.R.P., BXX, p.79-80)

A l'opposé d'une unité entre la raison et la nature, Kant repère une idée d'une nature qui n'est pas donnée empiriquement, mais qui est possible par la liberté (C.R.Prt., p.44). Cet idée est l'objet d'une volonté en conformité avec la loi morale. La loi morale indique la loi du supra-sensible et influence la sensibilité. Cet influence ne peut être marquée que par rapport à la forme, jamais comme une détermination phénoménale (C.R.Prt., p.71) .

⁹ La validité de la représentation dans laquelle l'appropriation de l'inconditionné dans le monde sensible est attribuée à la raison spéculative, est élucidée dans le deuxième chapitre.

L'examen critique de la raison pratique (la comparaison de la raison pratique avec la raison spéculative) ne concerne pas seulement la définition de la raison pratique par rapport à la raison spéculative, la raison spéculative aussi se définit par rapport à la raison pratique. Pour différencier la raison pratique de la raison spéculative, il faut d'abord les rendre comparable. Bien qu'elles se distinguent à propos des formes de connaissance elles sont supposées d'avoir un pouvoir identique de connaître. Même si on établit la différence et la supériorité de la raison pratique, on ne sait pas par quelles critères on compare deux connaissances hétérogènes. Ces deux types de connaissance peuvent se référer au supra-sensible, mais ça ne nous permet pas à conclure qu'ils se réfèrent au même supra-sensible. C'est-à-dire, il n'est pas évident que le supra-sensible de la raison spéculative et celui de la raison pratique sont le même. Ce qui est différent n'est pas seulement la forme de connaître le supra-sensible, mais le supra-sensible lui-même ne demeure pas identique. Ce qui distingue la raison pratique et la raison spéculative n'est pas la forme de connaître le supra-sensible. Elles se distinguent en tant que le supra-sensible de l'une se distingue du supra-sensible de l'autre.

1.2. L'unité de la raison : la légitimation et la morale

Il s'agit de deux unités nommées la théorie et la pratique; mais pour ne pas se méprendre en admettant cette distinction il faut remarquer que la théorie et la pratique ne sont pas des champs, chacun fondé isolément, qui viennent à joindre sans se reconnaître. Dans le domaine théorique, la détermination des limites du savoir humaine se rapporte à prendre en considération la moralité: "il me fallait donc de mettre au côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croissance*, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé selon lequel il serait possible d'y faire des progrès sans une Critique de la raison pure, est la vraie source de toute incroyance entrant en conflit avec la moralité –incroyance qui est toujours très fortement dogmatique" (C.R.P., B XX, p.85). Quant à la raison pratique, c'est l'entendement qu'on arrache de son usage instrumental. C'est-à-dire, dans une volonté qui est déterminée par les principes autres que la raison donne elle-même, l'entendement ne sert pas de son propre usage. L'intervention illégitime de l'entendement au jugement moral¹⁰, aboutit à un usage instrumental de l'entendement. Arracher la

¹⁰ En fait, chaque intervention de l'entendement au jugement moral est illégitime: "Tous les concepts pratiques portent sur des objets de satisfaction ou de désagrément, c'est-à-dire de plaisir et déplaisir,

volonté de sa détermination par la représentation de l'objet, c'est aussi arracher l'entendement de son usage illégitime et de lui rendre ainsi son propre usage.

Il faut donc renoncer à deux présuppositions à propos de la théorie et de la pratique: la prétendue objectivité de la connaissance théorique, sa séparation des désirs, des inclinations et l'imaginaire du champ pratique protégé de toute considération conceptuelle – un champ si spécial, si unique qu'aucun raisonnement compte quant à lui. Ces présuppositions interviennent à la conceptualisation de la moralité à chaque fois qu'on accepte la distinction entre la théorie et la pratique comme une donnée ontologique assurée par la raison pure. Dans le cas où on ne prend pas en compte les relations réciproques entre le domaine théorique et le domaine pratique, ces unités soumettent à la normativité de la distinction. Reste que, la relation de la raison pure à la théorie et à la pratique n'est pas celle de l'exécution d'un modèle. Il ne faut pas expliciter la théorie et la pratique comme les deux champs d'exécution de la raison pure. La raison pure n'est pas une unité organique dans laquelle on peut discerner ces différentes exécutions: la morale, le droit, l'histoire, la théorie, etc. Ce sont des pseudo-divisions, en tant qu'elles permettent de vivre comme allant de soi à la fois leur relation à la raison pure et les relations entre eux-mêmes, qui s'orientent vers une pseudo-harmonie. Ni la raison pure ni sa réalisation comme la loi morale n'est le lieu confortable à partir d'où on peut discerner ses différents usages.

La suprématie de la raison pratique ne se rapporte pas à dévaluer la théorie. Il faut renoncer à supposer qu'on en a fini avec la théorie et qu'on peut affirmer la pratique à la place d'elle. Il ne s'agit pas de suppléer un savoir à un autre. Au lieu d'interpréter la priorité de la pratique à la théorie comme un jugement de valeur, il faut souligner la réflexion critique exigée par la raison pratique sur les limites de l'usage théorique. Cette réflexion signifie plus que d'interdire le noumène et de limiter la connaissance théorique au phénomène. La limitation à l'égard de l'inappropriable implique une certaine définition de la théorie autant que de la pratique. Avec la réflexion exigée, toute la définition de la théorie déplace. L'acte de

par conséquent, au moins indirectement, sur des objets de notre sentiment. Dans la mesure, toutefois, où ce dernier n'est pas une faculté représentant les choses, mais se trouve en dehors de la faculté de connaître toute entière, les éléments de nos jugements qui se rapportent au plaisir ou au déplaisir, par conséquent des jugements pratiques, n'appartiennent pas à l'ensemble global de la philosophie transcendantale, laquelle n'a affaire exclusivement qu'à de pures connaissances *a priori*." C.R.P. A802/B830, p.656n.

limiter, le geste réflexive devient le domaine de la théorie. Désormais la théorie doit tenir en compte la légitimation de la possibilité de son objet de question.

La pratique, en un sens, signifie de distinguer ce qui appartient à l'activité représentative et ce qui appartient purement à la raison. La distinction détermine les différents types d'activité, les différentes manières de former l'objet. Il ne s'agit pas donc d'un passage téléologique de l'ordre formel à l'ordre pratique. Ce n'est ni la question d'établir la continuité entre la théorie et la pratique ni celle de rélèver leur contradiction implicite. Ce sont les deux manières complémentaires qui affirment l'unité de la raison pure sans questionner premièrement ce que cette unité signifie. Dans le cas de formuler la relation entre la théorie et la pratique en termes de continuité, la question sera celle d'établir le passage de la détermination empirique soumise aux lois de la nature à la détermination intelligible soumise aux lois de la liberté. Et dans le cas de faire la contradiction thématique, la question sera: 'Comment ce qui est nié dans la raison théorique s'affirme dans la raison pratique?' (C.R.Prt., p.4). Certes ces questions se posent dans la raison pratique. Mais le problème surgit quant à déterminer où elles se réfèrent. Si on maintient l'unité de la raison pure comme indiscutable et sa continuité comme garantie, le point de référence de ces questions sera l'antinomie de la raison pratique¹¹ -une antinomie intrinsèque à l'unité de la raison pure. Ce qui échappe à cet approche est que l'unité de la raison pure n'est pas un domaine de positivité qui présente deux pôles. Autre que l'antinomie de la raison pratique, il paraît plus important de mettre en question le principe de raison caractérisé dans l'impératif catégorique. Comme le souligne Adorno, l'impératif catégorique contient un problème plus sérieux que l'antinomie de la raison pratique;

“A supposer de posséder la raison, il s'agit d'une sorte de conflit de la raison avec elle-même qui est plus sérieux que relativement inoffensive 'l'antinomie de la raison pratique' examinée par Kant dans la *Critique de la raison pratique*. En d'autres termes; d'une part la raison qui fait elle-même objective et qui prend figure dans le monde et de l'autre la raison critique, ne sont pas seulement une et même chose... elles sont aussi tout à fait incompatible l'une avec l'autre. Donc, dans la distinction

¹¹ C.R.Prt., p.122. Le conflit de la raison pratique avec elle-même se manifeste dans le fait que la vertu et le bonheur sont unis dans la volonté déterminée par l'impératif catégorique mais d'après les lois naturelles aucune connection entre la vertu et le bonheur ne peut être attendue.

entre la raison objective et la raison subjective, on voit la nature problématique de toute la raison caractérisée dans l'unique principe moral ou ce qui peut être nommé *le principe moral*.”¹²

Au lieu de subordonner le conflit de la raison avec elle-même à une question de continuité, il faut considérer quels champs hétérogènes, incompatibles l'un avec l'autre, occupent l'unité de la raison. Plutôt qu'une continuité il s'agit d'une rupture concernant la raison théorique. Dans la raison théorique, bien qu'on détermine la connaissance de la représentation à l'aide du schématisme, l'acte de représenter lui-même reste inexaminé. Les conditions de possibilité de la connaissance représentative se supposent elles-mêmes. Le fondement de l'acte représentatif surgit comme une question de légitimation, à laquelle la connaissance théorique est insuffisante à répondre;

“De fait, la diversité des règles et l'unité des principes constituent une exigence de la raison... Reste qu'un tel principe ne prescrit aux objets nulle loi et ne contient pas le fondement de la possibilité de les connaître et de les déterminer comme tels en général; il est au contraire simplement une loi subjective de la gestion des ressources de notre entendement... sans que l'on soit pour autant légitimé à exiger des objets eux-mêmes une telle cohésion... Bref, la question est de savoir si la raison en elle-même; c'est-à-dire la raison pure, contient *a priori* des principes et des règles synthétiques, et en quoi ces principes peuvent bien consister.” (C.R.P., A306/B363, p.337)

La connaissance théorique n'a pas de fondement. Il n'y a aucune légitimation d'exiger des objets une unité systématique et cohérente. L'usage théorique de la raison pure n'est que contingent. Comment penser cela? Le caractère contingent de l'activité théorique peut devenir facilement l'instrument pour rejeter toutes les assertions d'universalité et de nécessité. Pourtant cette contingence peut rendre plus sérieuse l'exigence de la théorie. La reconnaissance du caractère contingent des valeurs universelles nous donne l'alerte à leur possible extinction et nous arrache

¹² Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy* (Polity, 2000), p. 166, la traduction en français est à moi.

ainsi de les traiter avec indifférence¹³. Reconnaître toute la contingence implicite à la théorie, et encore demander les possibilités de la théorie sans payant tribut à aucune sorte d'empiricisme et d'idéalisme, c'est que la théorie signifie chez Kant. Il n'y a pas une manière rationnelle pour légitimer l'insistence de la théorie. C'est l'affaire de la croyance impliquée dans la relation pratique. Reconnaître toute la contingence de notre détermination phénoménale, renoncer à chercher un discours alternative tranquillisant le nihilisme implicite dans cette contingence et apprendre de vivre sans être abusé par la raison spéculative (pas au sens d'éliminer les illusions de la raison spéculative, ceci n'est pas au pouvoir de l'être humain), c'est que la moralité signifie chez Kant.

La question de légitimation concernant la raison théorique se déplace au domaine de la raison pratique où la raison pure se fonde en elle-même. La raison pratique est considérée comme l'usage supérieur de la raison dans lequel les principes a priori de la raison pure s'accomplissent. La possibilité de la raison pratique indique la réalité objective de la raison pure (C.R.P., A808/B836, p.660). Le fondement de la raison pure est la raison pure en tant que pratique. A propos de la raison pratique, il ne s'agit pas d'un possible usage de la raison pure, il s'agit de la réalité objective de la raison pure elle-même. Sans être pratique il n'y a pas de la raison pure. La raison pure ne peut être que pratique. Il y a clairement une circularité dans cet argument; mais cela ne contredit pas la raison pratique. Car la conviction exigée par la raison pratique n'est pas une certitude logique concernant la possibilité des objets de la raison pure, mais une certitude morale (C.R.P., A829/B857, p.672). Selon Kant, seul la croyance morale contient une certitude et une nécessité absolue qui manque à la croyance doctrinale.

Il s'agit d'établir un rapport entre le problème de légitimer l'activité théorique et le domaine moral. L'activité théorique pose les limites de la science mais dans cette limitation il demeure un résiduel. Il est supposé de se trouver quelque chose qui n'est pas appropriable par les concepts de l'entendement. Il s'agit d'un domaine qui ne se rapporte pas au régime de l'espace-temps. Ce qui ne se dit pas dans l'espace-temps devient l'objet de question dans la moralité. Accorder à la légitimation de l'activité théorique un rapport à la moralité ne se rapporte pas seulement à l'usage

¹³ Ernesto Laclau, "Community and its Paradoxes: Richard Rorty's 'Liberal Utopia'" dans *Community at Loose Ends* (Minnesota University Press, 1991), p.97.

régulateur de la raison, mais aussi la moralité, en tant que l'usage pure de la raison, se détermine à travers cet accord. Enoncer, comme le fait Kant, que seul les lois morales appartiennent à l'usage pure de la raison, c'est accepter que seul les lois qui confirment à l'usage légitime de la raison pure peuvent se rapporter à la moralité¹⁴. Admettons que la fondation de l'activité théorique est assurée par l'usage pure de la raison dans lequel les principes a priori de la raison pure se posent. Mais encore la question demeure: Est-il légitime de décrire l'usage pure de la raison comme la moralité? Pourquoi les lois a priori de la raison pure s'appellent les lois morales? Comment définir la moralité en termes des lois? A répondre il n'est pas suffisant de décrire deux usages de la raison pure; l'un comme l'usage négatif dans lequel la raison règle les principes de l'entendement et le limite au phénomène, l'autre comme l'usage positif de la raison pure dans lequel la raison en elle-même affirme ses principes. Car ces deux usages de la raison pure opèrent corrélativement et leur distinction n'est que conceptuelle. En outre, la direction du rapport n'est pas de l'unité de la raison pure à son usage positif/ négatif, mais à l'inverse.

Le concept de légitimation s'attribue au concept de moralité; de cette manière la moralité se définit en termes juridiques comme un tribunal (pas simplement au sens métaphorique). Mais il ne s'agit pas de réduire la moralité au droit. Il s'agit d'une conception de loi qui est irréductible à la fois à la moralité et au droit. A propos de loi, Kant distingue les lois morales et les lois légales à travers la conceptualisation de l'intériorité et de l'extériorité¹⁵. D'après cette division, les lois morales ne considèrent pas les effets de l'action mais considèrent les principes qui déterminent l'action. Except l'intériorité, il n'y a aucun critère de supporter la moralité; ou dit en termes de Kant, "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"¹⁶. Cet intériorité n'a pas un aspect sentimental, elle signifie plutôt la détermination de la volonté. Si la volonté, en s'arrachant de tout élément empirique, peut se déterminer par la loi morale ça signifierait que la raison pure peut s'accomplir d'une façon a priori. Quant aux lois légales, il ne s'agit que de l'extériorité de l'action. La bonne volonté qui détermine l'action ne peut pas être un critère aux lois légales. Le critère des lois

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy* (Polity, 2000), p.84.

¹⁵ "Introduction to the Theory of Right", dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.132.

¹⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Librairie Générale Française, 1993), p.57.

légales est l'accord de l'action avec la liberté des autres. Au lieu des principes qui déterminent la volonté, il s'agit de la possibilité d'un consensus externe entre la volonté de quelqu'un avec celle d'un autre, en conformité avec la loi universelle de liberté.

Cette séparation entre la loi morale et les lois légales ne suffit pas à distinguer la moralité du discours juridique. Même si on accepte la validité de la conceptualisation de l'intériorité et de l'extériorité, on n'abandonne pas la pensée de jurisprudence avec le passage à l'intériorité. Certes la loi morale n'opère pas à la manière des lois légales. A propos de la loi morale, il ne s'agit pas d'une imposition pareille aux lois légales: ne pas obéir à la loi morale n'a pas une punition et lui obéir n'a pas un prix. En fait la loi morale ne dit rien, ne promet rien. La loi morale n'est pas une imposition formelle bien que cela ait souvent été cru; mais ça n'explique pas encore comment la moralité et la loi viennent à coexister dans le principe de l'impératif catégorique. On est encore dans le discours juridique¹⁷. Et il faut mettre en question la valeur d'une moralité limitée à la jurisprudence. Que signifie qu'une moralité, pour affirmer une maxime comme "chacun des êtres raisonnables 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"¹⁸, se réfère aux lois? Quand on traite les autres comme des fins en-soi, est-ce qu'on a besoin de considérer que le mobile de l'action est la loi morale? Est-ce que c'est la loi morale qui forme en nous une telle comportement?

On peut discerner deux attitudes théoriques dont les approches se diffèrent à propos de la coexistence de la moralité avec les lois. L'une de ces attitudes, qu'on peut l'appeler onto-théologique¹⁹, suppose que la distinction entre les lois du droit et

¹⁷ Arthur Schopenhauer remarque que la définition de l'éthique en Europe s'inscrit dans la coexistence de la moralité et de la jurisprudence et ceci ne nous permet pas de voir la métaphysique à laquelle elle se rapporte. Au lieu de rapporter le remarque de Schopenhauer à une banale affirmation de l'éthique privée contre la repressive moralité, on peut y voir la mise en valeur d'une moralité limitée à la jurisprudence: "Un pas important dans cette direction [dans la métaphysique de l'éthique] reste toujours à prendre. Mais ceci présuppose qu'un autre pas soit pris dans *l'éthique* elle-même. En Europe, le but plus élevé de l'éthique est limité à la jurisprudence, et à la philosophie morale, et ici personne ne sait, ou en effet admettra, ce qui est au-delà de ceux-ci. Nous devons donc attribuer à cette omission nécessaire le fait que le contour ci-dessus de la métaphysique ne nous permet de voir, même à distance, la clef de voûte de l'édifice entier de la métaphysique.", *On the Basis of Morality* (The Library of Liberal Arts, 1965), p.214, la traduction en français est à moi.

¹⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Librairie Générale Française, 1993), p. 111.

¹⁹ Voir Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique* (Paris: Flammarion, 1983).

la loi morale suffit à nous arracher d'un discours juridique²⁰. Chez Nancy, la loi morale fonctionne à la manière du postulat absolu à partir d'où on peut discerner ce qui s'attache à la représentation et ce qui est hors de la représentation. D'après cette distinction, la part représentative s'appelle l'idéologie et le résidu de la représentation s'appelle le thème philosophique. Laissant la part idéologique aux disciplines idéologiques, l'élément irréprésentable indiqué par la loi morale se tient isolément pour l'objet de question. La loi morale devient le lieu à partir d'où la vérité onto-théologique se suppose de se relèver.

Reste que prendre l'impératif catégorique comme le postulat absolu, c'est le confondre avec le phénomène. Comme le marque Kant, à cause de "l'amphibologie des concepts de la réflexion" (C.R.P., A268/B324, p.314), on constitue un système intellectuel du monde à partir de l'élément irréprésentable²¹. Que la loi morale est irréductible à la représentation ne nous aboutit pas à une pensée d'origine secrète. Si la représentation est interdite au propos de la loi morale, au lieu faire l'irréprésentable immédiatement et isolément un objet d'analyse il paraît plus important de porter l'attention sur la relation entre l'irréprésentable et le représentable. Expliciter isolément l'irréprésentable et d'en faire l'objet d'un meta-discours n'objectifie pas la relation de l'irréprésentable avec le représentable. Il fait apparaître comme si cette relation ne vaut pas la peine de théorie. Mais cette relation n'est pas secondaire à la formation des unités nommées la théorie et la pratique. Au contraire la théorie et la pratique se réalisent corrélativement à travers cette relation. La distinction entre la théorie et la pratique n'est pas une donnée ou empirique ou idéale. Leur relation est au besoin d'objectiver, de découvrir.

