

## CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE (1)

La morale de Kant, ça commence au bachot, ça continue ensuite dans le cursus universitaire, et l'on croit alors qu'on la connaît... Mais il faut fréquenter les textes de façon obsessionnelle, et quand j'ai rouvert la *Critique de la raison pratique*, je me suis aperçu à ma grande honte que je ne l'avais jamais vraiment lue, et que tout ce que je croyais savoir était certes vrai, et cependant totalement faux. Je viens de découvrir un fil de lecture extrêmement ténu, difficile à suivre, mais qui se rattache très exactement à un autre segment de ce même fil, qui nous a conduits de 1763 à 1781, c'est-à-dire du proto-Kant au Kant de la *Critique de la raison pure*. Ce fil, je l'appelle logique. Il montre que la *Critique de la raison pratique* est elle aussi liée à la révolution dans la logicité introduite par Kant, révolution qui n'a cependant pas réussi à le conduire à inquiéter la métaphysique moderne. C'est par ce fil que la deuxième critique a quelque chose d'impérissable et d'incontestable, et non par la problématique bien connue de la morale kantienne qui, lui, descend d'un autre versant du texte, son versant le plus évident. Pour saisir ce fil, il faut d'abord relire la préface.

Mais avant d'y venir, je ferai quelques considérations d'ordre général. Je voudrais en effet souligner que la *Critique de la raison pratique* est construite sur un schéma analogue à celui de la *Critique de la raison pure*, mais inversé. Cela veut dire que la raison pure est ce qui critique, et non ce qui est critiqué, au contraire de la *Critique de la raison pure*, où la raison pure est critiquée et réduite à l'entendement, c'est-à-dire au champ de la possibilité de l'expérience. Mais avec la morale, ou plutôt la logique de la moralité – et nous verrons que ce n'est pas la même chose –, la raison dans son pur est critiquante ; elle est ce qui critique toute détermination empirique du vouloir. Le schéma est donc inversé, puisque côté du théorique, il s'agit de critiquer (et d'invalider) tout connaître qui n'aurait pas de relation avec l'empirie, ou du moins avec la possibilité de l'empirie.

Cette inversion dans le principe se traduit par une inversion dans l'architecture : la *Critique de la raison pratique* commence par les principes, continue par les concepts et finit par la sensibilité, alors que la *Critique de la raison pure* commence par la sensibilité (c'est l'esthétique transcendantale), continue par les concepts, (c'est l'analytique des concepts) et finit par les principes (c'est l'analytique des principes).

En clair, la *Critique de la raison pratique* est déterminante en tant que pure, elle est constitutive de la moralité en tant que pure. Elle a donc d'abord des principes, ensuite des concepts, et finalement un rapport à la sensibilité qui foudroie ou terrasse la sensibilité. Il y a chez cet architecte qu'est Kant une coquetterie architectonique qui consiste à construire les choses symétriquement en les inversant par rapport à un axe. Mais ce qui s'y joue en réalité est autre chose qui est hélas avorté, tout comme dans la *Critique de la Raison Pure*.

Entrons donc maintenant dans la *Préface* :

La raison pour laquelle cette critique n'est pas intitulée *Critique de la raison pure* pratique, mais simplement *Critique de la raison pratique* en général, bien que le parallélisme de la raison pratique avec la raison spéculative semble exiger le premier titre, ressort assez clairement du traité qu'on va lire. Son objet est seulement d'établir *qu'il existe une raison pure pratique*, et c'est dans ce but qu'il critique tout le *pouvoir pratique* de la raison. » (Pléiade II, p 609)

Ici, la critique a pour objet le pouvoir pratique *non* pur de la raison. Et le but de Kant est d'établir qu'il existe une raison pure pratique, alors que dans la *Critique de la raison pure*, il n'existe pas de raison pure théorique. Dans le théorique, il existe bien du pur mais il est réservé à l'entendement en tant qu'il est la pensée de l'objectivité de l'objet – objectivité qui se monnaie, comme nous savons, par un certain nombre de catégories, qui explicitent la possibilité de l'expérience. Ici c'est tout simplement l'inverse : l'expérience n'a pas droit de cité dans la moralité. Or cela implique que soient surplombées non seulement les différences individuelles, mais aussi les différences entre civilisations, les différences de groupes, les différences de peuples, les différences de mentalités, les différences sociologiques, les différences historiques, etc., comme s'il s'agissait finalement d'un remplissement contingent véhiculant, démontrant et démentant d'un seul et même geste le caractère de l'homme en tant qu'être moral.

Pour Kant, la moralité n'a donc rien à voir avec les mœurs. Certes, avant d'écrire la *Critique de la raison pratique* (1788), Kant a écrit un ouvrage de vulgarisation intitulé : *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Mais malgré le titre, il s'agit pour lui, là comme ailleurs, de priver la métaphysique de ses fondements et de montrer qu'il n'y a pas de métaphysique des mœurs, mais une logique de la moralité. Kant nous apprend que la moralité n'a rien à voir avec les mœurs, et que qu'il n'est donc pas possible d'établir une liste du bien et du mal. Être monogame, bigame, trigame, ou zérogame,

monosex, bi-sex, trans-sex, ce n'est pas la question de la moralité, parce qu'il n'y a pas de définition objective de la moralité, pas d'objectivité qui comprendrait une nature morale des actions, autrement dit quelque chose comme une détermination du bien. En fait, le moralisme kantien est d'un extraordinaire cynisme.

Mais son cynisme n'est pas un immoralisme qui se perdrait en arguties sur la valeur morale de telle ou telle conduite déterminée. Ce qu'il montre c'est que n'importe quelle conduite est bonne ou mauvaise dès qu'elle est déterminée, mais qu'elle n'est en soi ni bonne ni mauvaise. En effet, il n'y a ni bien ni mal intrinsèques, mais c'est la moralité qui en décide. Ce qu'il y a, c'est une morale du devoir, qui est morale d'une forme qui ne plane pas au-dessus du contenu. Le couperet de la morale tombe chaque fois dans le contenu pour en décider moralement. Mais elle le fait pour ainsi dire en vertu de la libre chute de la forme dans le contenu, et non en vertu de ce qui serait un caractère intrinsèquement bon ou mauvais d'un type d'action objectivement déterminé. La *Critique de la raison pratique* entend critiquer toute détermination du pouvoir pratique de la raison et n'en exposer que la forme pure.

L'enjeu de tout cela est étonnant. Il donne raison à des gens comme Alain ou Alexandre qui disaient à leurs élèves dont les pratiques morales étaient différentes : la morale de Kant signifie que la morale est évidente. Ils supposaient ainsi s'adresser à tous et pouvoir se placer au-dessus des mœurs. Mais une forme ne peut pas, sauf à être vide, être indifférente au contenu. De fait, l'impératif catégorique tombe en Europe comme un couperet, un peu avant le couperet de la guillotine, actionné par la Révolution française. L'impératif tombe dans le contenu et décide du devoir et du non-devoir, et c'est dans cette mesure-là seulement qu'il décide du bien et du mal. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de substantialité intrinsèque au bien et au mal.

Mais « Rien n'est mauvais, rien n'est bon ! » ne veut pas dire tout simplement : « Tout est permis puisque Dieu n'existe pas ! », comme il est dit dans *Les Frères Karamazov*. Chez Kant en effet, Dieu est remplacé par quelque chose de plus terrible : un non-dieu sans épaisseur, le couperet de l'impératif catégorique, en sorte qu'il ne faut pas dire : « Tout est permis ! », mais : « Rien n'est permis, rien n'est interdit, sauf si la forme se reconnaît dans le contenu ! ». C'est-à-dire qu'il y a une forme morale qui décide à chaque fois du contenu.