L'autre attitude théorique qu'on peut discerner concernant la coexistence de la moralité avec les lois, est d'arracher la question morale d'un fait de loi. C'est l'élucidation de la moralité en tant qu'un fait social et de rapporter le rapport entre le phénomène et le noumène au rapport entre l'individu et la société²². C'est mettre en question la norme de la normativité et ses manières d'opérer à travers sa relation avec ce qui s'extériorise de la normativité. La détermination du fait moral coexiste

²⁰ Ibid., p.16.

²¹ Chez Nancy; l'exigence de l'impératif catégorique est l'exigence du 'monde' et le fait de l'impératif catégorique est 'l'abandon de l'existence'. Ces termes ont un contenu ontologique, et non empirique; mais on n'évite pas pour cela de confondre le sensible et l'intelligible à propos de l'usage des concepts de réflexion.

²² Voir Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996).

avec la formation de la normativité. La moralité, et la nécessité, l'obligation qui lui accompagnent se tiennent pour objet de critique. La science de la moralité doit donc se donner pour objet de décrire les faits moraux au lieu de décrire le droit de la moralité à l'existence. Faire recours à la loi, d'après ce point de vue, est un symptôme philosophique qui présuppose soi-même de nommer la fondation au lieu du théologie. Ce qui fait défaut aux tentatives pour aboutir à une science de la moralité est un rapport pratique avec la moralité. Elles se méprennent la moralité pour un lieu à découvrir. Il paraît comme si on se trouve en présence d'un *tabula rasa* dans lequel on va établir les principes d'un système moral. C'est ainsi qu'on décrit les principes d'après lesquels les activités sont supposées de se dérouler, et qu'on offre une idée intellectuelle de la moralité au lieu de mettre un rapport pratique aux activités.

Cet approche surgit la question de la norme de la normativité et arrache ainsi la thématique morale de son autorité quasi-indisputable. Elle fait rappeler que chaque distanciation des conditions sociales se transforme à une condition sociale. Reste que, la loi morale ne fonctionne pas à la manière d'une autorité qui impose les principes et qui ordonne ainsi un comportement défini. L'énoncé de la loi morale ne se rapporte pas à une imposition formelle, mais il se rapporte à une activité. La raison caractérisée dans l'impératif catégorique se manifeste comme une activité. Mais l'activité requiert, chez Kant, une certaine définition qui met la théorie et la pratique en harmonie.

1.3. Théorie et pratique entre la philosophe critique et la personne ordinaire

Selon Kant, une contradiction entre la théorie et la pratique ne nous aboutit pas à dévaluer la théorie. Toute antagonisme implicite entre la théorie et la pratique est nécessaire pour la possibilité d'une science qui ne se réduit ni à l'empiricisme ni à l'idéalisme. Cet irréductibilité résulte du fait que la théorie signifie plus que d'établir une structure formelle et la pratique signifie plus que d'organiser les principes des activités humaines. Cet élément irréductible n'empêche pas la possibilité de la science. Il s'agit de découvrir la possibilité d'une science où la théorie et la pratique se croisent.

Pour annihiler la contradiction entre la théorie et la pratique, Kant explicite une formulation définie de la pratique. Si la théorie ne peut pas satisfaire aux

exigences pratiques, ça signifie qu'il n'y a pas d'assez théorie²³. S'il y a un désaccord, ce n'est pas la théorie qui va conformer à la pratique, mais la pratique doit conformer à la théorie. Kant indique que la valeur de la pratique dépend de sa conformité à la théorie dans laquelle elle est fondée²⁴. Il faut donc plus de théorie à définir la pratique. Il s'agit de déplacer la définition de la pratique. La pratique s'arrache des déterminants extérieures et elle se rapporte à une activité qui est en conformité avec les lois a priori de la raison pure. Seul les activités en conformité avec les lois de la raison pure comptent pour pratique: "réciproquement, non toutes les activités s'appellent *pratique*, mais seulement les réalisations d'un but particulier qui sont considérées comme être conforme à certains principes généralement conçus de procédé."²⁵ Par ce déplacement, la pratique devient le champ de limite de l'activité théorique au lieu d'être un supplément à la théorie. La pratique, conçue ainsi, ne contredit pas la théorie.

Ce n'est pas une intuition particulière à partir d'où on vient à reconnaître l'harmonie entre la théorie et la pratique. Kant soutient l'harmonie entre la théorie et la pratique à partir du concept du devoir, exerçant dans trois domaines: la moralité, la constitution civile et le droit internationale²⁶. Kant donne une représentation de la personne 'ordinaire' qui rencontre la personne 'académique'. Dans chaque domaine, la personne ordinaire apparaît comme le caractère qui attaque l'académie (la femme-l'homme d'affaires dans la moralité, la politicienne dans la constitution civile, la citoyenne dans le droit internationale). Le mépris de la théorie se représente dans la personne ordinaire. D'après le point de vue attribué à la personne ordinaire, la vanité de la théorie se manifeste dans le fait que la théorie n'a de la réalité que dans l'institution de l'académie. La théorie se récuse sur l'effet pratique. La théorie peut comporter cohérence et consistance, mais elle est insuffisante à saisir la pratique. La personne ordinaire se permet ainsi de dire: "ça peut être juste dans la théorie, mais ça ne vaut rien dans la pratique". Mais le point de débat n'est pas de questionner s'il faut soutenir la pureté de la théorie ou la pureté de la pratique. En fait, l'impatience pour la théorie et l'impatience pour la pratique ne diffèrent pas beaucoup en tant que toutes les deux assument une expérience originaire comme le point de départ.

²³ *Theory and Practice On the Common Saying: 'This may be true in Theory, but it does not Apply in Practice'* dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.61.

²⁴ Ibid., p.63.

²⁵ Ibid., p.61.

²⁶ Ibid.

Kant soutient la nécessité de la théorie en indiquant que l'orientation chez la personne académique est la même avec la personne ordinaire. C'est l'orientation qui se manifeste par le concept du devoir impliqué dans la loi morale. Kant ne fait pas recours à une autorité supérieure pour confirmer la nécessité de la théorie. Tout au contraire, c'est à partir de la personne ordinaire qu'il fait apparaître l'harmonie entre la théorie et la pratique. La raison pure pratique qui n'autorise aucune critique et qui contient en elle-même la possibilité de la critique de son usage, se réfère à la personne ordinaire pour confirmer sa réalité objective. En déniait toute la critique 'extérieure' et toutes les sortes d'absolu précédant le discours; il ne demeure que la personne ordinaire à qui l'activité théorique doit sa justification. La confrontation de la personne académique avec la personne ordinaire, comme le souligne Michel de Certeau, peut nous indiquer les limites de l'activité théorique;

“Mais lorsque l'écriture élitiste utilise le locuteur “vulgaire” comme travesti d'un métalangage sur elle-même, elle laisse également paraître ce qui le déloge de son privilège et l'aspire hors de soi: un Autre qui n'est plus Dieu ou la Muse, mais l'anonyme. L'égarement de l'écriture hors de son lieu est tracé par cet homme ordinaire, métaphore et dérive du doute qui la hante, fantôme de sa “vanité”, figure énigmatique du rapport qu'elle entretient avec tout le monde, avec la perte de son exemption, et avec sa mort.”²⁷

La personne ordinaire est d'une part le cauchemar philosophique et de l'autre elle est l'Autre à qui la théorie doit sa justification. La personne ordinaire en tant que l'Autre ne se laisse pas sans représentation. C'est-à-dire l'Autre n'est pas le figure contre lequel Kant essaie d'établir le domaine académique fermé sur soi-même; c'est d'ailleurs le point d'objection de Kant. Kant ne réduit pas au silence les attaques de la personne ordinaire; tout au contraire, il parle en faveur de l'attitude ordinaire plutôt que défendre la supériorité de l'attitude intellectuelle. La personne ordinaire parle chez Kant :

“Mais est-ce à dire que vous exigez qu'une connaissance concernant tous les hommes doive dépasser l'entendement commun et ne vous être dévoilée que par les

²⁷ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien I Arts de faire* (Gallimard, 1990), p.15.

philosophes? Ce que vise votre reproche constitue la meilleur confirmation que ce que l'on a affirmé jusqu'ici était exact,... savoir que...la philosophie la plus élevée, du point de vue des fins essentielles de la nature humaine, ne saurait conduire plus loin que ce n'est le cas sous la direction qu'elle a accordée tout autant à l'entendement le plus commun." (C.R.P., A831/B859, p.673)

Exiger de la philosophie des énoncés grands n'aboutira qu'à la raison spéculative qui essaie en vain la connaissance systématique du noumène. Kant ne considère pas les attaques de la personne anonyme contre la théorie comme une banalité, mais il les transporte au tribunal de la raison pure. Ces attaques, selon Kant, sont l'évidence de la "mûre faculté de juger" (C.R.P., AXI, p.65) qui demande à la raison non un amalgame du savoir, mais une connaissance de soi. Le cynisme, le mépris, le doute, le reproche à propos de la connaissance systématique sont les indices de la santé en tant qu'ils rendent vitale la faculté de juger. Ces attitudes, en les soumettant aux principes a priori de la raison, peuvent s'orienter à un usage public. Mais en manque des éléments antagonistes, la raison pure ne peut pas atteindre à se développer. L'harmonie prévue de la raison pure est au besoin de l'antagonisme pour s'élever.

Chez Kant, non seulement les attaques de la personne ordinaire se justifient, mais aussi la personne ordinaire se déclare de posséder le pure savoir de la moralité. La conscience de la loi morale est supposée de se trouver chez la personne ordinaire d'une manière plus harmonieuse que les philosophes;

"Mais si l'on demande quelle est donc à proprement parler la *pure* moralité qui doit, comme une pierre de touche, servir à reconnaître l'importance morale de chaque action, je dois avouer qu'il n'y a que des philosophes qui puissent rendre douteuses la solution de cette question; car, dans la raison commune des hommes elle est, non sans doute par des formules générales et abstraites, mais cependant par l'usage habituel, résolue depuis longtemps comme la distinction de la main droite et de la main gauche." (C.R.Prt., p.165)

La philosophe, plus que chacun autre, est enclin à méconnaître les limites de la moralité. Au contraire de la philosophe qui ne peut pas renoncer au "fanatisme moral" (C.R.Prt., p.90) et qui est par conséquent captive d'un monde imaginaire, la

personne ordinaire est supposée de distinguer parfaitement ce qui est moral de ce qui n'est pas. Il n'y a pas d'enseignement pour développer la faculté de juger. Grâce à la représentation de la personne ordinaire, on assure le caractère générale de la loi morale. La personne anonyme permet au discours de dire "c'est vrai de *tous*"²⁸.

Il faut donc demander qui parle dans la parole anonyme et qui se représente dans la représentation de la personne anonyme²⁹. La représentation de la personne anonyme se rapporte à la représentation du sujet moral. La personne anonyme fonctionne à la manière du sujet moral: d'une part elle attaque le savoir systématique et lui demande une connaissance de soi-même, de l'autre elle reconnaît la moralité comme l'air qu'elle respire. Le sujet moral fait une représentation de la personne anonyme. Ce qui se représente dans cette représentation est le sujet moral lui-même. Il est superficiel d'ajouter que ce sujet moral n'est pas quelqu'un autre que l'académicien dont le droit à la critique est justifié. Le principe de raison se caractérise dans l'impératif catégorique comme le garant de l'attitude académique.

Le droit à la critique n'opère pas simplement au sens hégémonique comme l'imposition du savoir contre le doxa du peuple. Il ne s'agit pas de dévoiler les vérités que les gens ne savent pas. Il y a un sens de modestie impliqué dans le droit à la critique. La philosophe critique³⁰ ne se distingue pas de la personne anonyme par une connaissance supérieure. Désormais toute sorte de connaissance supérieure s'appelle un simulacre de savoir. La philosophe critique, n'ayant pas plus à dire que la personne anonyme, devient elle-même la personne anonyme en tant que l'Autre. Elle est l'étrangère du discours 'spéculatif'. Elle se déplace aux limites de l'activité théorique. L'exigence de la sortie hors de la préjudice populaire déplace le domaine de la théorie. La théorie se détourne de l'activité représentative et s'oriente aux limites de la connaissance systématique. La théorie se réfère à la résiduelle de la connaissance systématique. Il est supposé de se trouver une région inappropriable par la connaissance discursive, irréductible à la représentation, au dehors du régime de l'espace-temps. La théorie se donne ainsi pour objet l'absolute inappropriation de

²⁸ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien I Arts de faire* (Gallimard, 1990), p.16.

²⁹ Friedrich Nietzsche met en suspens l'attitude de Kant qui est en faveur de la personne ordinaire : "Kant voulait démontrer que 'tout le monde' avait raison, d'une façon qui abasourdirait 'tout le monde': ce fut la secrète astuce de son âme. Il écrivit contre les savants en faveur de la préjudice populaire, mais ce fut pour eux, non pour le peuple, qu'il le fit.", *Le gai savoir* (Gallimard, 1950), n.193.

³⁰ Ceci n'est qu'une figuration possible de la philosophe critique. Elle ne s'égale pas nécessairement à la figure de la philosophe critique envisagée chez Kant.

l'objet de question. Faute de quoi ça ne compte pas du tout de théorie, mais s'égale à une murmure conceptuelle ou à une opération technique ou bien à une idéologie. Ce qui occupe le domaine de la théorie n'est pas le savoir du phénomène. L'interdiction de la connaissance nouménale opère inversement quant à la pratique: l'absolute savoir du phénomène se déclare impossible et sa poursuite en vain pendant que la raison pratique trouve sa réalité objective en tant qu'on la distingue de la raison spéculative. La connaissance phénoménale de soi-même ou du monde, bien qu'elle ne s'égale pas à une illusion, elle ne s'égale pas du tout à un savoir. La raison ne se rapporte pas à la représentation, mais elle se rapporte à ce qui ne se représente pas; et le savoir s'oriente vers cet élément inappropriable. La philosophe critique prend la parole sur ce qui est au-delà du régime représentatif. Elle s'adresse à l'Autre dont la parole n'existe pas. Plutôt que se retirer, elle y trouve le point de réclamer son existence. Son impératif catégorique encore lui parle : l'Autre, c'est moi.

CHAPITRE 2 : LE PRINCIPE DE RAISON

2.1. Le fait de la raison

Les principes de la raison pure s'accomplissent dans l'impératif catégorique en tant qu'un fait de la raison. La raison impliquée dans l'impératif catégorique n'est pas saisissable par les catégories de l'entendement. L'impératif catégorique repère l'inconditionné avec une nécessité absolue et ne permet aucune activité synthétique. Une connaissance théorique du noumène n'est jamais possible, car la réalité objective du noumène ne s'attache pas aux conditions sensibles. Le détachement du domaine sensible n'aboutit pas à une idée d'un monde intellectuel fermé en soi-même pour se référer la réalité objective du noumène. Il s'agit d'une certaine désignation du noumène dans l'usage pratique de la raison dont la réalité objective est fournie par le fait de la raison. Le fait de la raison n'est ni empirique ni intellectuel, il s'énonce comme une force législative;

“On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait (*Factum*) de la raison, parce qu'on ne saurait le tirer par le raisonnement, des données antérieurs de la raison, par exemple, de la conscience de la liberté (car cette conscience ne nous est pas donnée d'abord), mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique *a priori*, qui n'est fondée sur aucune intuition (*Anschauung*) ou pure ou empirique... Cependant pour ne pas se méprendre en admettant cette loi comme *donnée*, il faut bien remarquer qu'elle n'est pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure, qui s'annonce par là originairement législative.” (C.R.Prt., p.31)

La conscience de la loi morale comme un fait n'implique pas une intuition particulière pour se justifier. La réalité objective de l'usage pratique de la raison ne s'exerce pas au domaine de la connaissance théorique, elle se manifeste dans le fait de la raison comme la loi du supra-sensible. Elle repère le monde intelligible et énonce sa loi. Elle fournit un fait insaisissable par les catégories de l'entendement et

pourtant s'énonce en droit. Que la conscience de la loi morale est un fait de la raison n'est pas une nécessité théorique, mais pratique.

La raison impliquée dans l'impératif catégorique se manifeste comme un fait. Quant à la pratique il s'agit d'une raison qui dépasse l'entendement. La question de raison ne se pose pas en termes de valeur mais elle marque les limites de la pensée théorique. En soumettant la connaissance théorique à un retour réflexif sur ses limites, il surgit une question de légitimation. La connaissance théorique demande la raison pour la condition de sa possibilité. Comment l'activité théorique peut-elle exiger des objets une harmonie avec le régime représentatif? Quelle est la légitimation d'une faculté de se représenter? L'entendement peut déterminer toute la relation représentative, mais il n'y gagne pas pour cela la raison. Le rapport de l'activité théorique à la raison ne va pas de soi, il est au besoin d'objectiver.

Si l'activité théorique exige la raison pour sa condition de possibilité, il faut d'abord questionner ce qui fait défaut à l'activité théorique qu'elle demeure sans légitimation. Comme l'indique la division entre la raison théorique et la raison toujours insuffisante. La raison théorique/spéculative ne fournit pas un énoncé concernant la légitimation de son activité. La condition de possibilité de l'activité théorique serait contingente en tant qu'on se réfère à un critère extérieur. Au lieu d'un critère extérieur, la connaissance théorique exige sa légitimation par un usage dans lequel la raison elle-même pose ses lois.

Ce n'est pas un défaut de fondement logique ou ontologique qu'on doit rendre à l'activité théorique pour qu'elle ait de raison. Chaque fondement serait une extériorité par rapport à la raison pure. Au lieu de différer le problème de légitimation à une question d'origine, il faut le considérer dans l'apparition de la sensibilité. Le défaut de l'activité théorique ne se rapporte pas à une condition logique mais il se pose dans l'émergence de la sensibilité elle-même. Il faut mettre en relation la condition de possibilité de la connaissance théorique avec la sensibilité. Il ne s'agit pas ici des formes de la sensibilité qui précèdent, au sens métaphysique, les catégories de l'entendement, mais il s'agit de considérer la condition de possibilité de l'objet de représentation à partir de la sensibilité. L'activité synthétique concerne son objet en tant qu'une représentation, mais elle ne s'énonce pas quelque chose sur l'objet lui-même.

On est d'une part affecté par l'objet dans la sensibilité, de l'autre on opère une activité synthétique dans l'objet en tant qu'une représentation. Etre affecté par l'objet implique une disposition passive qui s'expose à la diversité comme un état de chaos. A partir de ce qui est reçu par la disposition passive, l'activité synthétique commence à opérer, elle met en harmonie la diversité de la sensibilité et la diversité de la pensée. Elle se donne ainsi l'élément reçu pour son objet. Mais pour que l'activité synthétique commence à opérer, il faut que la connaissance de l'élément reçu soit déjà considérée possible. La possibilité d'une telle connaissance exige de l'élément reçu, en tant qu'une donnée à l'esprit humaine, qu'il soit en cohésion avec l'activité synthétique. Reste que, par l'activité synthétique on ne connaît pas ce qui est reçu dans la disposition passive. Cette donnée qui se trouve au début de l'émergence de la sensibilité ne provient ni d'une intuition ni d'un domaine conceptuel. La raison théorique ne peut pas l'approprier et la raison pratique ne peut pas la supposer.

Dans le cas où on soumet la donnée de la disposition passive à une activité synthétique, la donnée se pense d'une manière instrumentale. Ce qui compte est seulement la soumission de la donnée à l'entendement. Pourtant cette soumission ne fournit pas la légitimation pour exiger des objets une cohésion avec le régime représentative. Une légitimation peut être possible, non par la soumission de la donnée à l'objet de représentation mais par un usage dans lequel la donnée se forme tel qu'il n'y surgit pas une contradiction avec le régime représentative. Ceci nécessite l'intervention de la faculté de désirer. Une volonté doit se formuler qui considère son objet au delà d'une relation instrumentale avec l'entendement. Une volonté qui s'est abstraite de son contenu empirique et qui est déterminée par les lois de la raison pure peut réclamer la cause du fondement de l'existence des objets.

La raison pratique n'est pas autorisée à supposer l'élément inappropriable de l'activité théorique. Dans l'activité pratique on ne gagne pas une connaissance plus étendue que la raison théorique. Reste que la raison pratique a un substitut, c'est le fait de la raison. Ce qu'on ne peut pas soumettre à une déduction se manifeste comme le fait de la raison dans l'usage pratique. La loi morale se réfère, pour sa réalité objective, au fait de la raison au lieu d'une déduction;

“La loi morale est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients *a priori* et qui est apodictiquement certain, en supposant (*gesetzt*) même qu’on puisse alléguer, dans l’expérience, aucun exemple où elle ait été exactement suivie. Ainsi, aucune déduction, aucun effort de la raison théorique, spéculative ou aidée par l’expérience (*empirisch unterstützten*) ne peuvent prouver la réalité objective de la loi morale.” (C.R.Prt., p.47)

L’élément inappropriable de l’activité théorique devient l’objet de la raison pratique. Mais pour ne pas se méprendre en admettant ce passage, il faut souligner que la distinction entre l’acte représentatif et son résidu inappropriable ne prend pas la forme d’une dualité. Il ne s’agit pas du fait que l’activité théorique réalise une unité objective, fermée sur soi-même, qui repose sur l’oubli de l’indétermination chez la disposition passive et que cependant cet élément inappropriable se rappelle dans la raison pratique et se donne pour objet. Il ne s’agit ni d’une négligence ni d’un oubli à propos de l’élément inappropriable. L’activité théorique ne s’exerce pas par l’imposition de son unité contre l’élément inappropriable. Leur conflit n’est pas une objection contre l’activité théorique. Au contraire l’acte de représenter dépend de ce conflit. Le conflit n’est pas donc entre la réalité dominée par l’activité représentative et la négligence de son résidu qui est déplacé au dehors du discours, mais entre la réalité et la représentation. Il s’agit d’une indécision entre ce qui peut se représenter et ce qui ne peut pas se représenter. La question de raison impliquée dans l’impératif catégorique se pose dans cette indécision.

L’impératif catégorique se porte sur un résidu inappropriable par la raison discursive. Jean-Luc Nancy décrit ce résidu comme un excès qui surgit de la vérité elle-même³¹. Rejetant à l’état d’idéologie tout le discours qui met l’impératif catégorique en rapport avec une détermination empirique; il traite l’impératif catégorique comme une question de “vérité occidentale” à déchiffrer par le discours d’onto-théologie.

Selon Nancy, l’impératif catégorique repère un espace au-delà des relations représentatives. Ça ne signifie pas nécessairement qu’une autre vérité se pose par l’impératif catégorique à l’égard de la vérité représentative. Il s’agit plutôt d’une

³¹ Jean-Luc Nancy, *L’impératif catégorique* (Paris: Flammarion, 1983), p.92.

extraction de la vérité hors d'elle-même, d'arracher la vérité à elle-même et au pouvoir³². La plénitude de la vérité ne se réduit jamais complètement à la connaissance systématique et elle demeure à la vérité en tant que son excès. L'impératif catégorique est l'indice de cet excès qui demeure;

“Le geste qui est celui de Kant exhibant le schème a toute la forme du geste du pouvoir... Reste que, malgré tout... ce geste prend aussi la forme explicite d'un dessaisissement. Reste que là où Hegel, exhibant le vide de l'être, réassurera une maîtrise initiale et absolue de l'être même du vide... Kant enregistre une perte, ou plus exactement un retrait de la vérité dans sa présentation même... Le lieu du retrait, c'est le lieu de l'unité de la Raison, ... ‘la clef de voûte de tout le système de la raison pure’”³³

Ce que Nancy l'appelle comme le retrait de la vérité, est le retrait de l'activité représentative qui présuppose elle-même et qui assume la représentation qu'elle se donne pour objet, une chose connaissable. Le vide qui s'apparaît dans le geste du retrait ne signifie pas un lieu à maîtriser, ou dit en termes de Hegel, ce n'est pas l'indétermination qui anticipe les formes de détermination. Le lieu de retrait qui ne vient pas à une consensus harmonieuse avec l'objectivité, se réclame seulement par sa forme. C'est le lieu de la liberté et la liberté en tant que le fait de la raison est le fait de l'impératif catégorique.

Selon Nancy, l'exigence de l'impératif catégorique pour notre époque ne provient pas du fait de rendre hommage à Kant ou de rendre une interprétation conventionnelle à la moralité kantienne³⁴. Son exigence s'adresse à notre époque comme une question de vérité. C'est une exigence de penser le retrait de la vérité pour une époque qui croit n'avoir rien à faire avec la vérité³⁵. Selon Nancy; là où la métaphysique arrive à ses limites et l'opposition entre l'essence et l'existence n'a plus de validité; ce qui demeure à la pensée n'est pas un détachement nihiliste mais un questionnement à propos du retrait de la vérité. Nancy critique ainsi tout le discours politique et éthique dominant de notre époque d'abandonner la question de

³² Ibid., p.90.

³³ Ibid., p.107-8.

³⁴ Ibid., p.12.

³⁵ Nancy décrit deux motifs caractérisant l'attitude de notre époque concernant la question de vérité : “le désenchantement sceptique, relativiste ou positiviste à l'égard de la vérité; le soupçon de toute vérité comme ruse d'un pouvoir et d'une oppression.”, Ibid., p.92.

la vérité et de lui substituer l'idéologie du "pouvoir et vérité"³⁶ qui assume la vérité et le pouvoir pour une et même chose, et qui considère ainsi chaque savoir comme le pouvoir lui-même. Dans ces discours, que Nancy l'appelle comme idéologie, à la place de la vérité prioritaire vient à résider une sorte d'analyse socio-politique. La disparition de l'autorité de la vérité rend possible une sorte d'analyse socio-politique qui s'étend à l'infini. Malgré le refus des assertions de vérité, il n'y apparaît aucune contradiction de remplir la place vide du retrait de la vérité par la conscience, par les droits d'homme³⁷. Il est entendu que la liberté est un droit et que l'impératif catégorique est un fait anthropologique. De cette manière la relation entre la loi et la liberté se réduit à une relation entre le sujet du droit et la liberté possédée par le sujet du droit. Nancy décrit toute cette négligence de la question de la vérité comme un usage positiviste de la raison pratique, et souligne l'importance d'examiner ce qu'il est le retrait de la vérité. L'impératif catégorique est l'indice du retrait de la vérité. Telle que la nécessité de l'impératif catégorique pour la pensée de notre époque, selon Nancy.

Il faut reconnaître au discours de Nancy le mérite d'avoir précisé l'égarement des discours politiques et éthiques dominants de notre époque qui identifient chaque assertion de vérité à une sorte de fiction prête à déchiffrer par un analyse socio-politique. Ce type d'analyse, au lieu de faire apparaître comment le savoir et le pouvoir -qui ne sont pas nécessairement des choses identiques- se mettent en relation, assume leur identification comme le lieu à partir d'où un analyse va se développer. C'est-à-dire la relation qu'il est supposé d'explicitier se met comme donné. C'est ainsi qu'il n'explique rien. Ce type d'analyse socio-politique semble d'attribuer la méthode fictive de soi-même à l'objet de l'analyse. Ce qui est 'fictive' n'est pas le discours, le savoir, le texte qu'il examine; mais la méthode qui assume le savoir et le pouvoir pour une et même chose est fictive. Il faut rappeler qu'un analyse socio-politique qui ne tient pas en compte ses possibilités radicales se transforme inévitablement à un positivisme.

Reste que, Nancy assume l'impératif catégorique comme donné et la raison pratique comme fondée. Chez Nancy le seul problème concernant la raison pratique est la distinction entre son usage positiviste et son usage onto-théologique. C'est

³⁶ Ibid., p. 92.

³⁷ Ibid., p. 9.

ainsi que l'antinomie de la raison pure se formule de nouveau comme la contradiction entre l'idéologie du "pouvoir et vérité" qui est soumise à la nécessité de la métaphysique de subjectivité et le discours d'onto-théologie dont l'analytique de vérité nous arrache des déterminations de subjectivité-pouvoir. Mais l'impératif catégorique n'est pas le lieu confortable à partir d'où on peut décider ce qui est idéologique et ce qui n'est pas. L'impératif catégorique est elle-même problématique et les questions posées par Nancy, "à propos de celui à qui l'impératif est adressé, à qui il est donné, sur qui il tombe"³⁸ ne peuvent pas être acceptées dans leur quasi-évidence. Là où Nancy demande à qui l'impératif est adressé, il faut d'abord questionner ce qu'est l'impératif. On ne peut pas dépasser la problématique de la raison caractérisée dans l'impératif catégorique en la subordonnant à un meta-discourse. Il ne suffit pas de rompre avec l'idéologie du 'pouvoir et vérité', il faut aussi mettre en suspens les présupposés d'un discours qui se réclame de dire la vérité sur l'impératif catégorique.

Au discours de Nancy accompagne un imaginaire de l'Occident. Selon Nancy, la limitation de la connaissance théorique indique aussi les limites de métaphysique occidentale. Le retrait de vérité qui se manifeste dans l'impératif catégorique est en même temps le retrait de la vérité occidentale. Là où la vérité ne se présente plus en tant que l'adéquation et la représentation, il apparaît une forme de dessaisissement. La raison se dessaisit des relations représentatives et s'ouvre à l'Autre. L'interdiction du noumène se dit comme respecter l'Autre. L'ouverture à l'Autre, repérée dans l'impératif catégorique, devient le lieu d'où se forme l'imaginaire de l'Occident. Pareillement à l'impératif catégorique qui dépasse les rapports représentatifs et ainsi les déterminations empiriques et qui n'exige qu'un attachement spirituel; on trouve dans cet imaginaire un Occident qui appelle toute l'humanité sous une unité spirituelle. L'impératif catégorique donne l'archétype que l'humanité doit suivre. Nancy indique que ce n'est pas une hégémonie de vérité mais l'exigence d'une orientation dans laquelle l'Occident se présuppose comme l'Autre. La parole de l'impératif catégorique marque l'orientation de l'Occident et ainsi notre "vérité impérative";

³⁸ Ibid., p. 112.

“La vérité occidentale n’est donc même pas ‘la seule dont nous disposions’: c’est la vérité même, en son unique lieu. S’il y a, ailleurs ou en outre temps, quelque autre ‘vérité’, ou bien ce n’est pas de *vérité* qu’il s’agit, ou bien cela se mesure à la vérité de la *theoria*... L’Occident se présuppose comme son *orientation* et comme l’exactitude finale... L’Occident *est* ainsi la vérité, et c’est même notre ‘vérité’, aujourd’hui, la plus massive, la plus puissante...”³⁹

A l’aide de l’analytique de vérité Nancy suppose de donner la parole de l’impératif catégorique. La plus grave insuffisance du discours de Nancy réside dans le fait que la relation de l’impératif catégorique aux déterminations phénoménales ne se fait pas thématique. Au lieu de décrire les relations entre l’impératif catégorique et la dimension des désirs, des inclinations, des besoins Nancy nous décrit la “vérité occidentale” supposée de se révéler dans l’impératif catégorique. Il paraît ainsi comme si les désirs, les besoins ne valent pas la peine d’objectiver, comme si la détermination phénoménale ou la volonté affectée par l’objet du désir est un énoncé moins théorique que la volonté déterminée par la loi morale. Il faut prendre au sérieux tout le rapport à la détermination phénoménale qui s’est placé au dehors du discours chez Nancy. Comme le souligne Foucault, les positions du désir concernant le discours ne sont pas secondaires, mais formatives;

“ni le rapport du discours au désir, ni les processus de son appropriation, ni son rôle parmi les pratiques non discursives ne sont extrinsèques à son unité, à sa caractérisation et aux lois de sa formation. Ce ne sont pas des éléments perturbateurs qui, se superposant à sa forme pure, neutre, intemporelle et silencieuse, la refouleraient et feraient parler à sa place un discours travesti, mais bien des éléments formateurs.”⁴⁰

Au lieu d’introduire une expérience originaire par rapport à l’impératif catégorique et d’interdire l’intervention des désirs au discours, il faut décrire l’objectivation du phénomène. Quelle objectivation permet de mettre des règles de la relation phénoménale? Quelles règles se formulent à décrire les rapports avec les désirs, les besoins? Comment ces rapports se rendent la matière de la volonté? Comment le phénomène s’objective comme un état de pathologie?

³⁹ Ibid., p. 94.

⁴⁰ Michel Foucault, *L’archéologie du savoir* (Gallimard, 1969), p.91.

2.2. L'affectivité : la pathologie et l'exigence morale

La raison pratique examine sur quoi repose les principes qui déterminent la volonté. Tout volonté se rapporte à un objet en tant que sa matière. Mais ça ne signifie pas nécessairement que l'objet est la condition de possibilité de la faculté de désirer. La raison pratique recherche une possibilité de la volonté humaine qui se détermine indépendamment des objets de représentations, à savoir une possibilité dans la quelle la matière de la volonté ne serait pas la condition de détermination mais la loi morale déterminerait immédiatement la volonté.

Mais avant la distinction entre la volonté déterminée par l'objet de représentation et la volonté déterminée par la loi morale et le problème de s'arracher du rapport pathologique, il paraît plus important de porter l'attention sur la distinction entre l'objet et la représentation de l'objet. Pour faire une distinction entre la volonté déterminée par l'objet de représentation et la volonté déterminée par la loi morale, il faut qu'une distinction entre l'objet et la représentation de l'objet est déjà faite. Le jugement moral ne se rapporte pas à l'objet mais à la représentation de l'objet. En ce qui concerne la faculté de désirer, il ne s'agit pas d'une attribution à l'objet mais à sa représentation chez le sujet;

“Dans la connaissance pratique, c'est-à-dire dans celle qui a simplement affaire à des principes déterminants de la volonté, les principes que l'on se fait, ne sont pas encore pour cela des lois aux quelles on soit inévitablement soumis, parce que la raison doit en pratique s'occuper du sujet, c'est-à-dire de la faculté de désirer.” (C.R.Prt., p.18)

La faculté de désirer ne concerne pas l'objet mais la représentation de l'objet. La représentation peut se rapporter à l'objet ou au sujet. La relation est théorique en tant que la représentation se rapporte à l'objet. Ce qui est important n'est pas de distinguer d'où vient la représentation mais de distinguer où elle se rapporte. L'objet peut être sensible aussi bien que intelligible, ça ne fait pas différence, la même relation théorique s'implique dans les deux cas. Dans le cas où la représentation se rapporte au sujet la relation est pratique. Cette relation peut aussi se déterminer par l'intervention de l'entendement, c'est encore une relation pratique en tant que la représentation se rapporte au sujet. Mais la subjectivité ne se rapporte pas chez Kant

aux faits de conscience, de perception, elle est plutôt le lieu à travers où la raison pure s'accomplit.

La faculté de désirer est conçue ainsi non par rapport aux effets des activités mais par rapport à sa condition de détermination chez le sujet. Le plaisir, la douleur, l'agrément ne se rapportent pas à la connaissance de l'objet, mais elle se rapporte au pouvoir représentatif du sujet;

“La vie est, pour un être, le pouvoir d’agir selon les lois de la faculté de désirer. La faculté de désirer est, pour le même être, le pouvoir *d’être par ses représentations (Vorstellungen)*, cause (*Ursache*) de la réalité des objets de ces représentations. Le plaisir est la représentation de l’accord de l’objet ou de l’action avec les conditions subjectives de la vie.”(C.R.Prt., p.7n)

Le désir n'est pas alors pour un objet mais pour la représentation de l'objet. Il s'agit d'un désir dont la réalité est désirée, mais comme l'objet est déjà conçu comme la représentation, c'est le désir de la représentation du désir. Ce n'est pas important si l'objet de représentation existe ou non, on est au-delà de la dualité de réalité/fiction. Le désir dont la réalité est désirée ne se rapporte ni à une fiction individuelle ni à une connaissance théorique. Il ne faut pas confondre cette réalité désirée avec la connaissance de l'objet. Le désir, définie en termes de subjectivité, n'implique pas une présence phénoménale. Pourtant les désirs sont des éléments formateurs de la subjectivité. Même si les rapports théorique (ceux qui se rapportent à l'objet) s'exercent avec toute son efficacité et sa nécessité, ce sont les rapports subjectives qui orientent l'activité. Les désirs fournissent le lieu à partir d'où on peut décrire ces rapports subjectives.

La distinction entre l'objet et la représentation de l'objet nous permet d'abstraire les désirs de leur contenu. Mais ceci n'explique pas comment on peut parler des désirs séparés de leur contenu ou comment la faculté de désirer peut se définir seul en termes du pouvoir représentatif du sujet. Autre que la question de possibilité d'une telle abstraction, il faut aussi demander si cette considération des désirs en dehors de leur contenu n'est-elle pas, sinon au sens empirique, un égoïsme par excellence.

Une fois que la distinction entre l'objet et la représentation de l'objet est fondée il serait moins difficile d'affirmer la volonté déterminée par la loi morale à l'égard de la volonté déterminée par l'objet de représentation, non seulement parce que la première est supérieure mais aussi parce qu'il n'y aurait pas d'autre choix. Dans le cas où on accepte la validité de la définition de la faculté de désirer en termes du pouvoir subjective, on ne peut qu'être les sujets pathologiques dont les désirs s'exercent par leur absence. C'est-à-dire, si ce qu'on comprend par désirer est le pouvoir de déterminer la réalité des objets de représentation il est inévitable que la faculté de désirer n'aurait jamais de réalité sauf par la soumission à la loi morale. La nature serait insuffisante à satisfaire une volonté qui réclame elle-même pour la cause des objets de représentation, et une seconde nature serait au besoin. La loi morale fournit cette seconde nature qui substitue au manque dans la nature. Mais ce manque est aussi supposé par la loi morale.

Kant considère le rapport dans lequel la représentation du désir devient le principe déterminant de la volonté comme pathologique. Le rapport pathologique n'est pas un cas exceptionnel, mais c'est le caractère général de notre normativité. Cette normativité ne s'exerce pas par l'imposition des règles aux quelles le sujet seul soumet. L'objectivation des désirs, des inclinations à travers des rapports subjectives a un rôle formateur à rendre la norme de la normativité. La nécessité et l'obligation requises par la normativité a toujours son excès; c'est-à-dire la normativité signifie plus qu'une organisation rationnelle des comportements, elle réclame en même temps la détermination des valeurs en tant que le bien et le mal. La normativité s'exerce à travers son excès et cet excès n'est pas l'instrument de la normativité mais son élément formateur. Il ne suffit pas que le comportement soit conforme aux règles, le comportement doit aussi avoir pour sa condition l'objet de représentation à partir d'où le bien et le mal se formulent. Le bien s'attribue à ce que supporte la représentation du désir et le mal s'attribue à ce que ne la supporte pas.

La représentation du désir exige sa réalité en tant qu'une nécessité. Mais le désir n'a pas de réalisation. Chaque représentation de désir pose en même temps son impossibilité. A partir de ce conflit, les règles viennent à établir les principes déterminants de la volonté. Aux désirs accompagnent ses règles: on se trouve en présence, d'une part de son impossibilité, de l'autre de sa représentation désirable. La représentation se rapporte à la fois au penchant et au désir. C'est le rapport

pathologique dans lequel la représentation du désir devient le principe déterminant de la volonté. Pour qu'elle impose son règle il ne lui faut pas la réalisation de l'objet comme tel. La représentation du désir suffit à supporter la relation pathologique.