La question est de savoir comment Kant peut faire tenir tout cela ensemble. En réalité, il n'y parvient pas, car il lui manque quelque chose qui n'est que chez Aristote : la

reconnaissance de la dépendance de la morale à l'égard de la politique. Chez Kant, il n'y a pas le moindre soupçon de l'idée aristotélicienne qui dit que la moralité est un chapitre de la politicit , parce que la morale kantienne est l'accomplisseur de la morale bourgeoise alors en train de s'imposer.

En fait, il y a deux Kant : (1) le Kant qui exprime et reflète les réalités de son temps (  savoir une espèce de compromis entre l'*Aufklärung* et le despotisme éclairé de la Restauration) ; et (2) le Kant purement philosophique totalement dissimulé à lui-même qui distingue entre la logicité et la science et pense l'homme comme un animal logiquement agi. Mais il y a logique et logique : la logique bien connue (dite générale ou formelle) qui est sans contenu, et la logique transcendantale qui décide du contenu auquel elle a affaire. Elle en décide en ce sens qu'elle est soumises à des relations internes qui sont, à l'intérieur d'un genre déterminé, purement formelles, et donc en-soi indifférentes à toute matière empiriquement donnée.

Bref, cette préface est étonnante parce qu'elle manifeste une indifférence complète à l'égard de la nature humaine. C'est une préface "inhumaine" qui couvre n'importe quelle éthicité réelle des humanités réelles (il y a des Bantous salauds et des Bantous bons, des socialistes salauds et de bons socialistes, des maris salauds et des bons maris, etc.). C'est-à-dire que le bien et le mal traversent toute espèce de situations et de déterminations, sans jamais se reconnaître en aucune, mais en tranchant dans toutes. Et reconnaître cela, ce n'est pas nier le contenu, mais reconnaître que la détermination morale n'appartient pas au contenu. Autrement dit, il n'y a pas de nature morale des actions. Et il faut aller jusqu'à reconnaître, d'une part, que torturer n'est pas forcément être immoral, et que tuer n'est pas forcément être immoral, et, d'autre part, qu'aimer n'est pas forcément être moral et qu'être généreux n'est pas forcément être moral. Qui ne connaît de ces généreux qui ne poursuivent que leurs propres excuses dans leur générosité ! Et qui ne connaît de ces gens qui accomplissent l'atroce comme on va vider un pot de chambre, parce qu'il faut le faire, et qui en sortent tout blancs ! Comme disaient les apôtres : « *Omnia munda mundis* »<sup>1</sup> (disons : « Tout est impec aux mecs impecs ! »... et pour les autres, tout est p ch  !). Dans ce mode de pensée, vous pouvez faire le bien tant que vous voudrez, vous serez jusqu'à soixante-dix-sept fois, sept fois p cheurs.

---

<sup>1</sup> Saint Paul. *Epître   Tite*. I, 15. « Tout est pur pour les purs » (Maxime proverbiale qui prend une nuance chrétienne.) Traduction et note. *La Bible de Jérusalem*. (N.d.à.)

Par la vertu de la forme, la mystique chrétienne rejoint, à travers le piétisme, la pensée kantienne, à ceci près que dans la mystique chrétienne, il ne s'agit pas de logique, mais il s'agit d'une *via negativa* à l'égard du contenu. Mais, finalement, cela revient au même. Par exemple: Le "*Ama et fac quod vis !*" ("Aime et fais ce que tu veux !")<sup>2</sup>. Englobe-t-il ou non l'inceste ? Si vous posez la question à la congrégation sacrée des mœurs ou des rites, je veux dire, à la Curie, elle vous répondra qu'il est hors de question de coucher avec votre fille, votre mère ou votre sœur ! Mais Kant répliquera qu'il y a des incestes qui sont des impératifs catégoriques, et qu'il y en a qui ne le sont pas.

Même pour la torture, question particulièrement, idéologiquement, médiatiquement, etc., douloureuse. Relisez *La douleur* de Marguerite Duras<sup>3</sup>, et, puisque nous sommes dans le douloureux, remontez du douloureux à la douleur, et voyez comment cette femme, qui décrit dans le premier chapitre le retour de son mec<sup>4</sup> des camps nazis, raconte aussi, dans un autre chapitre, comment elle et ses compagnons de résistance ont torturé un type à la libération de Paris pour qu'il avoue je sais plus trop quoi. Et elle le dit comme ça ! Et qui ne le ferait ? Bien sûr, je ne dis pas cela pour dédouaner Le Pen, mais pour montrer que le politique qui manque à Kant est cela même qui fait ici la différence. Kant est un poète logique de la moralité, et les poètes sont de merveilleux scandaliseurs, mais ce sont de très mauvais théoriciens, car il leur manque le politique.

Ce poète logique veut dire que rien n'est défendu et que rien n'est permis. Mais il faut comprendre que soutenir cela, ce n'est pas préférer une généralité vide. Car, en ce cas, il y aurait blocage : si rien n'est permis et si rien n'est défendu, il n'y aurait pas à choisir entre tel ou tel comportement. Et en effet Kant dit en même temps : demandez-vous quelle est la forme de votre maxime, et vous saurez ainsi si elle est ou non une loi, si elle est ou non *a priori*. Autrement dit, vous saurez si vous pratiquez aussi mal l'inceste que l'amour légitime, lequel, quoique légitime, est alors aussi un crime. Ou bien, au contraire, vous saurez que le crime n'en était pas un, et que tout ce qui s'y oppose est un préjugé. La question que pose d'emblée ce que l'on nomme « le formalisme kantien » est donc : Comment se libérer des mœurs sans se libérer de la moralité ?

La réponse de Kant consiste à dire que si l'on développe une logique de la moralité, on est capable de reconnaître la moralité dans n'importe quel contenu, tandis que si l'on développe une métaphysique du bien et du mal objectivement déterminée (c'est-à-dire

---

<sup>2</sup> Ou « Dilige et quod vis fac ! ». Saint Augustin. *Epître de Saint Jean aux Parthes*. § 8.

<sup>3</sup> Marguerite Duras, *La douleur*, Paris, P.O.L., 1985.

<sup>4</sup> Robert Antelme. Cf. Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957. Coll. Tel.

une théorie ou une métaphysique des mœurs), on a toujours tort. Cela me paraît indéniable, indépassable, quoiqu'il en soit de ce qui anime Kant par ailleurs. Toute la *Critique de la raison pratique* consiste en effet à masquer ce qui lie la logicité à l'athéisme, c'est-à-dire la met dans la position terrible d'être par-delà bien et mal. Or, masquer ce lien lui permet de restaurer les assises du despotisme éclairé et de passer des compromis avec la religion et avec la morale – et en fait, avec la religion seulement. Que ce lien soit masqué rend alors très difficile à dévider le fil logique que je cherche à suivre.

Revenons donc à la lecture de la *Préface* :

« La raison pour laquelle cette critique n'est pas intitulée Critique de la raison *pure* pratique, mais simplement Critique de la raison pratique en général, bien que le parallélisme de la raison pratique avec la raison spéculative semble exiger le premier titre, ressort assez clairement du traité qu'on va lire. Son objet est seulement d'établir *qu'il existe une raison pure pratique*, et c'est dans ce but qu'il critique tout le *pouvoir pratique* de la raison. » (p. 609)

Ces quelques lignes en disent déjà extrêmement long. Elles signifient que tout le pouvoir pratique de la raison est concassé, voire nié, afin de montrer qu'elle possède un pouvoir pur : « *il existe une raison pure pratique* ».

Aussitôt après avoir dit cela, Kant précise que si son traité atteint son objectif, « il n'a pas besoin de critiquer le *pouvoir pur lui-même...* » (p. 609, suite), ce qui montre qu'il s'engage dans un travail d'alchimiste visant à faire apparaître le pur. Dans la *Critique de la raison pure*, c'était l'inverse. Il fallait d'une certaine manière faire disparaître le pur, ou le transformer en levain de la pâte empirique. Et il ne restait rien de la rationalité moderne comme cosmologie, psychologie, théologie rationnelles, rien de l'ontologie de la substance, rien de toute la logique de la *mathesis universalis*, si ce n'est le levain dans la pâte. La *Critique de la raison pratique*, elle, est au contraire une théorie du levain qui invente sa pâte. Et elle est bien certainement le remplissement de la folie chrétienne.

Historiquement, il faut le rappeler, Kant est probablement, et non par hasard, l'extrême aboutissement de la forme la plus subjective du protestantisme – *i. e.* la dérive subjective de l'Eglise, qui est l'extrême aboutissement de la subjectivité en matière chrétienne. En effet, en matière chrétienne, les catholiques représentent l'objectivité, et les protestants la subjectivité. Les premiers, (a) admettent qu'il y a un rapport de résonance (une analogie) entre la nature, la raison et la foi, et que la raison peut établir

en creux ce que la foi et la révélation explicitent en plein, et (b) établissent, à l'intérieur même de ce qui est proprement religieux, une différence entre l'écriture et l'interprétation de l'écriture par le magistère. Autrement dit, il y a chez les catholiques une instance supposée objective, ou en tout cas réelle, où se fait la décision du sens authentique des textes. Cette instance est catégoriquement récusée par les protestants. Mais bien entendu, il y a chez les uns et chez les autres la révélation, qui pour les uns comme pour les autres, ne peut s'étendre indéfiniment. La révélation s'arrête à la fin de la période qui comprend la parole vétéro-testamentaire, néo-testamentaire, et les Actes des apôtres. Elle s'arrête donc à la mort de saint Paul qui en est l'avorton.

C'est tout cela que comprend le révélé au sens catholique. (Et si je le sais, c'est parce que j'ai été catholique !). Et ensuite, il y a des dégradés subtils de style baroque, avec les Pères de l'église, qui ne sont que Pères de façon extrêmement métaphorique, puisqu'ils n'appartiennent ni à la période apostolique comme telle ni à la succession apostolique qui se continue uniquement dans l'appareil de l'Église et qui conduira au XIX<sup>e</sup> siècle à l'affirmation de l'infaillibilité pontificale. En bref, le catholicisme reconnaît qu'il y a une règle objective de la parole révélée elle-même, qui est la loi de sa lecture par l'appareil.

Quant aux protestants qui sont les gens de la subjectivité, ils entretiennent un autre rapport aux textes sacrés, qui, pour eux, n'existent que pour autant qu'ils sont lus, et dont il y a une infinité de lectures possibles. Cette thèse contredit la version catholique pour laquelle il n'y a qu'une seule lecture, celle autorisée par les apparatchiks (l'appareil ecclésial). Ces deux approches sont aussi nécessaires et aussi ridicules l'une que l'autre, si on les prend empiriquement...

Une autre différence entre le catholicisme et le protestantisme est le rapport que chacun établit entre la foi et les œuvres. Ce rapport est quasi déterminable pour les catholiques. Si je dis "quasi", c'est parce qu'il ne l'est vraiment que *via* le coup de tampon de l'appareil. On appelle cela les indulgences (trois ans d'indulgence, douze ans d'indulgence, etc.). Celles-ci sont une façon extraordinaire de faire entrer le temps dans l'éternité, et elles sont liées à l'invention de ce mixte qu'est le purgatoire. Dans le camp catholique, il y a évaluation de la moralité, et il faut donc des fonctionnaires de l'évaluation, pour que la porte ne soit pas ouverte à n'importe quoi. Bref, le fond de la position catholique (et c'est ce qui fait son sérieux) consiste à se demander ce que vaut

la foi sans les œuvres. Or les œuvres semblent, d'une certaine façon, pouvoir se mesurer. Peut-être est-ce en cela que consiste l'erreur des catholiques.

Les protestants soutiennent en effet le contraire, à savoir qu'il n'y a rien de perdu ni de gagné du côté de la foi, quelles que soient les œuvres qui sont les vôtres. Chez les protestants, la face divine est donc plus envahissante, alors que chez les catholiques, la portion rationalisable est plus importante. En régime protestant, il ne s'agit pas plus de dire la foi sans les œuvres que de dire « *scriptura sola* ». Ce dont il s'agit, c'est de refuser de donner une quelconque valeur religieuse *déterminable* aux rapports objectifs entre la foi et les œuvres.

Or, Kant est protestant et qui plus, c'est un piétiste. Il épouse donc la forme la plus introversée du luthéranisme, qui est tournée vers l'abîme de l'intention insondable. Pour le piétisme en effet, Dieu seul sonde les reins et les cœurs, et il porte un regard *à la fois* totalement accusateur et totalement innocent sur les comportements des hommes. Cela veut dire que le rapport intra-philosophique entre logicité et métaphysique ou théorie (qui est un rapport boiteux, comme nous savons) converge avec l'approche piétiste, qui, d'une certaine façon, suppose, elle aussi, l'indifférence infinie de la forme au contenu.

La question que je voudrais poser à Kant est : Que l'impératif soit catégorique qu'est-ce que cela veut dire ? Et par "contenu", je voudrais entendre les moments logiquement dépendants<sup>5</sup>, et donc penser la forme comme forme catégoriale, c'est-à-dire comme forme qui fait tomber sous sa loi tous les individus répondant à la relation interne entre forme et contenu. Ou, pour le dire en un mot, je voudrais penser l'impératif catégorique comme catégorial. Je voudrais donc donner à la question que je pose à Kant une réponse transversale, du genre de celles qui sont bonnes à se faire coller à l'agrégation. En effet, « *I can't help* », je ne peux pas m'empêcher de penser que dans le catégorique pointe le catégorial. Il ne s'agit peut-être pas du catégorial dans sa diversité catégoriale, mais certainement en son sens véritable où il met en lumière des relations internes entre des contenus matériels liés *a priori* – liaison qui est l'origine du sens, en l'occurrence, du sens moral.

Le cas de la moralité serait donc analogue à celui, par exemple, de la couleur. Celle-ci n'appartient pas à titre de prédicat à la figure. Autrement dit, le « *praedicatum inest*

---

<sup>5</sup> Sur cette question des moments dépendants, voir le cours de Granel consacré à la troisième *Recherche logique* de Husserl publié sur ce même site.