Une faculté supérieure de désirer serait pour Kant celle qui peut ordonner à la volonté déterminée pathologiquement d'admettre ses principes. Seul, une volonté déterminée immédiatement par la loi morale peut rendre une force législative sans rien emprunter à une condition extérieure. Les règles qui opèrent dans le rapport pathologique ne peuvent pas devenir des lois universelles et nécessaires qui déterminent la condition de la volonté car ces règles n'ont pour principe que l'égoïsme. Ces règles peuvent nous aboutir aux doctrines de bonheur mais pas aux lois universelles. Dans la détermination pathologique, ça ne fait pas différence d'où viennent les représentations (C.R.Prt., p.22). En tant qu'elles supportent l'agrément de la vie, toutes les représentations se rapportent au bien. Le bien se considère ainsi d'une manière instrumentale.

La critique de Kant concernant le rapport pathologique se rapporte à la détermination de la volonté par la représentation du désir. Il ne s'agit pas seulement de marquer l'impossibilité de la représentation du désir à se réaliser mais aussi d'une critique de l'orientation qui assume la priorité de l'objet de représentation. Une fois que cette priorité est dévaluée, même si la représentation du désir continue à s'exercer, elle cesse d'être le principe de détermination pour la volonté.

Pour nier la priorité de l'objet de représentation et pour s'arracher du rapport pathologique, Kant soutient la liberté reconnue par la loi morale. La liberté chez l'être rationnel se confirme dans toute l'expérience. Même si l'objet de représentation se présente par ses conditions nécessaires, l'expérience ne peut jamais contredire la liberté (C.R.Prt., p.30). L'objet de représentation ne peut pas fournir une loi qui peut déterminer nécessairement la volonté. La présentation des penchants comme une nécessité n'est pas impossible à interrompre. Il ne peut pas avoir une totale nécessité même dans un cas où l'objet de représentation se présente impossible à résister⁴¹. Mais une occasion de poursuivre l'exigence de l'impératif catégorique

⁴¹ Selon Kant le problème concernant la relation pathologique se rapporte à se méprendre un cas phénoménale pour une nécessité impossible à résister; et pour démystifier cette nécessité, Kant énonce que l'occasion d'un grand obstacle suffirait à rompre avec la pseudo-nécessité des penchants et que la condition pathologique ferait place à une orientation rationnelle (C.R.Prt., p.30). Mais il faut encore penser si les activités humaines suivent une disposition rationnelle.

implique une totale nécessité. La personne peut choisir de ne pas se risquer en soumettant à cette nécessité, mais au moins elle accepterait une telle possibilité. Kant confirme ainsi que la liberté peut être reconnue dans l'expérience par la loi morale à l'égard de la pseudo-nécessité des penchants.

2.3. L'antagonisme comme le principe moral

Kant distingue les activités humaines en termes de légalité et de moralité (C.R.Prt., p.75). Pour la moralité d'une action il ne suffit pas qu'elle soit en conformité avec la loi morale. La conformité avec la loi morale ne rend l'action que légal. Mais la moralité d'une action ne requiert pas la conformité au devoir, elle requiert la conformité par devoir. L'effet de la conformité à la loi morale par devoir est le respect. Aucune relation n'est autorisée par rapport à la loi morale, qui signifie chez Kant un état pathologique, sauf le respect. Le respect pour la loi produit chez l'être rationnel une modestie et une humiliation. Mais il ne faut pas confondre les mobiles de la raison pratique comme le devoir, le respect avec une sorte d'ascétisme.

L'exigence de se détacher des causes déterminantes de la sensibilité, attaquée dans la liberté transcendante⁴², concerne aussi la liberté pratique. La liberté pratique aussi exige une indépendance à l'égard de la détermination empirique; mais sa manière de se détacher est différente. La liberté transcendante demande les possibilités de renoncer aux déterminations empiriques. Quant à la raison pratique la modestie comme l'effet de la soumission à la loi morale ne provient pas d'une renonciation. Selon Kant les inclinations empiriques sont impossibles à nier, mais elles ne doivent pas pour cela intervenir à la moralité. Il faut d'en soustraire;

“on ne s'attend pas de ce fait que la personne renonce à son but naturel d'atteindre le bonheur dès que la question de suivre son devoir se posera, parce que comme l'être raisonnable elle ne peut pas le faire. Au lieu de cela, elle doit complètement soustraire de telles considérations dès que l'impératif du devoir se pose.”⁴³

⁴² Par la liberté transcendante, Kant comprend l'indépendance de toutes les causes déterminantes du monde sensible (C.R.P., A803/B831, p.657), et il le considère un fait impossible à réaliser. La distinction entre la liberté transcendante et la liberté pratique est élucidée dans le chapitre suivant.

⁴³ *Theory and Practice*, dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.64., la traduction en français est à moi.

Renoncer ou non renoncer n'est pas du tout un critère pour le jugement moral. Les inclinations empiriques sont seulement supposée de ne pas intervenir au jugement moral. A mesure qu'un fait appartient à la raison pure pratique, la renonciation est un point indifférent. Au lieu de renoncer aux désirs il s'agit de retenir les désirs d'être une condition de la détermination de la volonté. On échappe ainsi de l'ascétisme. Reste que le problème concernant la moralité chez Kant n'est pas l'ascétisme, mais le manque d'ascétisme. Bien que toute la détermination empirique soit considérée de n'avoir en vue que le bonheur personnel, l'égoïsme; aucune renonciation n'y est nécessaire. La reconnaissance de l'égoïsme, du désir de puissance n'aboutit pas Kant à s'en retirer. Au lieu de se retirer des désirs insatiables pour la puissance, il exécute une possibilité dans laquelle la condition de ces désirs vient à satisfaire. Il apparaît comme s'il n'y a aucune contradiction dans la coexistence de la condition de possibilité de ces désirs avec la loi morale. L'antagonisme, le conflit, le désaccord en tant que les éléments essentiels des désirs pour la puissance, égarés par la raison spéculative, trouvent leur sanction par la raison pratique. Un cas qui ne daigne pas l'antagonisme pour sa condition de possibilité est parfaitement une impossibilité chez Kant.

La loi morale ne s'énonce pas seulement son droit indisputable à exister; il s'agit, dans la même opération, de légitimer la condition de la faculté de désirer conçue pathologiquement comme un cas universel. Les conditions de la détermination pathologique se rendent nécessaires et universelles, faute de quoi la loi morale ne peut pas trouver le lieu à s'élever. Certes la volonté déterminée par la loi morale n'a pas pour condition la matière de la volonté en tant que les objets de représentation, mais toute l'antagonisme qui rend possible l'émergence des conditions pathologiques est le seul cas à partir d'où la loi morale peut s'élever. C'est pourquoi, la loi ne peut pas se rapporter à la renonciation. Se renoncer signifie de se retirer de l'antagonisme en tant qu'une condition de possibilité. Mais la loi morale veut la discorde; pour s'élever, elle est au besoin d'un champ de bataille. En tant qu'ils stimulent l'antagonisme, tous les désirs trouvent leur sanction;

“La nature devrait être remerciée ainsi de stimuler l'incompatibilité sociale, d'une manière provoquant l'enviable vanité concurrentielle, et les désirs insatiables pour la possession ou même pour la puissance. Sans ces désirs, tout l'excellente capacité de l'être humaine ne serait jamais encouragée de se développer. L'être humaine

souhaite l'accord, mais la nature, connaissant mieux ce qui est bonne pour ses espèces, souhaite discorde.”⁴⁴

Kant comprend par l'antagonisme toutes les attitudes insociables de l'être humaine. Le cynisme, le doute, la répugnance, le mépris contre les relations sociales produisent une force de résistance à partir de laquelle les capacités peuvent atteindre à se développer. La résistance contre la dimension de la société arrache la personne d'un état de paresse et révèle les capacités humaines. Faute de l'antagonisme, le pouvoir et la cultivation humaine ne peuvent pas apparaître. L'opposé de la moralité n'est pas l'antagonisme mais l'indifférence et la paresse. L'antagonisme en tant qu'elle permet l'orientation pratique est au bénéfice du développement humaine. L'harmonie prévue de la raison pure dépend de l'antagonisme pour se développer.

La supposition de l'antagonisme comme le principe du développement humaine est problématique, non parce qu'il est impossible de considérer l'antagonisme au-delà du mal et de l'attacher au sublime, mais parce qu'on y trouve l'affirmation du nihilisme. Le nihilisme se reflète sur la condition humaine sans questionner d'abord que sont ces conditions. Dans la nécessité de la loi morale réside en même temps la nécessité des conditions du phénomène. Les conditions phénoménales se posent de règle comme une nécessité et comme une universalité. Et sans s'opposant à ces conditions, la raison pratique considère la moralité dans la solution qu'elle fournit à l'impasse du phénomène formulée dans la troisième antinomie. Mais c'est précisément par ce fait de prendre en charge les conditions du phénomène que la raison pratique s'éloigne de les critiquer. En fait, la raison pratique ne peut pas les critiquer; parce que la solution de l'antinomie de la raison pratique repose sur l'impasse des conditions phénoménales. Sans cet impasse la raison pratique ne peut pas se réaliser. L'impasse que la raison pratique prend en charge est l'impasse de ceux qui soumettent au principe matériel pour la détermination des actions. Ceux qui ne soumettent pas, ou qui ne peuvent pas soumettre, au principe matériel sont ignorés dans la solution de l'antinomie de la raison pratique.

A la nécessité des conditions du phénomène accompagne en même temps la nécessité des attitudes nihilistes qui y émergent comme l'effet. La nécessité de la loi

⁴⁴ *Idea For a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, dans *Kant Political Writings*, Cambridge, 1991, p.45, la traduction en français est à moi.

morale dépend de la nécessité des attitudes nihilistes. La nécessité de la loi morale exige que la condition humaine soit nécessairement et universellement nihiliste; sinon, elle ne peut pas trouver le seuil à partir d'où elle peut se révéler. On ne questionne pas ainsi comment les conditions nihilistes comme telles se réalisent, on suppose le nihilisme de se trouver intrinsèquement dans la condition humaine. Au lieu d'une critique véritable des attitudes nihilistes on se les donne pour la source du développement humaine, au lieu d'une analyse des conditions d'émergence de ces attitudes on se donne une sanction pour leur existence. De cette manière, le problème se déplace à consoler le nihilisme. On ne questionne plus l'émergence des conditions nihilistes, mais on demande sa consolation: comment l'être humaine égaré dans le nihilisme peut se considérer en même temps comme noumène? On ne met pas ici en question la nécessité du nihilisme comme l'effet. On la suppose comme la cause du développement humaine. Car la nécessité de la consolation dépend de la nécessité de ses conditions. D'abord la nécessité du nihilisme se confirme, après sa consolation: la loi morale.

Toutes les attitudes nihilistes, conçues comme la force de la faculté de juger, se transportent au tribunal de la raison pour qu'on les change en un usage pratique. Il faut donc mettre en question l'effectivité de la raison pratique. Est-ce que le passage au tribunal de la raison pure implique-t-il un changement de disposition? Est-ce que la soumission à la loi morale permet-elle de changer la soumission à l'objet désiré? Comment vient-on à savoir que la soumission à la loi morale est différente de la détermination pathologique? Pour questionner cette différence il faut considérer la liberté pratique avec ce qu'elle s'oppose, à savoir, avec la liberté transcendante.

2.4. La liberté pratique et la liberté transcendante

La liberté pratique se formule en opposition avec la liberté transcendante. La liberté transcendante de la raison spéculative exige un total détachement des causes des conditions sensibles. La liberté transcendante veut que des causes déterminantes du phénomène ne soient pas. Elle cherche une condition indépendante des causes de la faculté de désirer. Elle rapporte ainsi la liberté aux conditions qui ne peuvent jamais s'accorder avec l'expérience. La liberté est conçue ici comme l'absence des obstacles. C'est la liberté négative. Quant à la liberté pratique; elle

s'exerce, par sa force législative, aux conditions favorables et se rapporte à la liberté positive;

“Nous connaissons donc la liberté pratique par expérience comme constituant l’une des causes naturelles, à savoir une causalité de la raison dans la détermination du vouloir, cependant que la liberté transcendantale requiert une indépendance de cette raison elle-même (du point de vue de sa capacité d’inaugurer causalement une série de phénomènes) vis-à-vis de toutes les causes déterminantes du monde sensible, et qu’en tant que telle elle semble être contraire à la loi de la nature, par conséquent à toute expérience possible, et donc demeure un problème.” (C.R.P., A803/B831, p.657)

Faute de prendre en compte les causes déterminantes du monde sensible, la liberté transcendantale ne peut jamais fournir l’unité qu’elle s’est engagée à donner. La liberté pratique, en tant qu’une liberté positive qui détermine immédiatement la volonté, se distingue de la liberté transcendantale. La détermination immédiate de la volonté influence l’expérience. Cet influence ne se représente pas comme une détermination empirique, mais seulement quant à la forme. Ce qui est d’importance est de savoir si la raison pure peut inaugurer une causalité indépendant des lois de la sensibilité. Il s’agit d’une certaine détermination de la causalité qui s’exerce au domaine sensible;

“la volonté d’un être raisonnable...a, en tant qu’être en soi, conscience de son existence comme pouvant être déterminée dans un ordre intelligible des choses, non, à vrai dire, par une intuition particulière d’elle-même, mais en vertu de certaines lois dynamiques qui peuvent en déterminer la causalité dans le monde sensible.” (C.R.Prt., p.42)

Les catégories dynamiques, à savoir les catégories de la relation et de la modalité (C.R.P., A80/B106, p.163), se rapportent à l’existence des objets donnés dans l’intuition empirique. La détermination des lois dynamiques se rapporte donc à déterminer quelles relations nécessaires s’exercent aux données de la sensibilité. Les lois dynamiques se déterminent par la raison spéculative ou par la raison pratique: c’est la distinction à partir de laquelle la liberté pratique s’énonce d’avoir un usage

immanent qui manque à la liberté transcendante. Dans le premier cas, par l'intervention illégitime de l'entendement à la sensibilité, la volonté serait déterminée par les objets en tant que les causes des représentations. Dans la deuxième cas, la volonté serait déterminée par les lois a priori de la raison pure.

Dans le cas où les lois dynamiques se déterminent par la raison spéculative il surgit une antinomie de la raison pure entre la causalité et la liberté. La thèse s'énonce: "La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté." (C.R.P., A444/B472, p.442). La thèse, en identifiant la détermination temporelle avec la détermination de la chose en soi, explicite une causalité par liberté. L'antithèse ne considère comme l'absolu que la détermination temporelle dans le phénomène et refuse une causalité qui s'exerce au delà des lois de la nature. Elle s'énonce: "Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois de la nature." (C.R.P. A445/B473, p.443)

D'après l'antithèse qui ne considère la causalité que dans la nécessité de nature, chaque moment est l'effet d'un moment passé comme un enchaînement inévitable. Par conséquent elle ne permet pas la possibilité de liberté dans les actions humaines. Elle réduit l'activité humaine aux déterminations phénoménales. Quant à la thèse, bien qu'elle considère la liberté comme une possibilité elle est insuffisante à influencer les lois de la nature. Elle n'a pas un effet dans la détermination phénoménale. La thèse et l'antithèse, malgré leur contradiction, assument toutes les deux une condition extérieure pour les causes des représentations. Elles ne forment pas une relation entre la liberté et la nécessité, sauf la contradiction.

La distinction entre le phénomène et le noumène chez Kant, arrache la temporalité de l'être de la chose en soi. L'être humaine, en tant qu'un être sensible, est soumis aux lois de la nature, et cependant en tant qu'un être intelligible, est soumis aux lois de liberté. Au lieu de décrire la causalité par rapport aux objets des représentations, Kant considère une causalité immanente à la volonté. Il s'agit de désigner le concept d'une volonté pure dans laquelle la causalité et la liberté coexistent (C.R.P., p.57). On ne peut pas avoir la connaissance d'une volonté pure, mais on a le droit d'en faire un usage pratique par la loi morale. Car la conscience de

la liberté ne nous est pas donnée, seul la loi morale nous est donnée qu'on peut avoir sa conscience. L'effet de la liberté pratique à la sensibilité s'exerce par la loi morale elle-même. La loi morale exerce sur la sensibilité, non sur un concept intelligible. La loi morale en tant que la forme d'un monde intelligible donne au monde sensible son archétype (C.R.Prt., p.43). L'hétéronomie du monde sensible se considère l'effet de l'autonomie de la nature supra-sensible. La loi morale hante la volonté humaine à lui rendre une nature supra-sensible comme l'objet. Elle fait apparaître une seconde nature sous des lois universelles.

La liberté pratique se rapporte à la liberté négative en tant qu'elle requiert une distanciation de toute doctrine morale dans laquelle le bien et le mal précèdent la loi morale. La priorité donnée à la conceptualisation du bien et du mal à l'égard de la loi morale est conçue chez Kant comme une intervention illégitime de l'entendement au domaine pratique. Le bien et le mal ne doivent pas être déterminés précédemment à la loi morale, mais à partir de la loi morale (C.R.Prt., p.59). Pour établir la priorité de la loi morale, la raison pratique exige d'abord une liberté négative qui sépare l'entendement du domaine morale. Pourtant, la loi morale, en tant qu'elle détermine immédiatement la volonté, exerce un usage positive et influence la sensibilité;

“Le principe unique de la moralité consiste dans l'indépendance, à l'égard de toute matière de la loi...et en même temps aussi dans la détermination du libre choix (*Willkuhr*) par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable. Mais cette *indépendance* est la liberté au sens *négatif*, cette *législation propre* de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté au sens *positif*.” (C.R.Prt., p.33)

La liberté pratique se définit par rapport à la liberté transcendantale en tant que la seconde s'égale à un état irréel. Le fait de la raison pratique s'appelle la liberté et il a de la réalité. Cependant, tout ce qui ne lui ressemble pas s'appelle le mysticisme ou l'empiricisme. Selon Kant; Epicure est un philosophe empiriciste en vue des goûts et Mahomet, des théosophes, des mystiques sont des rêveurs dont la monstruosité perturberait la pureté de la loi morale (C.R.Prt., p.130). Ces rêveurs doivent orienter leur raison spéculative vers la raison non-mystique caractérisée dans la loi morale “comme un Royaume de Dieu” (C.R.Prt., p.138).

Kant récuse l'empiricisme de faire les effets de l'expérience un jugement de valeur et le mysticisme d'exercer une activité synthétique au domaine de l'inconditionné. Pour reconnaître la validité de cette critique, il faut considérer les présuppositions qui opèrent dans la définition de l'empiricisme et du mysticisme chez Kant. A propos de la première, Kant assume que c'est la même expérience qui est en question dans la critique de la raison pratique et dans ce qu'il appelle l'empiricisme. A partir de cette assomption, il conclut que l'empiricisme formule les concepts de la moralité par les conséquences de l'expérience, mais la réalisation des concepts de la raison pure soustrait de l'expérience. Pour interrompre la formulation de cette différence, il est suffisant de rappeler que la définition de l'expérience comme la détermination de l'objet de représentation serait une chose parfaitement inconnue pour Epicure ou quelqu'un autre avant Kant. Comme ils ne parlent pas de la même expérience, l'objet de comparaison n'a pas de continuité.

Quant au mysticisme, la récusation de Kant concernant l'identification de l'inconditionné avec des déterminants sensibles n'est pas non plus sans problème. Kant récuse le mysticisme de réduire l'inconditionné à une détermination sensible; mais dans le mysticisme, la distinction entre le monde physique et le monde sensible n'existe pas. Il n'y a pas un domaine particulier chez le mysticisme qui correspondrait à la sensibilité conçue par Kant. Comment peut-il donc y réduire l'inconditionné? En outre; ce que Kant comprend comme l'identification de l'inconditionné avec une détermination sensible, n'est jamais une totale appropriation. Il faut souligner que Kant comprend la pensée de l'inconditionné dans la raison spéculative au sens littéral. C'est-à-dire Kant assume la pensée de l'inconditionné se trouvant dans les choses phénoménales en termes d'une totale identification. Mais dans l'acte de conformer les choses aux choses en soi il y a toujours un sens imaginaire qui ne se rapporte ni à l'idéalisme ni à l'empiricisme⁴⁵. Il ne s'agit jamais d'une totale identification. La prétendue identification a un aspect imaginaire⁴⁶. Réduire cette imagination à un fait de l'activité synthétique déterminant l'inconditionné dans le monde sensible, considérer l'inconditionné de la raison spéculative comme un objet sensible, c'est le mysticisme.