*subjecto* »<sup>6</sup> leibnizien est introuvable, mais il y a en revanche unité synthétique *a priori* arbitraire. La difficulté est alors de comprendre qu'il n'y a de sens que de l'unité de l'arbitraire, comme nécessité de l'unité arbitraire. Et s'il n'y avait pas en arrière-fond la linguistique saussurienne, je passerais pour fou en affirmant ainsi que le sens est le sous-produit de la nécessité d'une union arbitraire, c'est-à-dire d'une union entre ce qui n'a pas de sens et n'est pas contenu ou n'entretient aucun rapport de sens avec autre chose.

Avant de rendre les armes à Hegel ou à Bergson, je voudrais soutenir que Kant a pensé que l'impératif catégorique est tellement catégorique qu'il est capable d'accuser les traits de quelqu'un. Dans "catégorique", se laisse entendre le grec "*kat'agoreo*", c'est-à-dire l'accusation consistant à dévoiler sur l'agora devant le peuple qui est le beau salaud qui... – c'est-à-dire à révéler au peuple les traits où s'accuse la vraie figure de cet homme, en dépit de ce qu'il raconte. Or l'impératif kantien, justement, "accuse" la moralité de la conduite de quiconque.

De cela, Kant n'a jamais douté. Il a toujours soutenu que, si je reste fidèle à la forme universelle de mon action (à la forme de la volonté dans l'action, et non de ma volonté, car, nous le verrons, je suis l'enfant de la volonté, et non l'inverse), cela met aussitôt à nu la situation et la montre dans ce qu'elle est. L'impératif est donc accusateur (« *kate-gorein* »), au sens où il est révélateur. Il fait en quelque sorte un travail phénoménologique. Encore que je n'aime pas trop cette formule qui évoque Husserl, lequel ne sait seulement que révéler les essences, alors que, dans notre cas, il s'agit de révéler le sens d'une matérialité. L'impératif est révélateur, parce que, dès lors que je veux la forme qui me fait moi, je sais immédiatement comment je me comporte et si mon action est bonne ou non. En tout cas, cet impératif est supposé me révéler si je ne me mens pas à moi-même. Or, je ne peux pas me mentir pour peu que j'aie le courage de vouloir ma forme, ou plus exactement de vouloir la forme qui me fait moi (et qui n'est pas ma forme).

Il faudrait donc dire que l'impératif est catégorique en ceci qu'il ouvre une intuition, ou plutôt un espace d'expérience morale. Mais je n'ose pas trop le dire, car cela est en contradiction totale avec la doctrine kantienne qui soutient qu'il n'y a pas d'espace de l'expérience morale. Et il est vrai qu'il n'y a pas de nature morale ouverte dans une expérience où s'organiserait le bien et le mal de façon objectivement déterminable (et cela parce qu'il n'y a pas de Souverain Bien, contrairement à ce

---

<sup>6</sup> Cf. Leibniz : il n'existe pas de prédicat qui ne soit fondé dans un sujet constitutif.

qu'affirme Kant). Mais il est tout aussi vrai que cela ne me condamne pas au n'importe quoi, bien au contraire. Car, il y a une sorte d'éclairage *vertical* sur le comportement qui se fait chaque fois concrètement, sans jamais pouvoir déboucher sur une théorie morale. Cela revient à dire que si l'on ne peut pas donner la définition morale des actions, rien n'empêche de décider de la moralité ou non d'une action. Il y a donc là quelque chose comme une vue sans horizon, une vue qui, bizarrement, n'ouvre sur aucun champ.

Mais j'en ai trop dit, et il faut maintenant (re)gagner tout cela par la lecture du texte.

*Question quasi inaudible d'un étudiant évoquant la notion de "personne"*

G.G. : Vous êtes vraiment incorrigible ! Vous ne vous méfiez pas des mots qui sortent de votre bouche tels des crapauds ou des serpents. Car, qu'est-ce donc que c'est que ce crapaud que vous appelez la Personne ? Il ne faut tout de même pas confondre Emmanuel Kant avec Emmanuel Mounier. Kant, ce n'est pas du personnalisme !

*Autre question inaudible*

G. G. : C'est la moralité de votre action qui décide de vous, et non l'inverse. Autrement dit, vous ne décidez de rien, car l'impératif catégorique vous tombe dessus et vous juge. Il vous dit : « Tu es un salaud ! ». Et donc, dans cette affaire, vous ne décidez vous-même de rien. Ce qui veut dire que la personne se volatilise, comme j'avais prévu de vous le dire, mais comme je n'arrive jamais à ce que je voudrais, il est excellent que vous m'ayez aidé !

Reprenons la lecture :

« ... or cette détermination [des devoirs] n'est pas du ressort d'une critique de la raison pratique en général, qui doit seulement indiquer de manière complète les principes de sa possibilité, de son étendue et de ses limites, sans référence spéciale à la nature humaine. »  
(p. 615)

Et encore moins à vous personnellement, pas plus qu'à Pierre, Jacques ou Paul, puisque même la nature humaine n'est pas à prendre en compte.

### *Nouvelle question inaudible*

G. G. : S'il y avait savoir, cela supposerait un objet moral, or il n'y a pas d'objet moral. C'est pour cela qu'il n'y a pas de déduction transcendantale dans la *Critique de la raison pratique*. Dans cette critique, on ne peut pas savoir, on ne peut pas occuper un poste épistémique surplombant, d'où l'on verrait comment les choses sont. Mais on peut néanmoins savoir tout à fait autrement : on peut se sentir terrassé. Très banalement : on peut, par exemple, être inquiet, ou avoir pleinement conscience que ce qui s'est passé est moralement indécidable. C'était bien ? Pas bien ? Si elle l'a bien pris, c'est que c'était bien ; si elle l'a mal pris, c'est que ce n'était pas bien... Elle avait peut-être des raisons de mal le prendre. En un sens, il est essentiel de ne pas le savoir à ce moment-là, car cela appelle d'autres actes, lui téléphoner par exemple. Il n'y a jamais de savoir, si savoir veut dire connaître la détermination essentielle d'une situation objective. Mais, il y a un savoir taraudant. La morale est entièrement inconsciente, comme l'est la logicité. De même qu'il y a un savoir taraudant que je parle faux, de même il y en a un que j'agis faux. Et il se peut très bien que je n'aie même pas les moyens de comprendre intellectuellement pourquoi. Je peux être coupable alors que je suis soi-disant innocent, parce que je ne comprends pas ma culpabilité. Moralement, cela n'excuse rien ! La morale de Kant vous excuse ou vous accuse souverainement. On ne peut pas plus me condamner objectivement que je ne peux m'innocenter objectivement. Je ne peux jamais savoir objectivement si j'ai fait le bien ou le mal.

Alors que, pour la morale catholique, il y a une place pour le juste, bien que la perfection soit inaccessible, etc., pour la morale kantienne en revanche, il n'y a aucune place pour le juste, on s'en tient au texte biblique.

Job, c'est le "Juste" qui a toujours payé la dîme, qui a toujours été bon pour les pauvres, qui avait peut-être quatre ou cinq femmes mais qui les traitait bien, qui a vraiment fait tout ce qu'il pouvait en matière de morale, mais qui se retrouve sur un tas de fumier. Il s'adresse alors à l'instance supérieure (comme si on pouvait s'adresser à elle !), il lui dit : « J'ai fait exactement tout ce que dit la loi, etc. », et à ce moment-là, le Tétragramme lui répond : « Tu prétends instituer une nature morale ? Avoir été moral ? Espèce de salaud ! Que celui qui se dit moral se lève, et moi l'éternel, je vais lui rentrer dedans, parce que tout ce qui est en question, c'est d'être fidèle à moi l'éternel ! » (Et Job restera fidèle jusqu'au bout.)