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge, Polity Press, 1987), p.157-8.

⁴⁶ Ceci ne s'égale pas du tout à l'activité de l'imagination dans la connaissance théorique.

Selon Kant, ce qui manque à la raison spéculative est la distinction entre le phénomène et le noumène. La raison spéculative ne considère pas les choses en tant que nous les connaissons comme les représentations mais elle les considère comme les choses en soi. En défaut de cette distinction, dans la raison spéculative l'inconditionné est supposée de se trouver dans les choses en tant que phénomènes. A l'aide de la distinction entre le phénomène et le noumène, Kant arrache l'inconditionné de toute la détermination phénoménale et n'autorise pas la connaissance humaine à approprier l'inconditionné dans le régime de l'expérience. Se distancier de la raison spéculative n'a pas pour effet seulement de préciser la supériorité de la raison pratique à l'égard des antinomies de la raison spéculative. Il s'agit, dans la même opération, d'une transformation de l'inconditionné de la raison spéculative en un fait statique (idéalement ou empiriquement). L'aspect imaginaire de la raison spéculative n'apparaît pas dans la formalisation de Kant. Seul le concept de la liberté, qui est la condition de la loi morale, est supposé d'emprunter à la raison spéculative (C.R.Prt., p.2). La raison pratique emprunte ses conditions de possibilité à la raison spéculative. Une fois que ces conditions sont appropriées par la raison pratique, il n'y a plus besoin de la raison spéculative. On peut désormais l'appeler la seconde comme dogmatisme.

Kant considère l'appropriation de l'inconditionné par les concepts de l'entendement et ainsi sa présentation dans le monde sensible comme une violation de la loi –car la loi est l'interdiction du rapport immédiate avec l'inconditionné. La violation de la loi, cependant, n'est-elle pas aussi le fait opposé? C'est-à-dire, dans la séparation entre le monde sensible et le monde intelligible réside la supposition qu'il y a un domaine qui n'appartient pas à l'inconditionné, que dans ce domaine les lois nécessaires de la nature peuvent être formulées entre les représentations des objets et l'entendement humaine, et qu'il y aurait une harmonie entre ce domaine sensible et le domaine de l'inconditionné. Cette distance envisagée entre la nature et la raison, n'est-elle pas par excellence la violation de la loi?

L'incapacité d'imaginer, ou au moins d'admettre, une autre possibilité que celle de la liberté pratique, nous contraint à faire un choix entre ces deux cas: 'ou vous soumettez aux principes de la raison pure et vous s'arracherez des préjugés du raisonnement spéculative ou vous vous noyerez dans le dogmatisme'. Plutôt que

décider pour l'un de ces cas, il paraît plus important de s'arracher de cette dualité que la raison pratique a elle-même créé.

Mais il faut souligner qu'il ne s'agit pas, à propos de la raison pratique, d'établir un système fermé sur soi-même dont la suprématie doit être démontrée à l'égard de la raison spéculative. Ce n'est pas le cas d'extérioriser. Selon Kant la suprématie peut être produite d'une union, non d'une extériorisation;

“Quant à ce qui est nécessaire pour la possibilité d'un usage de la raison pure en général, à savoir que ses principes et ses assertions ne doivent pas être contradictoires, cela ne forme aucune partie de l'intérêt de cette faculté,... c'est seulement son extension et non le simple accord avec elle-même, qui est considéré comme son intérêt.” (C.R.Prt., p.129)

Il nécessite à l'intérêt pratique de se mettre en rapport avec les concepts de la raison spéculative. Ce rapport n'est pas secondaire à l'égard de la réalisation d'un système de la raison pratique. C'est-à-dire il ne s'agit pas de deux systèmes, pratique et spéculatif, qui se mettent en rapport l'un avec l'autre, il s'agit d'un rapport à partir d'où à la fois la raison pratique et la raison spéculative se forment comme tels. Le rapport avec les concepts de la raison spéculative est la seule condition dans laquelle la raison pratique peut atteindre à se réaliser.

Il ne s'attend pas de la raison spéculative de renoncer soi-même et de céder à la raison pratique, mais d'unir avec les principes de la raison pratique. La raison spéculative doit reconnaître qu'elle ne contredit pas la raison pratique. Il lui faut d'admettre qu'il y a une seule et même raison, c'est la raison pure pratique. L'intérêt de la raison spéculative est donc compris dans l'intérêt pratique. Sans une distinction entre contenu, l'appel de la loi morale hante toute la raison spéculative. Il n'ordonne que le monde appartienne à la raison pure comme fait. Le contenu ne fait pas différence.

Extérioriser la raison spéculative, établir à son opposé un système de la raison pratique fermé sur soi-même, ce n'est pas de l'intérêt pratique. Si l'intérêt pratique réclame une seule et même raison, il ne peut pas l'affirmer en extériorisant la raison spéculative. Car ceci signifierait qu'il y a deux raisons, qu'il n'existe pas quelque

chose comme l'unité de la raison et en conséquent tout le système de la raison pure n'aurait aucune force. L'unité de la raison ne se réalise pas dans un accord intrinsèque, mais dans son extension à toute extériorité. L'extériorité, conçue ainsi, ne s'égale pas à une opposition, tout au contraire elle devient le seuil dans lequel la raison pure s'attend à se développer. La raison exerce son unité à travers ses limites. Il ne s'agit pas ici d'un processus mécanique qui s'étendent par l'imposition hégémonique des principes a priori de la raison pure. Il s'agit d'une conviction (la créance morale de la relation pratique) qui oriente la raison spéculative aux principes de la raison pratique. Mais il faut demander comment une distinction entre la conviction et l'imposition hégémonique se fait. La conviction exige de la raison spéculative une union avec les principes de la raison pratique, et non une totale renonciation. Mais comment la raison spéculative peut se convertir à la raison pratique sans d'abord renoncer à elle-même? La raison spéculative et la raison pratique sont parfaitement incompatibles l'une avec l'autre, elles ne peuvent pas s'unir en paix. En admettant l'intérêt pratique comme le seul intérêt, la raison spéculative n'atteint pas une union harmonieuse avec la raison pratique, elle perd son efficacité. La conviction morale n'est pas moins cruelle qu'une imposition hégémonique. Mais la cruauté n'est pas une objection contre la loi morale. Il est possible de dire que la loi morale exige une certaine cruauté contre soi-même et que c'est en toute équité parce que sans cette cruauté les gens s'égarent dans le mal. Ce qui est problématique ici n'est pas l'humiliation de la sensibilité humaniste qui ne peut pas supporter le mal chez l'être humaine. Reste que cette exigence de la cruauté présume une distinction entre ce qui appartient à la raison et ce qui n'y appartient pas. A partir de cette distinction elle réclame une orientation vers la raison pure pratique. Mais on ne connaît pas comment il est possible de décider ce qui appartient à la raison et ce qui n'y appartient pas.

La suprématie de la raison pratique à la raison spéculative ne s'appuie pas sur une rationalité assurée. Les problèmes de la raison spéculative ne disparaissent pas d'un seul coup avec le passage à la raison pratique. Il n'y a pas une méthode rationnelle pour soutenir la solution de l'antinomie de la raison pratique à l'égard des antinomies qui surgissent de la raison spéculative. En fait, dans le transport de la troisième antinomie à l'antinomie de la raison pratique, il ne se passe aucun développement. Toute la critique qu'on dirige contre la raison spéculative, peut pareillement se diriger contre la raison pratique.

Reste que, au point de vue pratique, ce qui fait défaut à la raison spéculative n'est pas une rationalité (par exemple un fondement que la raison pratique va fournir), mais la croyance de la raison. L'impératif catégorique exige une orientation dans laquelle la croyance à la raison pure substitue à la croyance à la raison spéculative. Ce qui s'accorde avec l'impératif catégorique s'appelle la croyance, ce qui ne s'accorde pas avec l'impératif catégorique s'appelle l'incroyance. La légitimation pour exiger l'orientation de la raison pratique ne s'appuie pas sur une autorité extérieure. La légitimation de l'impératif catégorique est l'impératif catégorique. A partir de cette légitimation on décide ce qui appartient à la raison et ce qui n'y appartient pas. Mais la question demeure: au nom de quoi prendre une telle décision?

CHAPITRE 3 : LIBERTE ET LOI

3.1. La raison pratique et les Lumières

L'usage pratique de la raison indique la reconnaissance des lois que la raison se donne elle-même. La soumission aux lois a priori de la raison se distingue strictement de la soumission à une autorité extérieure. Une autorité extérieure peut être "un livre qui a de l'entendement à ma place, un directeur de conscience qui a de la conscience à ma place, un médecin qui juge à ma place de mon régime alimentaire"⁴⁷. Si la raison ne s'oriente pas à son usage pure, les principes de la raison se formulent d'après une conduite étrangère et la raison demeure dans un usage instrumental. La raison n'y gagne pas une connaissance de soi mais exerce des principes qui conviennent aux prescriptions d'une autorité extérieure. La volonté, dans ce cas, ne forme pas son objet par la raison elle-même mais elle soumet aux préceptes requis par l'objet de représentation. Kant appelle cette condition comme "l'état de tutelle"⁴⁸ chez l'humanité. Dans l'état de tutelle la raison ne se sert pas de son propre usage. Elle ne règle que les principes que l'entendement doit suivre pour conformer aux préceptes définis par une conduite étrangère. La raison demeure dans son usage régulateur et l'entendement n'atteint pas son propre usage sous les lois légitimes de la raison pure. A la fois la raison et l'entendement exerce un usage instrumental. En conséquent, la liberté se détermine par la raison spéculative et les capacités humaines se rendent captives de ses préceptes. La question de la raison pratique est de savoir si la raison peut se déterminer indépendamment des autorités extérieures⁴⁹. Les Lumières impliquent une distanciation critique contre tous les préceptes de conduite dont la légitimation ne provient pas de la raison elle-même. Chaque soumission de la raison à une autorité extérieure est illégitime au point de

⁴⁷ "Qu'est-ce que les Lumières?" (Flammarion, 1991), p.43.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ La modification du rapport entre la raison et l'autorité, envisagée par les Lumières, requiert l'intervention de la faculté de désirer. Elle nécessite un rapport immédiate avec la détermination de la volonté, qui est l'objet de question dans la raison pratique. "L'état de tutelle" correspond à la condition dans laquelle la volonté se conforme aux préceptes déterminés par la représentation de l'objet. En imprimant à la volonté une forme telle qu'elle ne soit aucunement en conflit avec les lois de la raison; la raison pratique essaie d'interrompre chez le sujet la considération de la soumission à une autorité extérieure comme un état désirable.

vue pratique. Les Lumières exige une inclination à agir librement et une sortie hors de la soumission aux autorités extérieures. Pourtant non chaque soumission est supposée de contredire la liberté pratique. Kant explicite deux sortes de soumission dépendant de l'usage public et de l'usage privé de la raison. Pour préciser quelle soumission fait obstacle à la liberté pratique, il faut remarquer la distinction entre l'usage privé et l'usage public de la raison: "Je comprends par usage public de sa propre raison celui qu'en fait quelqu'un, en tant que *savant*, devant l'ensemble du public *qui lit*. J'appelle usage privé celui qu'il lui est permis de faire de sa raison dans une *charge civile* qui lui a été confiée ou dans ses fonctions."⁵⁰

La sortie hors de l'état de tutelle occupe l'usage public de la raison; quant à l'usage privé de la raison, chaque personne est attendue d'obéir aux préceptes qui lui ont ordonnés. La liberté pratique se rapporte à l'usage public de la raison, non à l'usage privé. L'usage privé de la raison concerne les activités des citoyens par rapport à leurs statuts civiles. Ces activités sont nécessaires pour maintenir et perpétuer l'intérêt commun. Les responsabilités civiles doivent se rendre sans questionner d'où elles viennent. La question de liberté ne se pose pas dans la soumission aux lois civiles. Aucun membre de la société civile n'est autorisé à raisonner sur l'origine du pouvoir qui lui demande des responsabilités civiles;

"L'origine du pouvoir suprême est, pour le peuple qui s'y trouve soumis, *inexplorable* au point de vue pratique, c'est-à-dire le sujet *ne doit pas discuter* activement de cette origine comme s'il y avait là un droit susceptible d'être encore controversé (*jus controversum*) quant à l'obéissance qu'il doit à ce pouvoir."⁵¹

On peut interpréter cette prohibition d'explorer les origines du pouvoir comme la légitimation de la violence dans la constitution de la loi. Mais, plutôt qu'une sanctification fanatique du pouvoir, il s'agit ici d'une prohibition de narration spéculative sur l'origine du pouvoir. Dans le cas où on attache la question de liberté à l'usage privé de la raison, on n'arrive qu'aux postulations spéculatives sur l'origine. Chaque narration de l'origine, dépendant de l'empiricisme ou de l'idéalisme, présume soi-même comme une vérité absolue. C'est ainsi que le savoir absolu de l'origine se considère possible. La prohibition de Kant se rapporte à l'impossibilité

⁵⁰ Ibid., p.45.

⁵¹ *Métaphysique des mœurs* (Paris: Flammarion, 1994) , p.134-5.

d'un tel savoir et il désigne ainsi des narrations sur l'origine comme des "ratiocinations vaines"⁵².

3.2. L'attitude critique dans la relation pratique

L'émancipation des principes autre que la raison se donne elle-même implique une critique négative. Pour rompre avec l'hétéronomie de l'état de tutelle, les préjugés de la connaissance spéculative se ramènent à une réflexion. Pourtant l'autonomie de la raison se rapporte à l'exercice des lois que la raison se donne elle-même. Elle permet ainsi une critique positive. Au lieu d'une critique qui réclame la vérité à partir d'une connaissance originaire; la critique positive, n'ayant pas une fin extérieure, forme son objet à partir de soi-même. La critique conçue comme un raisonnement sur l'origine du pouvoir devient l'instrument des fins autres que soi-même. Faute de déterminer son propre orientation, elle se sert des principes extérieures. Une critique positive, à l'opposé, réclame son existence sans se référer aux fins autres que soi-même. La seule assurance d'une critique positive est la liberté pratique. A la liberté pratique se rapporte une exigence de la raison pour détourner la critique qui, à partir d'une expérience originaire, réclame le savoir absolu du noumène et pour l'orienter aux principes de la raison dans lesquels la critique se donne elle-même son objet⁵³.

Kant limite le domaine de la critique à l'usage public de la raison dans lequel les fins de la raison se posent par la raison elle-même. L'objet de la critique n'est pas l'origine du pouvoir car la critique n'a pas de fin autre que soi-même. L'usage privé de la raison consiste à une soumission absolue, cependant l'usage public de la raison consiste à un raisonnement absolu: "*raisonnez autant que vous voulez et sur ce que vous voulez; mais obéissez!*"⁵⁴

⁵² Ibid.

⁵³ La détermination de la critique par des fins extérieurs signifie que la critique ne connaît pas les concepts qu'elle se donne pour objet, qu'elle accepte ces concepts dans leur quasi-évidence phénoménales et qu'au manque d'un pouvoir de jugement qui soumet le savoir à la critique -sauf la tentative de Locke (C.R.P. AX, p.64) dont la généalogie est arrivée à une archaïque dogmatisme-, elle attribue à l'origine la vérité de ces concepts. L'émancipation des principes extérieurs ne peut être possible que par conduire le savoir à une connaissance de soi. En transportant toutes les présuppositions au tribunal de la raison pure, ce que Kant espère est de mettre fin aux conflits de la raison spéculative : "On peut considérer la critique de la raison pure comme le véritable tribunal pour tous les différends dans lesquels celle-ci est impliquée; car elle n'est pas impliquée dans les différends qui portent immédiatement sur des objets, mais elle est instaurée pour déterminer et juger les droits de la raison en général d'après les principes qui avaient présidé à son institution initiale." (C.R.P., A751/B779, p. 626-7).

⁵⁴ "Qu'est-ce que les Lumières?" (Flammarion, 1991), p.50.

La liberté caractérisée dans l'usage public de la raison se joint à une limitation. Le raisonnement doit obéir aux certaines contraintes. Faute de quoi, on parlerait du 'discours libre' ou de la 'liberté d'expression' au lieu de l'usage public de la raison. La limitation du raisonnement n'est pas simplement une imposition qui ne manifeste pas de la tolérance à la pensée. Elle est plutôt l'assurance du droit au raisonnement contre les effets de la liberté de penser. La liberté de penser exige une totale émancipation, mais elle permet de vivre comme allant de soi sa condition de possibilité. Dans le cas où on ne permet pas, au nom de la liberté de penser, d'une soumission quelconque; on arrive à une situation dans laquelle l'usage privé de la raison devient le domaine de critique. Laissant à penser la dimension universelle, on se donne le particulier pour thème. L'usage public de la raison qui est supposé de mettre en relation le particulier et l'universel disparaît. En conséquent, les conditions sociales aux quelles le particulier se rapporte se mettent au dehors du discours. Elles deviennent un point d'indifférence. La liberté de penser, plutôt qu'encourager le raisonnement, aboutit à faire disparaître l'efficacité de la parole.

A la fois le contrat civil et la contrainte morale contredit la liberté de penser⁵⁵. La moralité implique une contrainte des lois de la raison. A défaut de la soumission aux lois pratiques de la raison, la soumission à une autorité extérieure prendra place et la liberté de penser en sera victime. Et la contrainte civile implique que la pensée, quoi qu'il en soit son ampleur, ne peut pas aller au-delà de la communauté à laquelle elle est adressée.

Le contrat civil en tant qu'une idée est l'exigence de la forme de la société civile à l'égard d'un état sans loi. Par le contrat civil Kant ne comprend pas une réalité historique, mais une idée de la raison dont la réalité objective est assurée par la relation pratique. On ne peut pas démontrer historiquement qu'un contrat civil s'est déroulé; mais ceci n'est pas une objection contre lui. La légitimation ultime du contrat civil est le fait de la raison pratique;

“Il y a donc un *contrat originaire* par lequel une constitution civile et donc entièrement juridique, et un corps commun peuvent seul être établis. Mais on ne doit

⁵⁵ “Que signifie s’orienter dans la pensée?” (Flammarion, 1991), p.69.

pas le supposer comme un *fait* ... En fait ce n'est qu'une *idée* de la raison qui a cependant la réalité pratique incontestable.”⁵⁶

La légitimation ultime se rapporte à l'autorité de la raison pratique. Une constitution civile est légitime à mesure qu'elle conforme aux lois de la raison pratique. L'impératif catégorique doit se reconnaître comme le lieu de la légitimation ultime. Ce n'est pas une force empirique dans laquelle le corps de jurisprudence se rassemble. Il s'agit d'une exigence de la raison pratique. Elle commande que la source de la légitimation du droit, en tant qu'une idée, soit l'impératif catégorique. Concernant le domaine de la légitimation, au lieu de la distinction entre le public et le privé, il s'agit de la distinction entre la soumission à la loi et la violation de la loi. Ce qui conforme aux lois de la raison pratique est légitime, ce qui les néglige est illégitime. On est donc au-delà des facteurs qui opèrent dans la distinction entre le privé et le public. On se trouve en présence d'une formulation religieuse de légitimation.

3.3. L'impératif catégorique comme la légitimation ultime : la question de l'autorité et de la croyance

La légitimation de l'impératif catégorique ne repose ni sur le bien qui le précède ni sur l'activité du schématisme. En arrachant de toute l'autorité extérieure, l'impératif catégorique extrait sa légitimation de lui-même. Selon Kant, on ne peut pas se procurer la légitimation par un élément extérieur, car chaque extériorité peut s'exposer à une réfutation et en conséquent elle ne peut pas fournir la nécessité et l'universalité de la légitimation. Pourtant, l'impératif catégorique qui occupe l'intériorité, fournit elle-même son droit à l'existence.

L'impératif catégorique ne dépend d'aucune détermination extérieure. D'une part, son autorité ne s'adresse pas au phénomène, de l'autre il se pose en tant que la légitimation ultime. L'autorité de l'impératif catégorique s'exerce, sinon empiriquement, comme la légitimation ultime du droit. On peut expliciter cet autorité, dont le référent n'est pas clair, à partir de la formulation de Jacques Derrida sur “le fondement mystique de l'autorité des lois” (Montaigne). D'après l'énoncé de Montaigne l'obéissance aux lois n'a pas son origine dans un rapport rationnel. On

⁵⁶ *Theory and Practice*, dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.79, la traduction en français est à moi.

obéit à la loi parce qu'elle est la loi. C'est un acte de croyance qui réside dans l'obéissance aux lois;

“On ne leur [les lois] obéit pas parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles ont de l'autorité. Le mot de “crédit” porte toute la charge de la proposition et justifie l'allusion au caractère “mystique” de l'autorité. L'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait. On y croit, c'est là leur seul fondement. Cet acte de foi n'est pas un fondement ontologique ou rationnel. Encore faut-il penser ce que *croire* veut dire.”⁵⁷

Le terme “mystique” signifie, chez Derrida, la limite qui surgit dans la formation de la loi. La formation de la loi surpasse l'antagonisme qui oppose légalité et illégalité. Il n'y a aucune fondation extérieure sur laquelle repose la position de la loi. La loi n'a pas de fondation autre que soi-même. L'autorité de la loi réside donc dans le fait qu'au manque d'un élément extérieur, la loi se donne elle-même sa fondation. L'impératif catégorique s'accorde avec “le fondement mystique de l'autorité” au sens où il ne s'appuie sur aucune détermination extérieure. Il dépasse l'opposition du fondé et du non-fondé et réclame son autorité par le fait unique de soi-même. L'impératif catégorique ne s'adresse qu'à la croyance morale pour sa condition de possibilité. Cela ne veut pas dire que la croyance morale s'exerce comme un support ou comme un instrument.

La soumission aux lois a priori de la raison requiert une croyance morale. Les questions qui occupent l'intérêt pratique de la raison, à savoir, “que dois-je faire?” et “que m'est-il permis d'espérer?”(C.R.P. A805/B833, p.658), s'inscrivent dans les fins suprêmes de la raison pure. L'intérêt pratique extrait une foi de la raison pure pour atteindre ses fins suprêmes. On ne questionne pas le savoir de l'expérience mais on se procure quelles actions doivent arriver : que dois-je faire s'il y a un Dieu et que m'est-il permis d'espérer s'il y a une vie future? La foi s'attache à la relation pratique. L'intérêt pratique imprime une foi à la volonté déterminée par l'impératif catégorique. Le rôle de la foi n'est pas secondaire à l'égard de la réalisation des lois légitimes de la raison pure. C'est-à-dire la foi n'est pas simplement un instrument par lequel on légitime les mobiles de la raison pratique;

⁵⁷ Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, p. 30.

“Il [le concept du devoir] obtient de notre raison une foi, pour des fins pratiques, dans un maître qui gouverne le monde et dans une vie future. Ceci ne signifie pas que la foi dans les deux cas est la condition nécessaire pour donner ‘support et stabilité’ (par exemple un fondement solide et assez de force pour constituer un *mobile*) au concept générale du devoir. Il ne s’assure que ce concept acquiert un *objet* dans cet idéal de la raison pure.”⁵⁸

La foi ne se réduit pas à une condition dans laquelle les principes objectives trouvent leur support légitime⁵⁹. Pareillement, la foi ne s’égale ni à la conviction intrinsèque ni à l’intériorisation des éléments extérieures. Dit en d’autres termes, le fait de la foi ne signifie pas la “superstructure” dépendant des éléments plus ‘sérieux’. La foi implique une relation plus compliquée que celle de dépendance. Dans le cas où on interprète l’impératif catégorique comme l’intériorisation des éléments extérieurs ou du sens commun, on le réduit à une force législative du pouvoir. Reste que, la croyance morale attachée à la relation pratique ne s’exerce pas comme un instrument, mais elle est un élément formateur.

L’impérative catégorique n’implique pas la substitution d’un pouvoir extérieur par un pouvoir intérieur; non parce qu’il est arraché de tout rapport du pouvoir mais parce que la distinction entre l’intériorité et l’extériorité n’est pas très effective. Kant décrit la soumission à un pouvoir extérieure comme l’état dans lequel on ne se sert pas de notre propre entendement et on obéit aux préceptes dictés par un autre; et il encourage l’humanité de sortir de “l’état de tutelle” en vue d’une attitude critique à l’égard des préjugés de la raison, et de soumettre seul aux lois que la raison se donne elle-même. Il y a deux présuppositions qu’on trouve dans cette distinction. Premièrement l’énoncé de “l’état de tutelle” ne prend pas en compte la complexité des comportements humaines. Les comportements se présentent comme une soumission mécanique aux préceptes extérieurs. Les gens y apparaissent en tant que les imitateurs passives. Il paraît comme s’il n’y a eu aucune attitude critique chez

⁵⁸ *Theory and Practice*, dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p. 65, la traduction en français est à moi.

⁵⁹ Si la foi dans la relation pratique fonctionnait à la manière d’un support légitime, la raison pure pratique serait pareille à une autorité extérieure à laquelle la volonté est passivement soumise. Mais la loi morale n’implique pas l’ensemble des préceptes favorables pour atteindre le bien. Elle n’indique que l’orientation de la relation avec nous-même. La loi morale n’est le garant de rien. L’obéissance à la loi morale par devoir peut aboutir au bien, mais elle peut aussi aboutir à une catastrophe.

l'humanité avant le motto des Lumières. Deuxièmement, la raison qui juge dans l'attitude critique des Lumières est supposée de n'avoir aucune affinité avec la raison jugée. Pourtant il n'est pas impossible que la raison qui juge soit la même avec la raison jugée; la première peut être bien l'effet de la seconde.

3.4. La coexistence de la liberté et de la nécessité

La liberté pratique se rapporte à une émancipation des autorités extérieures. Au lieu d'une soumission aux préceptes étrangers, elle exige la soumission aux lois que la raison se donne elle-même. Il s'agit des principes subjectives auxquelles la raison s'oriente; mais ils ne sont pas pour cela des préceptes aux quels on soit passivement soumis. Ils n'impliquent pas un comportement passif. L'impératif catégorique ne s'exerce pas comme une force normative à laquelle on obéit. Mais c'est précisément parce qu'il n'implique pas une force normative que l'impératif catégorique exerce une force disciplinaire. La soumission à la loi morale se rapporte à la contrainte disciplinaire de l'esprit;

“ ‘Tu obéiras, peu importe à qui, et pour longtemps, *sinon* tu périras et tu perdras tout respect de toi-même’, voilà, à mes yeux, l'impératif morale de la nature, un impératif qui, à coup sûr, n'est pas “catégorique” comme le voulait le vieux Kant (d'où le “sinon”), ni destiné aux individus (la nature ne se soucie pas des individus), mais à des peuples, à des races, à des âges, à des classes, et par-dessus tout à l'animal “homme” tout entier, à l'espèce humaine.”⁶⁰

La liberté pratique se réalise comme une contrainte disciplinaire et une soumission aux lois. Mais la soumission n'est pas une objection contre la liberté. On ne cède pas la liberté en soumettant aux lois de la raison. La soumission aux lois accompagne la liberté. Une liberté sans loi ne compte pas du tout de liberté chez Kant. Une liberté sans loi serait une contradiction. Il s'agit d'une formulation dans laquelle la liberté et la soumission ne contredisent pas.

Pour arracher la relation pratique d'une soumission passive et d'un fait de l'intériorisation il faut considérer la coexistence de la liberté avec la nécessité. La contradiction entre la nécessité des lois de la nature et la liberté du sujet se dépasse

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (Gallimard, 1971), n.188.

chez Kant par la distinction entre le temps et l'existence des choses en soi. D'après cette distinction, les déterminations dans le temps impliquent les déterminations de la personne comme phénomène, et non ses déterminations comme chose en soi (C.R.Prt., p.107). Si on fait un passage d'une détermination temporelle à une détermination comme chose en soi, on attribue la causalité à un pouvoir autre que la liberté du sujet. Il est tout à fait indifférent si ce pouvoir est conçu comme une entité suprême ou comme un comportement psychologique. Car dans tous les deux cas ce sont les principes empiriques qui déterminent la causalité. A la fois la liberté psychologique et la liberté mécanique, considère la nécessité chez le sujet et la liberté dans l'activité. Ce qu'on appelle, dans ce cas, la liberté serait les effets libres d'une nécessité empirique. Kant renverse les domaines de la liberté et de la nécessité: la nécessité réside dans l'activité et la liberté réside dans le sujet.

Le sujet qui est soumis aux conditions du temps est en même temps le sujet qui est attaché aux lois que la raison se donne elle-même. Le sujet qui considère son existence intelligible, n'attribue plus la nécessité des déterminations empiriques à une causalité extérieure ou psychologique. Il n'attribue le principe déterminant de la causalité qu'à lui-même. Les déterminations empiriques apparaissent comme l'effet de sa volonté déterminée par les lois que la raison se donne elle-même. Même si une soumission aux conditions du temps présente toute sa nécessité, la responsabilité d'une occurrence ne se rapporte pas aux éléments extérieurs. La conscience hante la volonté humaine de lui reconnaître qu'il serait possible d'agir d'une autre façon quoi qu'il en soit l'imposition de la nécessité des éléments extérieurs. Ce qui hante la volonté humaine n'est pas seulement l'occurrence d'une activité contraire à la loi mais aussi l'être qui soumet à une telle occurrence en tant que sa cause;

“A cet égard, l'être raisonnable peut, de toute action contraire à la loi et accomplie par lui, quoique, comme phénomène, elle soit suffisamment déterminée dans le passé et comme telle inévitablement nécessaire, dire avec raison, qu'il aurait pu ne pas le faire; car elle appartient, avec tout le passé qu'elle détermine, à un phénomène unique de caractère qu'il se donne à lui-même... la causalité de ces phénomènes.” (C.R.Prt., p.104)

Bien qu'on n'ait pas la conscience immédiate de la liberté, la loi morale fournit la distinction entre le sensible et l'intelligible et, ainsi, une voie d'attacher le

sujet sensible à une existence intelligible dans laquelle la causalité s'arrache de tout l'élément empirique. Le sujet de la liberté imprime la causalité aux lois que la raison se donne elle-même.

Dans le cas où on présente des déterminants empiriques impossible à résister comme la cause d'une occurrence contraire à la loi, on attribue la liberté aux activités empiriques et la nécessité à notre propre détermination. Mais le cas est le contraire. Ce qu'on fait n'implique pas les activités libres d'un être dont la détermination est fermée sur soi-même. La liberté ne réside pas dans les activités empiriques mais dans notre propre détermination. Et si la première serait la conséquence de la seconde, il faudrait considérer la soumission aux conditions du temps en dehors d'une soumission à une contingence externe. C'est-à-dire, il faut considérer la détermination par les principes empiriques non comme une conséquence naturelle des éléments externes. Ce qui se passe dans la soumission aux conditions empiriques, n'est pas donc l'intériorisation des éléments extérieures, à partir de laquelle on vient à soumettre à une contingence externe. Ce n'est pas un cas d'intériorisation; mais, comme l'indique Slavoj Žižek, une extériorisation du résultat de la nécessité intérieure;

“Parmi les procédures généralement reconnues comme ‘idéologique’ il y a certainement l’acte d’éterniser une condition limitée historiquement, l’acte de discerner une certaine Nécessité dans une occurrence contingente ... : l’éventualité insensée du réel est ainsi intériorisée, symbolisée, procurée de signification. L’idéologie, cependant, n’est-elle pas aussi le procédé opposé qui n’arrive pas à notifier la nécessité, qui se méprend la nécessité pour une éventualité insignifiante? L’idéologie, conçue ainsi, est exactement le contraire de l’intériorisation de la contingence externe: elle réside dans l’extériorisation du résultat de la nécessité intérieure.”⁶¹

Ce qui a d'importance est de faire apparaître l'extériorisation de la nécessité intérieure et d'arracher les occurrences empiriques de leur quasi-évidence. On réduit les occurrences empiriques dominées par une certaine nécessité aux faits sans signification. On échappe à discerner la nécessité à laquelle les déterminations

⁶¹ Slavoj Žižek, “The Spectre of Ideology”, dans *Mapping Ideology* (Verso, 1995), p.4, la traduction en français est à moi.

empiriques sont soumis. C'est ainsi qu'on leur rend familier. En adressant aux éléments externes comme la cause de l'occurrence, on se met dans la position du spectateur. Mais, dans le cas où on accomplit une action contraire à la loi, on n'est pas le spectateur mais l'acteur qui légitime l'exercice d'un cas contraire à la loi; et plutôt que le sujet passif soumis aux déterminants irrésistibles on est le sujet dont les intérêts de puissance résident dans cet exercice.

Reste que, la reconnaissance de l'extériorisation de la nécessité intérieure et l'interruption de la nécessité dans une action contraire à la loi, n'influencent aucunement la persistance du comportement. Le problème n'est pas le fait que on se méprend la détermination par les principes empiriques pour une nécessité. Le problème est différent. Comme le renverse Zizek le marxiste classique "ils ne le savent pas mais ils le font" à "ils savent très bien ce qu'ils font pourtant ils le font"⁶²; on sait bien qu'une action contraire à la loi ne se rapporte qu'aux nos intérêts de puissance mais on la fait encore.

Les modes qui supportent les activités contraires à la loi peuvent être claire comme le jour mais ceci n'interrompte pas leur persistance. Que soient ces modes est un point indifférent. On peut soumettre le rapport pathologique à critique radicale, on peut rompre avec sa nécessité, tout cela serait sans effectivité. Expliciter l'antagonisme des déterminations pathologiques n'apparaît pas comme une objection contre elles. Le rapport pathologique ne se rapporte pas à une rationalité pour se confirmer. Ce qui est conçu chez Kant comme le manque de rationalité dans le rapport pathologique, est désormais son propre évidence. C'est-à-dire le manque de rationalité et aussi les antinomies qui surgissent, ne contredisent pas le rapport pathologique; tout au contraire ils deviennent le lieu à partir d'où la normativité du rapport pathologique se forme.

On ne réclame pas la nécessité de l'objet de représentation à travers sa 'vérité', on la réclame désormais à travers son imaginaire. On n'a plus besoin de soutenir la 'vérité' de sa nécessité. C'est l'imaginaire qui réclame la réalité. Au lieu d'arracher la condition pathologique de son quasi-évidence, on se donne l'imaginaire pour son garant. La violation de la loi ne se considère pas comme un égarement dans le mal, mais c'est là où se pose la liberté authentique. Elle est désormais l'acte moral

⁶² Ibid., p.8.

par excellence. Il ne serait pas convenable de désigner cet imaginaire comme “le mal radical” chez l’être humaine, il désigne plutôt le bien radical chez lui. L’attachement désintéressé, le respect, le devoir s’exercent par rapport à l’imaginaire pathologique. Ceci ne repose pas sur un égoïsme, et ce n’est pas un ‘mensonge’. Il peut être vrai que l’imaginaire pathologique ne contient pas d’égoïsme, mais encore c’est la même relation idéologique en tant qu’il ne fait pas apparaître la contradiction dans l’acte d’identifier l’imaginaire du rapport pathologique avec la réalité.

3.5. La subjectivité entre l’état de chaos et l’identification avec loi

Ce qui rend possible la coexistence de la liberté et de la soumission est le domaine de la subjectivité. La mise en suspens de l’acte représentatif par la réflexion sur les limites de la connaissance théorique met en relation la représentation avec la dimension de la subjectivité. L’activité synthétique exclut la question de sa condition de possibilité. La représentation ne connaît pas ce qu’elle représente. La dimension de la subjectivité procure un aspect critique concernant les limites de la représentation. Décrire la subjectivité en dedans de la représentation fait changer la formation de la représentation. On met en question qui représente et qui se représente. Non seulement le référent mais aussi la représentation n’obtient pas une unité fermée sur soi-même. La représentation diffère toujours son référent. Il n’y a jamais une totale adéquation entre la représentation et ce qu’elle représente. La représentation ne peut pas approprier totalement ce qu’elle représente. Dans l’acte de représenter on donne la parole d’une chose qui n’est pas là. On ne repère pas une unité mais on repère une absence. On forme une présence d’une chose qui n’est pas présente. La réalisation de la représentation réside dans son antagonisme avec le subjectivité.

Si le rapport entre la subjectivité et l’objectivité ne se réduit pas à une appropriation totale et s’il y a toujours un résidu dans l’acte de représenter, la liberté et la loi ne viendraient pas à coexister dans un contenu objectif⁶³. Chaque

⁶³ Ernesto Laclau-Lilian Zac, “Il est clair qu’un tel principe [l’impératif catégorique] ne provient pas logiquement de la notion de la libre subjectivité et que le rapport entre eux requiert un acte d’identifier le second au premier... Assumons qu’on est dans le domaine de la ‘négation déterminante’ au sens hegelien: dans ce cas l’indétermination serait substituée par un contenu spécifique, par une détermination concrète. On conclurait donc que l’indétermination est indétermination pour détermination, détermination serait hégémonique et indétermination ne serait que l’un de ses moments internes. Changeons l’assomption: supposons que par le ‘renversement dialectique’ on ne comprend pas l’indétermination qui anticipe son franchissement par les forms spécifiques de détermination, mais, plutôt, le passage de l’indétermination à la détermination comme telle –une certaine indifférence

détermination de la liberté contredira la liberté. Selon Kant chaque contenu déterminé, ou empirique ou idéal, forme le souverain bien comme une extériorité et s'égalise à l'hétéronomie. On n'y prend pas en compte la dimension de la subjectivité et en conséquent le souverain bien demeure externe au sujet. L'intériorité soulignée chez Kant au lieu de l'extériorité se trouve entre l'expérience et le noumène, et elle repère le lieu de la raison pure. C'est en même temps le lieu de la subjectivité. L'unique critère du jugement moral est le principe de la subjectivité: l'identité entre la volonté et la subjectivité.

La liberté pratique se réalise dans son identification avec la subjectivité. La subjectivité apparaît en tant que la liberté. Ce n'est pas une identité qui consiste à une soumission passive aux lois extérieures. La relation pratique dans le cas de l'impératif catégorique déplace toutes les identités dans les déterminations empiriques. Toutes les identités empiriques, y compris les plus favorables, perdent leur unité quasi-évidente. Seul, une volonté qui s'est abstraite de son contenu empirique et qui se trouve en présence d'une rupture avec ses déterminations empiriques peut rendre possible l'autonomie de la raison. L'antagonisme entre la subjectivité et l'objectivité, sans se réduire à une représentation, persiste dans la relation pratique.