Qu'est-ce que cela montre, sinon que l'impératif catégorique se moque de toute détermination soi-disant morale de nos actions ? Et cela parce que c'est lui qui est le tranchant moral de nos actions ! Tout ce qui l'intéresse est de savoir si l'on agit ou non selon ce tranchant. L'impératif est un Dieu jaloux, et, dans son absence de contenu, la jalousie de Dieu est, comme toute jalousie, impossible à tarir et à satisfaire. Elle équivaut à la puissance qui est celle de la forme logique sur le contenu dans le discours théorique, encore que cette formule ne convienne pas tout à fait. Je dirai donc plutôt qu'il y a idolâtrie, dès qu'il y a détermination de la moralité par les mœurs, et qu'il y a foi ou raison pratique (ces deux termes étant finalement synonymes chez Kant), dès que la détermination se fait par la forme – ce qui ne veut pas dire encore une fois qu'elle n'entraîne pas le contenu.

Nous savons que le but de Kant, lorsqu'il critique « tout le *pouvoir pratique* de la raison », est d'établir qu'il existe une raison pure pratique. Et il précise :

« S'il y réussit, il n'a pas besoin de critiquer le *pouvoir pur lui-même* afin de voir si la raison, en s'attribuant un tel pouvoir, ne *transgresse* pas ses limites dans une vaine présomption (comme il arrive à la raison spéculative). Car si, en tant que raison pure, elle est réellement pratique, elle trouve sa réalité et celle de ses concepts par le fait, et nulle argutie ne peut lui contester la possibilité d'être pratique. » (p. 609)

Il est évident que Kant n'a pas toujours compris cela comme je voudrais essayer de le comprendre, c'est-à-dire logiquement. Kant en effet l'a aussi compris métaphysiquement, ce qui explique que, passées la préface et l'introduction très courte de la *Critique de la raison pratique*, on tombe, dès la première partie, sur une structure qui rappelle très clairement Spinoza. D'une certaine façon, en matière pratique, Kant a compris le caractère immanent de la logicité comme la possibilité d'une métaphysique pratique. Et cela l'autorise non seulement à inverser l'ordre des parties (à commencer par les principes, etc.), mais encore à écrire les principes de la raison pure pratique à la manière de Spinoza : livre premier, 1<sup>ère</sup> partie, chap 1<sup>er</sup>, § 1, définition, scolie, corollaire, etc. C'est tout simplement *L'Éthique* ! Ce qui n'est un hasard ! Kant en effet a critiqué la *mathesis universalis*, et passé vingt ans de sa vie à expliquer qu'il ne fallait pas commencer la philosophie théorique par des définitions, comme nous l'avons vu dans *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* et dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (cf. la *Deutlichkeit*). Dans le champ théorique, il établit qu'il ne faut surtout pas commencer par des définitions. Or, si

j'ouvre la *Critique de la raison pratique* au §1, je lis : définition, scolie, théorème ! Étonnant ! Il y a donc une construction de concepts dans la raison pratique, mais à mon sens, elle n'est que la retombée de quelque chose de plus fort que Kant a aperçu : *la logicité de la praticité*.

On le voit en filigrane dans la préface qui indique une tâche qui ne sera pas accomplie. Dans la *Préface*, Kant commence par l'exposition du pouvoir pur pratique. Il met avant la thèse suivante : la raison précisément comme raison, dans sa transcendance, dans sa pure infinité, est constituante pratiquement. Mais, cette thèse, il ne l'établit pas, il l'énonce simplement. Il y a cependant quelque chose qui la soutient, c'est le caractère logique du désir qui montre que le pouvoir pratique de la raison pratique est un pouvoir pur :

« Avec ce pouvoir, se trouve désormais établie la *liberté* transcendantale, et cela au sens absolu que réclamait, dans son usage du concept de causalité, la raison spéculative pour échapper à l'antinomie où elle tombe inévitablement lorsque, dans la série de la liaison causale, elle veut penser l'*inconditionné*, concept qu'elle ne pouvait poser que de manière problématique, comme n'étant pas impossible à penser, sans en garantir la réalité objective, et uniquement pour ne pas être atteinte dans son essence et plongée dans un abîme de scepticisme à cause de la prétendue impossibilité de ce qu'elle doit au moins admettre comme pensable ». (p. 609-610, suite)

Le problème transcendantal de la liberté est de comprendre comment il peut y avoir une causalité libre alors que la causalité est par ailleurs complètement déterminée. Effectivement l'inconditionné comme commencement de la série des conditions est impensable. En effet, (1) ou bien l'inconditionné est le commencement des conditions, et alors il est pris dans la chaîne qu'il inaugure, c'est-à-dire qu'il ne peut pas l'inaugurer, et il faut qu'il soit lui-même encore un pseudo-inconditionné, qui ait lui-même sa condition ; (2) ou bien, il est absolu, et il ne commence rien. Lorsque la *Critique de la raison pure* établit cela (cf. « Dialectique transcendantale »), elle réserve cependant la possibilité que l'idée de liberté absolue ne soit pas vide de sens, mais qu'elle soit un sens vide<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Sur « sens vide » et « vide de sens » cf. *Critique de la raison pure* « table du Rien », (Pléiade I, p. 1011) et son commentaire par Granel dans « Remarques sur le "*Nihil privativum*" dans son sens kantien » in *Écrits logiques et politiques*. Paris : Galilée, 1990. p. 163-181. Ce texte résume la première partie du cours de Granel, qui portait sur la *Critique de la raison pure*. (N.d.É.)

(Soit dit en passant, c'est le même sens vide sans doute que vise Aristote, dans la *Métaphysique* au livre lambda, quand il dit que le premier moteur meut par désir. En effet, si mouvoir veut dire être mû et transmettre le mouvement, on est dans une logique où il ne peut pas y avoir de premier mouvement, puisque tout ce qui est en mouvement est un être mû.).

Mais, laissons de côté pour l'instant ces problèmes théoriques, et revenons à la moralité en tant qu'elle est le contraire de toute morale :

« Or le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative, et tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité), qui, en tant que simples idées, restent sans appui dans la raison spéculative, se rattachent maintenant à ce concept et acquièrent avec lui et par lui consistance et réalité objective : autrement dit, leur *possibilité* est prouvée par le fait que la liberté est réelle ; car cette idée se manifeste par la loi morale. » (p. 610, suite)

Tout le problème est de déterminer comment la raison pratique est la clef de la voûte de la théorie et de la raison en général, c'est-à-dire aussi de la raison théorique, sans prétendre (ce qui serait une méprise totale) que la connaissance dépend de la moralité. Mais comment le déterminer, sinon en montrant que la logicité est à l'œuvre en acte dans la moralité. Et le problème est en réalité le même en matière théorique, puisque la première critique remonte jusqu'à la logicité. Mais elle le fait dans la confusion indémêlable de la logique générale et de la logique transcendantale sans parvenir à manifester la logicité à l'œuvre.

Essayons de voir ce qu'il en est exactement dans la raison pratique, et arrêtons-nous sur la suite immédiate de la *Préface* en nous demandant : Que veut dire Kant lorsqu'il parle du concept de la liberté « en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique » ? Réponse : Tout simplement que je suis libre ou que je ne le suis pas, car être libre est au-delà de toutes discussions du type : « Tu dis ça parce que t'as un pied-bot, parce que t'as un complexe, parce que ton père, ta mère, parce que ton milieu social, etc. » ; bref : « Tu agis comme cela pour telle et telle raison. » Car il est évident que la liberté est un agir-pour-rien, si par "pour", on entend une raison repérable et objectivement déterminée dans le contenu de l'expérience.