Concernant la relation pratique, il s'agit d'une identification entre la volonté et la raison. Reste que, l'identification par rapport à l'impératif catégorique ne forme pas une unité fermée sur soi-même. L'indétermination chez la subjectivité ne s'approprie pas par le régime représentatif. Le résidu des identifications empiriques se maintient chez le sujet en tant qu'un manque sans idole. L'impératif catégorique s'adresse d'une part à l'impossibilité de recouvrir ce manque par un contenu empirique, de l'autre il s'adresse à une voie de représenter le manque. Au lieu d'une positivité du sujet, l'identification chez l'impératif catégorique se donne pour objet

ou distance de l'indétermination vis-à-vis les forms de détermination qui y substitue. Dans ce cas, la relation entre l'indéterminé et le déterminé, entre le subjective et l'objective, serait dramatiquement différente: il n'y aurait jamais la substitution, ni la paix entre eux. Le subjective n'obtiendra un contenu que par l'aliénation de soi-même dans l'objective qui est son contraire. Mais l'objective ne peut pas se réduire non plus à son contenu spécifique, car il ne fonctionne pour l'identification que superficiellement. En fait, étant donné que ce dernier n'est pas une identification *nécessaire*... ce contenu concret représentera le contraire de l'indétermination subjective. C'est-à-dire il représentera le principe de *déterminabilité* comme telle... ce n'est pas une liberté déterminante qui se réalise dans un contenu déterminante, mais *déterminabilité* en tant que la condition de la réalisation de la liberté." "Minding the Gap: The Subject of Politics" dans *The Making of Political Identities* (London: Verso, 1994), p.12-3, la traduction en français est à moi.

le manque. Ernesto Laclau appelle cet émergence comme “le sujet de manque” et il le considère la condition préalable de l’identification avec la loi;

“Si le sujet est le manque originaire et indéracinable, une identification doit aussi représenter le manque lui-même. Ceci peut se réaliser en reproduisant le caractère externe de cela avec lequel le sujet s’identifie, à savoir, son caractère incommensurable vis-à-vis de lui-même. C’est pour cette raison que l’acceptation de la Loi ... est l’acceptation de la Loi parce que c’est la Loi, non parce qu’elle est raisonnable.”⁶⁴

L’identification avec la loi ne réside pas dans une positivité mais dans son caractère incommensurable. Une fois que les identification empiriques s’égarent de leur quasi-évidence, il n’est possible de recouvrir la place qui reste vide que par la loi morale. Chaque détermination empirique serait, au point de vue pratique, la violation de la loi. C’est-à-dire elle s’égalerait à transporter l’inconditionné dans le domaine de l’expérience. Seul, la raison pratique est autorisée de remplir la place vide par la loi morale (C.R.Prt., p.49). La loi morale ne remplit pas la place vide par une présence mais par l’effet de sa forme. Cet effet attache la volonté humaine d’une part à l’impossibilité d’une identification empirique et de l’autre au principe de la détermination en tant que la forme. Pour qu’une détermination par la loi morale soit possible il faut arracher toutes les identifications empiriques de leur contenu. La loi morale nécessite la place qui reste vide dans l’acte d’arracher la volonté de son contenu. La volonté peut être déterminée par la loi morale à condition qu’il y a le vide.

Ce qu’on apprend dans l’acte d’arracher la volonté de son contenu est que les identifications empiriques ne reposent sur rien. On n’y rencontre que le vide. A partir de la reconnaissance du vide Kant fait un passage problématique à la nécessité de la loi. Dans ce passage il réside la supposition que le vide ne doit pas être. Kant considère le vide en tant qu’une place qu’il faut remplir. Ce que Kant fait thématique est la manière de remplir le vide, mais il ne se soucie pas de la nécessité de remplir. Car le contraire d’un fait de remplir est conçu comme un état de chaos. L’état de chaos n’exprime pas la violation de la loi mais il exprime une condition qui n’a pas

⁶⁴ Ernesto Laclau-Lilian Zac, “Minding the Gap: The Subject of Politics”, dans *The Making of Political Identities* (London: Verso, 1994), p.15, la traduction en français est à moi.

du tout un rapport avec loi. Il ne faut pas donc laisser la volonté qui s'est arrachée des identifications empiriques à un état de chaos, il faut la remplir par la loi morale. Par la soumission à la loi morale on croit échapper de l'état de chaos. La volonté qui se heurte à des ruptures dans les identifications empiriques trouve une voie de persister: elle trouve son objet dans ce que la raison se donne elle-même. On vient à apprendre que ce qui a d'importance n'est pas le contenu de la volonté, mais la volonté en soi même. On n'hésite pas de perdre le contenu de la volonté, on hésite de s'égarer dans l'état de chaos. On veut écarter à l'état de chaos même au péril de la vie. Moyennant quoi on évite de se demander pourquoi supposer un état de chaos, c'est-à-dire qu'on évite de se demander ce qu'il en est de l'état de chaos qu'on écarte et ce qu'il en est de la volonté qu'on veut sauver.

Le contraire de la volonté déterminée par la loi morale n'est pas la volonté déterminée par la représentation du désir. La détermination par la loi morale et la détermination empirique viennent à coexister, et cela n'implique pas une contradiction. L'opposition est entre la détermination par la loi morale et l'état de chaos. La loi morale fournit une assurance contre l'état de chaos. On apprend par la raison pratique, qu'il y a un manque, que ce manque ne doit pas être, et qu'on doit le remplir par la loi morale. C'est ainsi qu'on veut encore sauver la volonté.

3.6. L'idée de la communauté

La raison pratique occupe le domaine de la représentation subjective et éduque l'orientation de la volonté à la loi morale. La place vide qu'on extrait de la raison spéculative ne se réduit pas à une détermination empirique. Cependant les lois de la raison pratique fournissent la forme de détermination en tant qu'une réalité objective. Dans l'acte de limiter la représentation on marque le caractère incommensurable du noumène; mais il s'agit, dans la même opération, l'aspect formateur de limitation. C'est-à-dire la place vide qu'on extrait de la raison spéculative soumet au principe de détermination dans la raison pratique. Elle devient la condition de possibilité de la subjectivité. Chaque identification empirique implique en même temps son résidu, car elle ne permet jamais une totale appropriation. A partir des ruptures des identifications empiriques, vient à émerger la subjectivité. Le vide ne se rapporte pas seulement à un rapport objectif entre les déterminants de la représentation (c'est-à-dire à la place vide qui émerge du retrait de la raison spéculative) mais le vide est aussi l'élément formateur de la subjectivité. Ce

qui réside chez le sujet est le résidu des identifications empiriques. L'identification empirique ne se réalise jamais, mais son impossibilité à réaliser se transforme chez le sujet à un savoir pratique. Ce qui se rappelle n'est pas son présence -car son présence n'existe ni empiriquement ni idéalement-, mais son absence. Il est tout à fait indifférent si cette mémoire a un référent objective. Il suffit que le vide soit rempli par la représentation subjective. Le vide s'adresse à une rupture plus compliquée qu'une attitude réactionnaire. Chaque articulation de la vie se retourne contre soi-même. Il paraît comme si rien n'est autorisé de se produire. Le vide est conçu de s'adresser à la composition de la civilisation. Ce qui fait défaut, au point de vue morale, à la civilisation est la réalisation d'une propre communauté. Aucune identification empirique trouve sa présence, la communauté n'exerce que son absence. La lamentation s'adresse au vide qui est supposé de se trouver au sein de la civilisation;

“Rousseau avait raison de préférer l'état des sauvages, si nous laissons à considérer cette dernière étape que notre espèce doit encore achever. On est *civilisé* au point d'excès dans toutes les sortes de courtoisies et de convenances sociales. Mais on est encore loin du point où on pourrait se considérer *moralement* mûrs. Car l'idée de la moralité se trouve dans la culture, mais l'application de cet idée, qui se réduit aux semblances de la moralité, comme dans l'amour d'honneur et de convenance extérieure, appartient simplement à la civilisation.”⁶⁵

La distinction chez Kant n'est pas entre la barbarie et la civilisation. Un état sans loi peut être la barbarie aussi bien que la civilisation. L'état d'une civilisation déterminée par le principe de l'égoïsme, n'aurait pour fin que l'extension militaire et s'égalerait en l'occurrence à une liberté sauvage. Dans l'état de civilisation il se trouve une domestication de la cruauté, mais il n'y gagne pas pour cela la maturité du jugement moral.

Pareil à l'affinité entre la barbarie et la civilisation; Kant considère la faculté inférieure de désirer dans laquelle les représentations viennent des sens de même avec la faculté supérieure de désirer dans laquelle les représentations viennent de l'entendement (C.R.Prt., p.21). Le sens commun qui attache la faculté inférieure de

⁶⁵ “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”, dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.49, la traduction en français est à moi.

désirer à la barbarie et la faculté supérieure à la civilisation perd sa validité. Car il est tout à fait indifférent, au point de vue pratique, d'où viennent les représentations. La représentation peut avoir son origine dans les sens ou dans l'entendement, dans tous les deux cas c'est la même disposition pathologique qui se forme. C'est-à-dire, la détermination de la volonté repose sur l'agrément de la vie et de l'égoïsme. La faculté supérieure de désirer peut se rapporter aux goûts plus subtils que la faculté inférieure; elle peut domestiquer la cruauté des dispositions. Reste que l'intérêt de la raison réside dans l'éducation⁶⁶, et non dans les convenances sociales. L'éducation se rapporte, plutôt qu'à un ensemble des prescriptions pour la sortie hors de l'état de tutelle -qui peut être un état de la barbarie ou de la civilisation-, à imprimer à la volonté humaine l'orientation de la raison pure. L'éducation se donne la volonté pour objet. La volonté se forme telle qu'elle ne se détermine que par les principes a priori de la raison. Dans ce cas l'éducation ne se formule pas comme une extériorité à laquelle on va s'adapter, mais elle fait thématique la détermination immédiate de la volonté. Le mérite de l'éducation ne réside pas donc dans les préceptes aux quels il est quasi-possible d'obéir, mais dans la formation du jugement moral.

La dimension morale implique une opposition et une résistance contre la civilisation. Une manière de décrire cette critique de la civilisation serait l'installer dans une attitude réactionnaire propre à l'idéologie allemande qui commence par Luther. Selon ce point de vue, l'idéologie allemande se caractérise par son réfutation de l'héritage de Rome et par le renversement de ses valeurs⁶⁷. L'intérêt matériel, l'égoïsme, la superficialité conçus comme les composants de la civilisation se mettent en suspens et une communauté plus originaire, plus pure, plus spirituelle conçue comme la possibilité de l'Allemagne se met à l'opposé de la civilisation. L'imaginaire de l'Allemagne se réalise à partir d'une réaction d'une communauté pure, spirituelle contre l'égoïsme, la technicité, l'intérêt personnel qui sont supposés de prendre leur origine dans l'héritage de Rome. On rencontre ici l'opposition d'une communauté à venir -la communauté allemande- à l'Europe occidentale. Dans cette opposition s'inscrivent encore une fois les dualités traditionnelles: la technicité \ la spiritualité, l'extériorité \ l'intériorité, l'objectivité \ la subjectivité. L'impératif

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Voir Fyodor Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü II* "Dünya Alman Sorunu, Almanya-Protestocu Ülke" (YPY, 2005); Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique* (Paris:C.Bourgois,1988); Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, "All's Well That Ends Well?" (Verso, 2000); dont les approches s'attachent à décrire l'idéologie allemande, commencée par Luther, comme la réaction de la 'pure culture' propre à la 'barbarie allemande'.

catégorique se rapporterait dans ce cas à la présentation de la communauté morale qui s'égale à la communauté allemande⁶⁸.

Reste que, en installant l'impératif catégorique dans le domaine de l'intériorité et de la spiritualité à l'opposé de l'extériorité et de la matérialité, on ne donne qu'une légitimation des dualités suggérées. La critique de la civilisation implique un processus plus compliqué qu'un cas de 'réaction'. Réduire l'opposition à l'égard des valeurs de la civilisation à une attitude réactionnaire ne donne qu'une explication mécanique. Il fait paraître comme si d'une part il y a l'exercice des valeurs de la civilisation, et la réalité de cet exercice va de soi; de l'autre il y a la réaction typique qui est enclin à renverser ces valeurs et le fantasme de cette réaction ne s'adresse jamais à la réalité.

L'orientation de la raison pratique ne s'exerce pas ni comme l'extériorisation de la barbarie en vue de la civilisation ni comme l'affirmation de la barbarie propre à la pure culture contre la civilisation. Au lieu de décrire un processus mécanique de réaction, il faut questionner quelle type de communauté y est comprise. L'idée de la communauté consiste à mettre à jour, en tant qu'une promesse, un certain fait moral. Ce fait ne se rapporte pas à la réaction qu'on peut l'attacher à la barbarie de la pure moralité, mais il se rapporte à l'action. C'est-à-dire il ne déroge pas le lieu d'un autre pour affirmer son action, mais il pose par lui-même son lieu d'action.

La puissance de l'impératif catégorique ne dépend ni d'une réalité empirique qu'on peut considérer simplement comme l'effet du pouvoir ni d'un régime symbolique. La loi morale ne présente pas une idole qui peut être partagée empiriquement ou idéalement et à partir de laquelle on peut exercer l'unité de la communauté.

La possibilité de la communauté ne réside pas dans un fin empirique partagé par tous les individus, mais dans un fin partagé par devoir. Car les principes empiriques ont leur origine dans l'égoïsme et on ne peut pas y atteindre une idée dans laquelle la communauté est une fin en soi-même. Le reproche concernant le principe de l'égoïsme n'est pas simplement un jugement de valeur qui imprime à

⁶⁸ Voir J.G. Fichte *Discours à la nation allemande* (Paris: Aubier, 1981) et le discours rectoral de M. Heidegger, dans lesquels la détermination par les représentations extérieures est rapporté à la détermination par le principe matériel de l'héritage de Rome et la détermination de la volonté par elle-même est rapporté à la possibilité de la pure communauté allemande.

l'égoïsme le mal. Ce reproche résulte du fait que la soumission au principe de l'égoïsme aboutit, nécessairement et universellement, à mettre la communauté, les individus, les Etats en péril. Chaque détermination de la communauté en termes empiriques aboutit nécessairement à la décomposition.

Dans la loi morale réside l'idée d'une communauté spirituelle qui appelle tout l'humanité. L'idée d'une communauté comme fin en soi-même apparaît dans la légitimation de l'impératif catégorique. L'impératif catégorique donne au monde sensible la forme d'un monde supra-sensible. Il imprime un modèle au monde sensible et supplée à l'absence de communauté. D'une part l'impératif catégorique ne se réduit pas à une détermination empirique. Il ne s'exerce pas comme une force normative. De l'autre il se manifeste en tant que la loi fondamentale à laquelle le monde sensible est soumis. L'impératif catégorique exige sa reconnaissance en tant que la loi ultime.

L'impératif catégorique donne le modèle que toute l'humanité doit engager à son approximation. Mais pour ne pas se méprendre en adressant au modèle il faut souligner qu'il ne s'agit pas ici d'un modèle fermé sur soi-même. Dans l'impératif catégorique, en tant que le modèle, réside la présupposition qu'il n'y a qu'une condition humaine, qu'une raison, qu'une religion dans le monde. Mais cela ne signifie pas que ce modèle exerce l'accord intrinsèque et statique d'un système. L'intérêt de la raison pratique n'est pas la cohérence d'un système avec lui-même mais seulement son extension⁶⁹. La réception du modèle n'est pas donc une formation secondaire ou une copie, mais bien un élément constitutif. Le modèle n'apparaît que dans l'incitation à son approximation, autre que cela le modèle n'existe pas comme tel.

⁶⁹ C.R.Prt., p.131, "dans l'union de la raison spéculative avec la raison pure pratique pour une connaissance, la *primauté* (*Primat*) appartient à la dernière, en supposant toutefois que cette union ne soit pas *contingente* et arbitraire...sans cette subordination, il y aurait une contradiction de la raison avec elle-même, parce que si elles étaient simplement coordonnées, la première s'enfermerait strictement dans ses limites, et n'accepterait en son domaine rien de la seconde.."

3.7. La contrainte de la nature et la contrainte morale : la guerre comme l'intérêt pratique

Le modèle d'une communauté des êtres raisonnables implique un projet de paix qui appelle toute l'humanité. L'intérêt de la raison pratique exige qu'on considère le concept du devoir de la paix perpétuelle en tant qu'une idée⁷⁰. C'est l'orientation de la raison pratique à un traité de paix tel qu'il ne reste aucune matière à une guerre future⁷¹. L'impulsion de la guerre est si dominante dans l'histoire de l'humanité qu'on vient à investir la guerre d'une valeur en soi-même. On attache une valeur grande à la guerre. Il paraît comme si la guerre est un état désirable; comme si la mort est une chose à sanctifier. Comme l'indique Kant, des philosophes aussi impriment un sens noble et une dignité intérieure à l'état de guerre⁷². La guerre devient chez des philosophes le lieu où se manifestent les vertus humaines. Ainsi apparaît l'héroïsme de la guerre. Au lieu de mettre en question les conditions de la guerre, on se donne pour objet l'analyse ontologico-existentielle de la mort; au lieu d'une affirmation de la vie on affirme l'être authentique pour la mort.

Reste que, plutôt que s'arracher de mettre la guerre en valeur, Kant fait un changement dans le contenu de sa valeur. Kant ne s'oppose pas à l'idée que la guerre est d'une valeur grande. Sa critique consiste à orienter la valeur de la guerre vers la raison pratique de telle sorte que la guerre soit de l'intérêt pratique. Selon Kant, les guerres, les préparations militaires ont de bénéfice au point de vue pratique⁷³. L'état de guerre présente l'antagonisme, l'incompatibilité, le désir pour la puissance à partir d'où les capacités humaines peuvent s'éveiller. Il met en relation des forces incompatibles. Il y paraît la résistance de l'humanité à l'état de paresse et d'indifférence, et l'orientation greffée dans l'humanité vers les lois de la raison pure. Kant considère que la guerre a en elle-même quelque chose de sublime⁷⁴. La sublimité de la guerre ne réside pas dans son éventualité mais dans son position comme un spectacle. La guerre qui s'offre à un regard désintéressé donnerait les indices des fins suprêmes de la raison pure. De cette manière, on repérerait la sublimité qui se présente dans un regard désintéressé; ignorant que la vie n'est pas un spectacle et que le spectateur désintéressé simplement n'existe pas. Comme le

⁷⁰ *Vers la paix perpétuelle* (Paris: Flammarion, 1991), p.100.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., p.103.

⁷³ "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.47.

⁷⁴ *Critique de la faculté de juger* (Paris: Aubier, 1995), p.245.

marque Nietzsche⁷⁵; avoir recours au vision du spectateur, c'est substituer à l'expérience de l'objet l'expérience sublime du spectateur avec l'objet.

Ce qui concerne l'intérêt pratique est de savoir comment la nature s'exerce par rapport au dessein moral de l'humanité et comment la nature se sert des conditions antagonistes pour améliorer l'humanité. La nature impose sa propre contrainte. Indépendamment d'une résistance quelconque, la nature suit son orientation;

“Comment garantit-elle [la nature] que, ce que l'homme *devrait* faire d'après des lois de la liberté mais ne fait pas, il le *fera* avec certitude, sans préjudice de cette liberté, par le biais d'une contrainte de la nature ... Quand je dis de la nature: elle *veut* que ceci ou cela arrive, cela ne signifie pas tant qu'elle nous impose le devoir de le faire... que ceci: elle le fait elle-même, que nous voulions ou non (*le destin conduit ceux qui consentent, il entraine ceux qui ne consentent pas*⁷⁶) ”⁷⁷

La nature assure elle-même son orientation. Elle ne se soucie pas de notre consentement. Il est tout à fait indifférent si on y résiste ou non. Ce qu'on ne consent pas finit par se réaliser elle-même. Cette idée de la contrainte naturelle se transporte chez Kant à l'autorité de la loi morale. Cela ne signifie pas que la loi morale se trouve comme une imposition de la nature. Chez Kant, l'imposition ne peut provenir que de la raison pratique. Cependant il met la contrainte de la nature en relation avec le dessein moral de l'humanité. Il s'agit d'un passage d'une contrainte de la nature à une contrainte de la moralité.

D'une part les lois morales n'expriment pas les lois de la nature. Car la raison n'a un rapport de causalité qu'avec la liberté, et non avec la nature. De l'autre l'impératif catégorique indique une seconde nature. La relation entre la raison et la liberté nous permet de parler du dessein moral dans la nature. Il extrait de l'orientation de la nature l'indice du dessein moral. Le passage de la contrainte naturelle à l'autorité de la loi morale se réalise dans cet extraction.

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale* (Paris: Flammarion, 1996), p.118, “Kant, à l'instar de tous les philosophes, au lieu d'envisager le problème artistique à partir des expériences de l'artiste (du créateur), n'a réfléchi sur l'art et le beau qu'à partir du 'spectateur' et qu'il a ainsi subrepticement amalgamé le 'spectateur' lui-même à la notion de 'beau'.”

⁷⁶ “*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*”, Sénèque, Lettre à Lucilius, lettre 107.

⁷⁷ *Vers la paix perpétuelle* (Paris: Flammarion, 1991), p.104.

Kant forme une sorte d'analogie entre la nature et la moralité. Les lois de la raison pratique s'exercent leur force à la manière de la contrainte de la nature. Dans le cas de la contrainte de la nature, il s'agit d'une orientation définie, indépendamment de notre consentement. L'exigence de la raison pratique présente la même contrainte. La raison pratique exige une orientation à l'autorité de la loi, et elle s'énonce que cette orientation va se réaliser elle-même indépendamment d'un consentement. Dans le cas où l'humanité ne consent pas à l'autorité des lois morales, les principes de la raison pure s'exerceraient par force;

“La nature s’est servie de l’insociable sociabilité des personnes ... afin d’arriver à un état de calme et de sécurité au sein de leur *antagonisme* inévitable. Les guerres, les préparations militaires, ... et la détresse résultante, ceux-ci sont les moyens par lesquels la nature pousse les nations à des tentatives d’abord imparfaites, mais en conclusion, après beaucoup de dévastations, des bouleversement et un épuisement intérieur de leurs puissances, les pousse à prendre l’étape que la raison aurait pu leur suggérer sans tant d’expériences tristes -à savoir sortir de l’état sans loi des sauvages et entrer dans une société des nations.”⁷⁸

L'humanité doit consentir aux principes de la raison pratique, sinon, ce que la raison pratique exige finira par se réaliser elle-même avec les guerres et les opérations militaires. La formation de l'autorité de la loi va se produire, que nous consentons ou non. Autre que la distinction entre l'exercice de la force et le consentement aux lois de la raison demeure imprécise, il paraît plus important de porter l'attention sur la réclamation du destin de l'humanité par l'impératif catégorique. Il n'y a aucune légitimation de former un rapport entre le destin de l'humanité et le dessein des lois de la raison.

La seconde nature formée par la raison pratique vient à porter la parole du destin. L'énoncé de '*le destin conduit ceux qui consentent et entraine ceux qui ne consentent pas*' fait passer à l'autorité des lois pratiques. Le principe de la raison pratique réalise elle-même son orientation, qu'on veut ou non. Dans le cas de refuser y consentir, cette orientation va se dérouler par l'exercice de la force. L'orientation

⁷⁸ “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”, dans *Kant Political Writings* (Cambridge, 1991), p.47, la traduction en français est à moi.

de la raison pure est définie : ou vous consentirez aux principes de la raison et jouirez de sa liberté ou vous souffrirez les conséquences de votre réfutation. Reste que, c'est le contraire qui est le cas. Ce qui entraîne ceux qui ne consentent pas à l'impératif catégorique, n'est pas le destin -car le destin de l'humanité n'appartient pas à l'impératif catégorique- ; c'est le dessein de la raison pratique qui ne se destine pas à ceux qui n'y consentent pas. Et tant qu'on laisse à souffrir ceux qui ne consentent pas, aucune conclusion de paix se produira.

CONCLUSION

L'impératif catégorique fournit de discerner deux modes d'existence; l'un est l'existence empirique déterminée par les lois de la nature et l'autre l'existence intelligible dans laquelle on est attaché par devoir aux lois de la raison pure. Dans la distinction entre le sensible et l'intelligible réside la coexistence de deux champs incompatibles l'un avec l'autre. La réalité phénoménale est secondaire à l'égard de la réalité objective de la loi morale. La limitation posée par l'impératif catégorique ne permet pas de vivre comme allant de soi les identifications empiriques. La quasi-évidence des déterminations phénoménales se mettent en suspens. Chaque fois qu'on pose la réalité d'une identification empirique, on aurait, au point de vue morale, mépris la réalité d'un objet sensible pour la réalité objective de l'inconditionné. Avec l'interdiction d'imiter l'inconditionné, il ne serait possible de parler des identifications empiriques que par rapport à leur absence. La détermination par l'objet de représentation n'exerce pas sa présence mais son absence. La réalité de l'objet désiré dans les déterminations phénoménales se rapporte plutôt au domaine du "fantaisie"⁷⁹. Concernant le phénomène, on se donne pour objet les modes subjectives du fantaisie. Quant à la loi morale, on se donne pour objet de réfléchir le fait de la raison qui imprime à la loi morale une réalité indisputable. Bien que la loi morale ne s'adresse pas au phénomène, elle a une force législative à laquelle le phénomène est soumis. Quoi qu'il soit le contenu du phénomène, la loi morale exige sa reconnaissance. C'est-à-dire la loi morale exige l'appartenance de l'action à la raison pure comme fait. La loi morale qui ne porte aucune indice empirique se rapporte à la réalité objective. On connaît la loi morale dont la réalité objective est indisputable mais la détermination phénoménale n'est pas supposé du tout de saisir la réalité. Dans le tribunal de la raison pure on garde le silence sur le phénomène. Telle que la justice de la raison pure pratique.

⁷⁹ Voir Alenka Zupancic, *Ethics of the Real Kant, Lacan* (Verso, 2000). Le conflit entre le fantaisie et la réalité ne s'égale pas au conflit entre la fiction et la réalité. Le fantaisie se rapporte aux modes subjectives dans lesquels on rend une présence à ce qui est absent.

La distinction entre le sensible et l'intelligible ne permet pas de mettre ces domaines en relation. Au lieu de formuler les relations entre ces domaines et de les arracher de leur unités séparées, on parle des relations qui rendent possible leur distinction. C'est ainsi qu'on se méprend l'acte de distinguer pour une relation et qu'on évite de mettre en question la quasi-évidence de la distinction.

Deux types de représentation réclament la réalité: la représentation de l'objet désiré et la représentation de la loi morale. Mais autre que discerner les types de représentation, il paraît plus important de souligner le conflit entre la représentation et la réalité. Il ne suffit pas à la raison pratique de dépasser l'antinomie entre la représentation empirique et la représentation intelligible. Elle doit aussi adresser au conflit entre le régime de représentation et la réalité. La distinction posée par l'impératif catégorique entre le sensible et l'intelligible, ne se rapporte pas seulement à expliciter la suprématie des lois universelles de la raison pure qui s'exercent par la loi morale à l'égard des règles de la détermination pathologique incapables d'une législation universelle. Il s'agit, dans la même opération, d'ouvrir un domaine qu'on appelle phénomène soumis aux règles définies. Autre que comparer les lois avec les règles il faut expliciter la condition de déterminer des règles comme tels. Il faut d'abord questionner comment on énonce des règles des relations. Comment vient-on, à partir d'une certaine formulation des règles, à énoncer le monde du phénomène? Que signifie de parler au nom du 'phénomène'?

Dans la détermination phénoménale les relations des désirs, des inclinations, des besoins se donnent pour thème. Mais au lieu de décrire la relation, Kant nous décrit la règle de la relation. Kant *sait* la règle d'après laquelle la relation se déroule: la soumission à l'objet de représentation. Quoique soit le contenu de la relation, rien n'empêche l'affirmation de la règle. Chaque relation phénoménale apparaît comme si elle est de règle une soumission à l'objet de représentation. On apprend ainsi les modes de représentation qui font apparaître cette règle, mais on n'y gagne pas pour cela une vue concernant la relation qui se déroule.

Reste qu'il ne s'agit pas ici d'une imposition formelle des règles qui met la théorie et la pratique aux côtés contradictoires et qui exige l'obéissance de la seconde à la première. Une telle imposition ne peut jamais arriver à une adéquation avec les

activités humaines. Chez Kant, la distinction que l'impératif catégorique fournit entre le sensible et l'intelligible, fait apparaître un lieu qui échappe à la fois le domaine théorique et le domaine noumènal. La pratique qui se trouve aux limites de la théorie et la théorie qui se trouve implicite à la pratique viennent à joindre dans l'unique principe de la loi morale. Au lieu de rendre une formulation théorique qui se conforme aux activités humaines, les activités humaines viennent à se définir par la raison pratique tel qu'elles seront conforme à la théorie. La raison pratique imprime une typologie définie aux activités humaines. La projection d'un modèle aux activités humaines ne se réalise pas dans un rapport d'adéquation, mais là où la pratique achève sa suprématie. Mais on n'évite pas pour cela le désaccord entre la théorie et la pratique. Tant qu'on ne prend pas en compte la condition de l'objectivation des relations des désirs, des inclinations; les relations qu'on fait thématique apparaissent comme l'effet de notre modèle d'objectivation. Par conséquent, chez Kant, les activités humaines apparaissent comme si elles ont pour principe la soumission à l'objet de représentation. C'est la projection d'un modèle dans les activités humaines, et ainsi une répétition de l'antagonisme qui oppose la théorie et la pratique. Comme l'indique Pierre Bourdieu;

“la forme la plus élémentaire du juridisme, cette espèce de finalisme qui...consiste à faire comme si les pratiques avaient pour principe l'obéissance consciente à des règles consciemment élaborées et sanctionnées: “Considérons, dit Ziff, la différence entre “le train a *régulièrement* deux minutes de retard” et “*il est de règle* que le train ait deux minutes de retard”: (...) dans ce dernier cas, on suggère que le fait que le train ait deux minutes de retard est conforme à une politique ou à un plan...on se donne le moyen de faire comme si l'action avait eu pour principe (sinon pour fin) le modèle théorique que l'on doit construire pour en rendre raison.”⁸⁰

Il y a, pareillement, une différence entre “notre comportement empirique est *régulièrement* pathologique, soumis à l'objet de représentation” et “notre comportement empirique est *de règle* soumis à l'objet de représentation”. Kant soutient la réalité de la seconde phrase et après il récuse les ‘règles’ de ne pas fournir des lois universelles.

⁸⁰ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Ed. de Minuit, 1980), p.67-8.

Grâce à l'impératif catégorique on se contente de distinguer le sensible et l'intelligible et on affirme des lois de la liberté à l'égard des lois de la nature. La suprématie de l'impératif catégorique réside dans le fait qu'il détermine la volonté par la forme de la loi et qu'il ne se réduit à aucun contenu. Mais c'est précisément par cet ignorance du contenu que l'impératif catégorique s'éloigne des activités pratiques aux quelles il est supposé de s'attacher. En séparant les activités de leur contenu on perd aussi la forme des activités. Il nous demeure que le matériel à partir d'où nous sommes supposés de former arbitrairement la cause des représentations des objets. L'impératif catégorique fait paraître comme si une fois que la volonté est séparée des éléments empiriques, ce que nous rendons d'une législation universelle serait une réalité.

L'effet immédiate de la distinction posée par l'impératif catégorique entre le sensible et l'intelligible, surgit dans le domaine du quotidien. Le quotidien émerge comme le résidu de la connaissance théorique. Il ne convient ni aux concepts théorique ni à une intuition particulière. Il ne signifie plus une positivité empirique ou idéale, mais il se rapporte à une manière de parler qui échappe à tout idiome;

“Le propre du quotidien, c'est de nous désigner une région, ou un niveau de parole, où la détermination du vrai et du faux, comme l'opposition du oui ou non, ne s'applique pas, étant toujours en deça de ce qui l'affirme et cependant se reconstituant sans cesse par-delà tout ce qui le nie.”⁸¹

On peut soumettre le quotidien à une connaissance théorique, on peut ainsi distinguer ce qu'il en a du vrai et du faux. Reste que dans le quotidien il n'y a ni vrai ni faux. La parole quotidienne échappe à toute conceptualisation. Dans la manière de parler qu'elle provoque, elle contient en elle-même le principe de sa propre critique⁸². Ceci ne signifie pas que le quotidien implique une région lointaine, au-delà du tout discours. Tout au contraire, le quotidien se forme par rapport à la distinction posée entre le sensible et l'intelligible. Les distinctions qui caractérisent le sensible et l'intelligible font apparaître dans l'émergence du quotidien.

⁸¹ Maurice Blanchot, “La parole quotidienne” dans *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), p.361.

⁸² Ibid., p.365.

Le quotidien est, d'une part, le lieu où toutes les identifications sont arrachées de leur quasi-évidence. Avec l'interruption des valeurs attribuées aux identifications empiriques, le quotidien devient le domaine du nihilisme radical. Par le vide qui l'anime, on ne fait l'expérience que d'être privé du quotidien. Dans cette présence anonyme, chaque individu est le suspect (non le coupable) dont l'existence indéterminée échappe à la décision de la loi⁸³. Chez le coupable il surgit manifestement un rapport avec la loi; quant au suspect, ce qui rend le soupçon n'est pas son pouvoir d'être coupable mais son manque de rapport avec la loi.

De l'autre, dans le quotidien réside la substitution du fondement théologique. La privation d'une autorité extérieure fournit la possibilité de la loi humaine. Le quotidien se prétend à réaliser ce que la théologie ne peut que promettre. Ceci ne signifie pas qu'on s'attend du quotidien une intuition particulière ou un événement extraordinaire. La suprématie de la raison pratique ne se rapporte pas à une intuition particulière. Par l'exclusion du fondement théologique et de tous les absolus qui précèdent l'impératif catégorique, on n'est plus autorisé de se référer à une intuition particulière. Tant qu'on se réfère à un absolu qui précède la loi morale, la raison pratique sera soumise aux préceptes de la raison théorique et ne gagnera pas son autonomie. En plus, chaque intuition particulière -empirique aussi bien que mystique- signifierait, au point de vue pratique, une imitation de l'inconditionné. La raison pratique ne se donne pas une intuition particulière pour exercer son effet. Là où tous les absolus se mettent à la position de l'hétéronomie, il ne reste que le quotidien dans lequel la parole de l'impératif catégorique peut s'inscrire.

Ce qui demeure de la présence anonyme du quotidien n'est pas une rupture nihiliste, mais un attachement à l'appel de l'impératif catégorique. L'impératif catégorique est à la fois le plus proche et le plus loin à l'être humaine. Il est le plus loin parce que l'être humaine n'entend presque jamais son appel. Et aussi, il s'éloigne de nous à mesure que nous essayons de l'approcher; car l'impératif catégorique est incommensurable, il est impossible à rendre familier. Cependant, l'impératif catégorique est le plus proche à l'être humaine. Même si on se détourne de l'impératif catégorique avec consistance et avec constance, son appel hante l'être humaine.

⁸³ Ibid., p.356.

L'appel de l'impératif substitue à la relation entre l'être humaine et Dieu. L'être humaine n'est plus conçu par rapport à sa propre substance en Dieu, mais seulement par rapport à son obéissance à l'appel de l'impératif catégorique. L'être humaine n'est pas rapporté à Dieu, l'être humaine est rapporté à l'être humaine. Ce qui demeure du retrait de Dieu est "l'être enjoint de l'homme à l'homme"⁸⁴. La relation entre l'impératif catégorique et l'être humaine ne se réduit pas à un rapport entre l'objet et le sujet. L'attachement à l'impératif catégorique n'autorise pas une positivité du sujet. L'être humaine ne peut que permettre de se saisir par l'exigence de l'impératif catégorique. Ce qui exige est l'impératif catégorique. L'être humaine ne peut que recevoir avec modestie et avec humiliation ce qui lui est ordonné. Dans cet espace qui s'ouvre sous l'impératif catégorique, l'être humaine s'écrit en tant qu'un "abandon"⁸⁵ incommensurable.

De tout ce qui se pose dans le geste de la pensée faite de l'impératif catégorique, qui n'autorise ni question ni réponse, il nous reste à demander s'il faudrait radicaliser la parole impérative et d'en extraire l'immortalité des êtres "abandonnés". L'impératif catégorique n'est qu'un mot caractérisant un principe défini. Et les mots ne sont pas supposés de porter la vérité; dans la parole impérative ne s'inscrira pas notre existence incommensurable: "Le discours n'est pas la vie; son temps n'est pas le votre; en lui, vous ne vous réconciliez avec la mort; il se peut bien que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez dit; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme qui vivra plus que lui."⁸⁶

La question morale demeure sans réponse. Se décider pour les victoires éphémères de l'être humaine vis-à-vis la mort, ce n'est pas du tout de question morale. Au lieu d'exiger de l'impératif catégorique une fin en soi-même, il faut y surgir la question de valeur. Si la raison pratique fournit la seule manière légitime de s'attacher à l'inconditionné, et si c'est en toute équité, où est la pierre de touche à reconnaître sa valeur? La raison pour quoi? Que signifie la réalisation de la raison pure? Autre que l'orientation de la volonté vers la raison pure, la philosophie morale est supposée de former les valeurs aux quelles la raison pure doit aussi soumettre.

⁸⁴ Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique* (Paris: Flammarion, 1983), p.112.

⁸⁵ Ibid., p.153.

⁸⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Gallimard, 1969), p.275.

BIBLIOGRAPHIE

A- OEUVRES CITES DE KANT

- Critique de la raison pratique*, tr. François Picavet, Press Universitaires de France, 1943.
- Critique de la raison pure*, tr. Alain Renaut, Aubier, 1997.
- Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières?*, tr. Jean François Poirier, Françoise Proust, Flammarion, 1991.
- Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, Theory and Practice*, dans *Kant Political Writings*, tr. H.B. Nisbet, Cambridge, 1991.
- Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Victor Delbos, Librairie Générale Française, 1993.
- Métaphysique des mœurs*, tr. Alain Renaut, Flammarion, 1994.
- Critique de la faculté de juger*, tr. Alain Renaut, Aubier, 1995.

B- ARTICLES CITES

- Foucault, M., (2004) "Qu'est-ce que les Lumières?", Rosny:Bréal.
- Laclau, E.- Zac, L. (1994) "Minding the Gap: The Subject of Politics", dans *The Making of Political Identities*, ed. Ernesto Laclau, Verso.
- Laclau, E. (1991) "Community and its Paradoxes: Richard Rorty's 'Liberal Utopia'", dans *Community at Loose Ends*, ed. Miami Theory Collective, Minnesota Uni. Press.
- Zizek, S. (1995) "The Spectre of Ideology", dans *Mapping Ideology*, ed. Slavoj Zizek, Verso.

C- AUTRES OEUVRES CITES

- Adorno, T.W. (2000) *Problems of Moral Philosophy*, tr. Rodney Livingstone, Polity.
- Blanchot, M. (1969) *L'entretien infini*, Gallimard.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*, Ed. de Minuit.
- Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, Polity.
- De Certeau, M. (1990) *L'invention du quotidien I Arts de faire*, Gallimard.
- Derrida, J. (2005) *Force de loi*, Galilée.
- Dostoyevski, F.M. (2005) *Bir Yazarın Günlüğü II*, tr. Kayhan Yükseler, YPY.
- Durkheim, E. (1996) *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France.
- Fichte, J.G. (1981) *Discours à la nation allemande*, tr. S. Jankélévitch, Aubier.
- Foucault, M. (1969) *Archéologie du savoir*, Gallimard.
- Lacoue-Labarthe, P. (1988) *La fiction du politique*, C. Bourgois.
- Nancy, J.L. (1983) *L'impératif catégorique*, Flammarion.
- Nietzsche, F. (1971) *Par-delà bien et mal*, tr. Cornélius Heim, Gallimard.
- (1996) *Généalogie de la morale*, tr. E. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, Flammarion.
- (1950) *Le gai savoir*, tr. Alexandre Viallotte, Gallimard.
- Schopenhauer, A. (1965) *On the Basis of Morality*, tr. E.F.J. Payne, The Library of Liberal Arts.
- Zizek, S. (2002) *For They Know Not What They Do*, Verso.
- Zupancic, A. (2000) *Ethics of the Real Kant, Lacan*, Verso.

CIRCULAIRE DE SIGNATURES

Directeur de recherche

.....

.....

Suffragants

.....

.....

.....

.....

Date de soutien du mémoire

.....