La liberté ne se prouve qu'en marchant. Elle ne se prouve pas théoriquement ; ça se croit. Et elle se croit, parce qu'elle est aussi introuvable dehors que dedans. En effet,

lorsque j'essaie d'inspecter mon moi (les conditions internes de ma liberté), je suis prisonnier de l'extériorité de schémas culturels épouvantables dans lesquels je cherche de façon somnambulique ma spontanéité. On peut être "spontex" et être entièrement le jouet d'un certain nombre de déterminations objectives. La question n'est pas : Je suis une fille toute simple, je fais ça comme ça parce que je sens ça comme ça, etc. Non : on ne sent pas sa liberté. Mais il peut arriver que tout ce que l'on sent se détruise, se défasse, et se refasse autrement sous le coup d'une irruption de la liberté.

S'il est vrai qu'il y a une espèce de résonance sensible de la liberté, elle n'a cependant rien à voir avec le fait de chercher dans le contenu de la sensibilité la preuve de la liberté. Ce qui est vrai, c'est que, subjectivement, le démantèlement et la reconstruction de ce que je sens est le signe de l'action de la liberté. Mais ce signe ne présente pas d'objet, et la question que cela soulève est très difficile. Elle est d'autant plus difficile que, lorsque les gens font des progrès moralement et deviennent libres à l'égard de ce qui les bridait, ils se mettent à faire une théorie objective de ce qui leur est arrivé et de ce qu'il faut faire. Ils expliquent : « Avant j'étais comme ça, maintenant, je suis un autre homme.... ». Et ils croient aussi qu'être libre, c'est écrouler des systèmes objectifs pour permettre à la nature humaine d'en faire d'autres. Mensonges, car il n'y a pas de nature humaine !!! Il n'y a que les psychologues pour le croire !

Kant, lui, montre que la liberté refuse à s'objectiver, autrement dit qu'elle n'est ni dans ce qu'elle détruit ni dans ce qu'elle permet de construire. La liberté n'est pas ; elle définit l'homme, mais elle ne peut pas être définie par rapport à la nature humaine. Et s'il est vrai qu'il y a, dans l'histoire, écroulement et (re)construction. La liberté est toujours une libération portée par le travail de l'écriture.

La question de la liberté, c'est la question du divin en l'homme. Et ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'on peut tout faire avec le dieu, sauf de la théologie (impossible de se retourner sur lui pour construire un objet théorique !). Car la liberté est ce qu'il y a de plus farouche en nous ; il lui arrive de nous toucher, et il nous incombe de la laisser faire. Problème d'écartement qui peut produire des bouleversements tels qu'ils semblent produire des mondes différents, et qu'effectivement, ils en produisent d'une certaine façon, mais ce n'est pas en eux, contrairement à ce que nous croyons que réside la vérité de la liberté qui est le « transcendant pur et simple ».

Que veut donc dire chez Kant le primat de la raison pratique ? Il ne vise tout de même pas à imposer silence à la raison théorique et à laisser parler la morale et la religion ! Il n'y a que Nietzsche pour faire semblant de croire que la philosophie du « Chinois de Königsberg »<sup>8</sup> est un bon exemple de la métaphysique comme complot de la morale et de la religion. Mais si on lit Kant (ou n'importe quel autre grand philosophe) ainsi, ce n'est pas la peine de le(s) lire. En réalité, Nietzsche dit autre chose encore que cela. Et ce que dit Kant, c'est qu'il faut que la raison pratique touche une espèce de secret qui est aussi celui de la raison pure.

Notons qu'on trouve une idée analogue dans les *Remarques mêlées* de Wittgenstein, où il s'agit de comprendre que le courage (*Mut*) est au fondement du travail logique. *A priori*, on voit mal comment le courage, parabole psychologique et morale, pourrait être au fondement du travail logique. Mais ce que Wittgenstein veut montrer, c'est que la logicité définit l'être-homme de l'homme comme n'étant rien d'humain et demande le courage de la plante humaine. À quoi il faut ajouter, selon moi, que cette plante avoue ainsi la logicité qui l'érige et qui dit sa mort. Autrement dit – leçon heideggérienne –, nous sommes le peuple contingent de l'être, en ceci qu'il y a une surpuissance de l'être qui passe en l'homme. Ce qui veut dire qu'il y a des choses plus importantes que l'homme, les pierres par exemple, comme l'affirme Aristote dans un fragment mystérieux.

Dans le rapport que j'ai à la pierre, au rocher de l'Estérel sur lequel je m'allonge pour me réchauffer, quand je sors frigorifié d'un kilomètre crawl, s'avoue l'identité du *logos* et du monde dans ce qu'il y a de plus borné dans sa matérialité et qui est contact et odeur. Une telle matérialité ne se disant que par moi, n'appartient pas à la pierre. C'est donc par l'homme que le rocher sent bon, qu'il est ferme et qu'il procure une assise de l'eau. Il y a là un embrassement du rocher qui dit le rocher en tant que rocher, embrassement dont l'homme est le lieu, mais seulement le lieu, car l'affirmativité de l'être, loin de lui appartenir, l'affirme lui.

Si nous comprenons la raison spéculative, non pas quand elle spécule (c'est-à-dire quand elle fait de la métaphysique au-delà de la possibilité de l'expérience), mais quand elle déploie la possibilité de la dite expérience, et quand le *cogito* est défini comme l'instance logique où se noue ce déploiement et où se déploie le nœud de toutes les catégories de l'objectivité, à ce moment-là, effectivement... Comment dire ? Je ne sais

---

<sup>8</sup> Nietzsche. *Par-delà bien et mal*. Sixième partie : « Nous les savants », § 210.



pas ! Une note de Kant sur le désir que nous lirons tout à l'heure nous aidera peut-être à le dire.

Revenons au texte :

« ...y compris de la raison spéculative, et tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité), qui, en tant que simples idées, restent sans appui dans la raison spéculative, se rattachent maintenant à ce concept... » (p. 610 idem)

Je crois qu'il aurait fallu que, déjà dans la *Critique de la raison pure*, Dieu et l'immortalité se rattachassent à la liberté. Mais cela n'importe pas vraiment, car le rattachement est mal fait, il est fait dans l'équivoque de la différence entre mathématique et dynamique.

Mais il est vrai que la logicité est liberté par rapport à une théorie de la nature. Ce que la logique connaît n'est pas la détermination objective d'une nature. La logique n'est pas une science de la nature. Cela ne veut pas dire, qu'elle connaît les anges, Dieu ou je ne sais quelles natures éthérées. Mais cela veut dire qu'elle recherche, qu'elle essaie de connaître quels sont les moments dépendants qui structurent l'être-monde du monde. Et la façon dont l'être-monde du monde est structuré est tout à fait autre chose que la connaissance des enchaînements réels dans la nature de substances réelles dans leurs actions et contre actions, effets réciproques, etc. La logicité des couleurs par exemple n'a rien à voir avec le savoir que le vert est fait de jaune et de bleu. C'est ainsi. Mais c'est très bizarre. Car, si l'on rabattait le monde sur l'ensemble des étants, on serait tenté de dire, qu'il s'agit d'une bordure du monde. En revanche, si par monde, on entend la disposition apriorique de l'étant dans son être, alors, c'est au contraire « le savoir » de cette mondanité du monde qui est un élément logique.

Mais il est vrai que la logique apparaît comme bordure, comme « limite du monde » par rapport aux sciences de la nature, comme le montre Wittgenstein. Et si par monde on entend nature, alors, répétons-le, la logique n'a rien à voir avec la nature. Et il en va de même pour la moralité qui n'a rien à voir avec la nature morale des actes et qui commence par dire qu'il n'y a pas de nature morale des actes – en quoi la raison pure pratique conspire avec la raison pure théorique. Il n'y a donc pas de différence entre se conduire moralement et se conduire logiquement ; et en réalité, l'homme se conduit logiquement, mais il ne le sait pas. Du moins sa conduite est-elle logique, lorsqu'il consent à ne pas se conduire idéologiquement, métaphysiquement, moralement, etc.,

bref, quand il « laisse tomber » C'est ainsi que je propose de traduire le "*lassen sein*", le "laisser être", la *Gelassenheit* heideggérienne.

Du point de vue de la pratique, « laisser être » peut vouloir dire deux choses : ou bien l'homme se laisse aller, il est coupable de relâchement, ou bien il cesse de se cramponner à des pseudo-positions, il laisse tomber ce qui est soi-disant bien, mais qui en fait ne va pas. (Or il m'est très difficile de m'avouer ce qui ne me va pas.)

La vie morale – ou plus exactement, l'expérience éthique qui est justement le contraire de la vie morale – est une préférence constante pour soi-même, mais un soi-même qui n'est pas un petit morceau de nature. Car le soi-même est le lieu des discordances entre d'une part les langages moraux et les attitudes morales, et d'autre part une insatisfaction "métaphysique", qu'on ferait mieux d'appeler logique. Ces discordances peuvent se payer souvent d'un laisser-aller tout court, d'un passage d'une erreur à un certain nombre d'autres erreurs. Il y a des bouleversements de la vie morale consistant à passer d'une thèse morale fautive à une autre thèse morale tout aussi fautive et qui est simplement le contraire de précédente. Exemples : « J'étais chrétien, je suis devenu marxiste ! » ; « J'étais marié, je ne le suis plus ! ». Manque de pot, la conjugalité fleurit encore plus quand je ne le suis plus que quand je l'étais... Car on peut toujours objectiver la moralité en morale. Mais il est très difficile de s'en tenir à la moralité comme à un fil le long duquel glissent les mœurs et qui est trop mince pour pouvoir fonder une morale. Il est très difficile de comprendre que tout se décide *in concreto*.

Ce qui veut dire que ce qui définit le moralisme, ce n'est pas d'être plongé dans l'action, mais d'attribuer des coefficients de moralité à des types différents d'action. La typologie des actions (mais non pas les actions elles-mêmes) est moralement indifférente, elle est totalement contingente et en perpétuel bouleversement.

Mais je me dis ici : « Laisse toi lire ! » :

« Or le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative, et tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité), qui, en tant que simples idées, restent sans appui dans la raison spéculative, se rattachent maintenant à ce concept et acquièrent avec lui et par lui consistance et réalité objective [c'est ce qui ne nous intéressera pas dans Kant. G. G.] : autrement dit, leur *possibilité* est prouvée par le fait que la liberté est réelle ; car cette idée se manifeste par la loi morale. » (p. 610)

Il y a un axiome et un seul à l'origine de la *Critique de la raison pratique* : la liberté est réelle. C'est la seule idée que Kant appelle *factum rationis*, fait de la raison. La raison est un fait dans la pratique, mais elle n'en est pas un en matière théorique (en tant que telle, dans l'infinité de ses réquisits logiques, elle n'est pas un fait, bien que l'entendement ne parvienne pas à cesser de dépendre du fait de la raison).

Et remarquez que, dans le passage que je viens de lire, Kant parle tranquillement de « la loi morale », comme s'il ne savait pas que depuis que le monde est monde, il y a eu dix mille humanités et dix mille lois morales (les lois de Moïse, la moralité à l'époque de Périclès, la moralité romaine, etc.). Extraordinaire que cette loi morale au singulier ! Il pourrait s'agir du mensonge bourgeois de la loi morale, mais peut-être aussi de la découverte de tout autre chose.

Après tout, on peut penser qu'il y a eu dix mille écoles de peinture, depuis les grottes de Lascaux jusqu'à Supports/Surfaces, et qu'en fait, il n'y a qu'un peintre – le peintre. Pourquoi n'y aurait-il donc pas la loi morale ? Elle soulèverait quelque chose d'aussi premièrement et primitivement différent par rapport à ce qui se dit dans les moralités, que le peintre par rapport aux écoles de peinture. Mais en même temps, elle s'y dédierait, elle s'y perdrait comme le peintre se dit et se perd dans toutes les peintures et toutes les esthétiques qui ont existé. En ce cas, il y aurait une sorte de solidarité des peintres dans leur transgression de ce qui guide pourtant par ailleurs leur art (à savoir les théories de l'art, les conceptions de l'art possibles à leur époque, dans leur société, etc.). Et il en est effectivement ainsi, sinon de tous les peintres, du moins de tous les grands peintres.

Ces derniers sont des peintres transversaux, et chaque nouvelle époque qui réanime la peinture se refait, non dans une postérité, mais dans une antériorité. Car il y a, dans l'acte de peindre, une transgression qui est la source de toutes les écoles de peinture objectivées comme théorie, comme beau, comme façon de faire, comme métier réussi, etc. Et en même temps il y a une indifférence complète de l'acte de peindre à l'égard de tout ce qui l'a engendré. C'est de cette façon que s'engendrent d'autres écoles, et que les époques se lisent entre elles.

Et il en va de même du rapport de la logicité de la moralité avec les mondes moraux (les mondes de la moralité objective). Néanmoins, on pourrait dire que, chez Kant, la moralité est objective dans le même sens que l'objet transcendantal, mais tout le problème est que, dans le domaine pratique, il n'y a pas de nature. Chez lui, le monde

donne lieu, *d'un côté*, à un domaine théorique très pauvre, parce que la nature ne donne lieu qu'à un type de science (les sciences modernes ont en effet définitivement gagné la partie) ; et, *de l'autre côté*, à une infinité d'activités artistiques et d'attitudes morales. Et dans ces domaines-là, il n'y a pas de nature et il s'agit seulement peut-être d'une pure écriture. On passerait ainsi de nature à écriture...

Mais reprenons la lecture :

« Mais la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous *connaissions a priori* la possibilité, sans toutefois la comprendre, parce qu'elle est la condition de la loi morale que nous connaissons. » (p. 610, suite)

Autrement dit, nous connaissons la loi morale, il faut l'admettre. Mais cela veut seulement dire que nous savons que la moralité juge nos actions. Car *la* loi morale n'a rien à voir avec *une* loi morale. Pour prendre une analogie chez Jean-Jacques Rousseau, la forme de la loi, la conformité à la volonté générale, n'est pas la même chose qu'un corps de législation, des lois déterminées quant à leur objet, leur mode d'application, etc.

Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que la même forme meut tous les systèmes moraux, car il y a des systèmes moraux : il y a la loi morale que les gamins connaissent entre eux, celle que le milieu connaît pour lui, etc. Mais me direz-vous, la loi du milieu n'est pas une loi moralement juste. Bien évidemment ! Mais ce que dit simplement cette forme unique, c'est que l'homme ne peut pas se comporter sans témoigner de la moralité, c'est-à-dire sans la considérer comme moralement juste. Et c'est bel et bien ce que fait le milieu ; c'est pour cela, et pas seulement en raison de leur machisme que les truands disent qu'ils se conduisent en hommes. Et tout peuple fait de même. Il dit : « Nous sommes les hommes ! » Mais un peuple ne représente pas *les* hommes, mais *des* hommes dans la forme déterminée de leur moralité qui peut-être l'endogamie ou l'exogamie, etc. Ce qui veut dire que toutes les lois sont des lois, non certes du milieu, mais d'un certain milieu. Ainsi la moralité démocratique qui règne aujourd'hui est-elle la loi du milieu capitaliste, et l'homme nouveau soviétique l'homme de la loi du milieu de la nomenklatura.

Ce qui est terrible chez Kant, c'est qu'il sauve et condamne à la fois toutes les morales. Son problème n'est pas celui de la morale, mais de ce qui se cherche à travers des morales. Et c'est le problème fondamental. En effet, qui a sérieusement pensé par exemple que tout l'Islam, parce qu'il est juridiquement polygame, est immoral, sinon quelques chrétiens stupides de l'école de Jules Ferry qui voulaient apporter l'industrie,

la morale et la religion à ces braves gens d'Algérie ? C'est ridicule ! La moralité n'est pas dans la monogamie, et l'immoralité dans la polygamie. C'est tellement vrai que l'universalité de la forme sanctionne à chaque fois le contenu pour une humanité donnée. Et si cette humanité croit en sa morale comme étant la moralité, que vous voulez lui opposer ? La vôtre ? Elle n'est jamais que la vôtre et la sienne n'est jamais que la sienne.

À vrai dire, la véritable question est encore ailleurs, et elle peut justifier des luttes entre moralités. L'impératif catégorique conduit en effet à des décisions politico-historiques qui imposent une morale. Comment comprendre que dans sa formalité, il décide du contenu, sans se laisser prendre en lui ? Voilà la vraie question ! La réponse tient peut-être à ce qu'il n'y a que du pseudo-contenu. En effet, il y a en tout contenu, une fragilité de la coïncidence de soi à soi du *Dasein* (c'est-à-dire du fait d'agir en vue de soi-même). Et même si cette coïncidence se confirme seulement en changeant de contenu, elle ne peut se targuer de la lumière qu'apporte ce nouveau contenu.

Il est extrêmement difficile de penser que la moralité fonde les morales sans les contenir, en une sorte de révolution permanente. Mais, fonder une morale sans la contenir n'est pas forcément contradictoire, mais cela requiert quelque chose comme un équivalent de la vigilance stylistique (cela écrit-il juste ou non ?). Peut-être est-ce justement parce que la question est purement formelle, qu'elle est capable d'un contenu, et qu'elle est donc politique.

Retour au texte. Ce que nous en avons appris jusqu'ici, c'est que je sais que je suis libre, mais que je n'y comprends rien. Or, au moment où il explique cela, Kant précise ceci dans une note : « ... LA LIBERTÉ EST LA *RATIO ESSENDI* DE LA LOI MORALE... » (p. 610).

Dans la loi morale, il n'y a rien d'autre que ceci : « Sois-libre ! » Et libre veut dire : « Sois logique, et ne sois pas un morceau de nature ! » Ce qui suppose, pour l'homme, mais non pour le monde, une solidité de l'être-logique, dont l'être-nature n'est jamais qu'une retombée. En effet, la même note dit aussi : « LA LOI MORALE EST LA *RATIO COGNOSCENDI* DE LA LIBERTÉ. » Dans la loi morale, je connais selon la liberté, mais ce que je connais n'est pas le bien ; par conséquent, la moralité ne me permet pas de savoir si ce que je fais est bien. Ce qui clôt la question de savoir si c'est la personne qui juge. Non, ce n'est pas elle ! Car, du point de vue kantien, je juge que je suis libre, mais il est hors de question que je juge de ce qui est bien, étant donné que ce n'est pas le jugement sur le bien, mais le sentiment d'obligation, qui prouve la liberté.

Il y a ainsi trois morales possibles :

(1) « *Seque natura !* », « Suis la nature !

(2) L'appel à la volonté divine.

Mais ces deux morales-là reviennent au même, parce que la volonté divine est toujours obligée de se monnayer par une nature supposée sanctionnée par Dieu, fût-ce par le canal de la révélation.

(3) « Sois libre ! »

Mais « Sois libre ! » est la négation de tout bien selon la nature et de tout bien selon Dieu, autrement dit de tout bien déterminable. Certes, la liberté sait bien, elle, que s'il y a un bien il faut qu'il soit déterminable. Mais l'objet de la liberté n'est pas le bien. C'est la coïncidence à soi d'un sujet rationnel, sujet qui est en quelque sorte la racine logique du comportement.

La fin de la note dit ceci :

« En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait *nullement être rencontrée* en nous. » (p. 610)

Quand je rencontre en moi la loi morale, ce que je rencontre est la liberté. La difficulté est donc de trouver la consistance d'un concept de liberté qui n'engendre pas une naturalité morale ou objectivité morale.

Reprenons le fil du texte :

« Les idées de *Dieu* et de *l'immortalité* ne sont pas des conditions de la loi morale, mais seulement des conditions de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi [ce sera la question des postulats G.G], c'est-à-dire de l'usage simplement pratique de notre raison pure ; aussi ne pouvons-nous affirmer connaître et comprendre, je ne dis pas seulement la réalité, mais même la possibilité de ces idées. » (suite, p. 610)

Autrement dit, ni Dieu ni l'immortalité ne sont compris dans la logicité de la liberté. Mais hélas Dieu, la liberté et l'immortalité sont liés entre eux depuis la *Critique de la raison pure*. Aussi l'absolutisme moral de Kant est-il, en fait, une des formes de son athéisme ou de son non-catholicisme : pas d'immortalité de l'âme et pas de Dieu. Néanmoins, Kant considère que Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas vides de sens, mais que ce sont des sens vides, au même titre que la liberté au sens transcendantal (c'est-à-dire comme causalité libre, comme l'autre et le même du déterminisme). On retrouve là l'équivoque du mathématique et du dynamique. Mais puisque nous avons

quitté la raison pure, continuons à suivre le fil violent d'une liberté comprise comme logicité :

« Toutefois, elles sont les conditions de l'application de la volonté moralement déterminée à l'objet qui lui est donné *a priori* (le Souverain Bien). » (p. 610-611)

C'est épouvantable ! On apprend au lycée que la morale de Kant est une morale du devoir, et non une morale du bien. Or, comme tout ce que l'on apprend, c'est aussi faux que vrai. Certes, dans la mesure où le Souverain Bien est un postulat de la raison morale, la morale de Kant est une morale du bien. Mais l'impératif catégorique est totalement indépendant de l'idée de Bien (que celui-ci soit inscrit dans la nature ou dans la volonté divine). Et tout se passe comme s'il était impossible qu'en obéissant à cet impératif, je n'engendrassent point une nature morale et donc un système du bien. Le souverain Bien, c'est le Bien de tous les biens, l'unique Bien en tous les biens ; et c'est évidemment Dieu, ou, de façon tout aussi métaphysique, l'union de la vertu et du bonheur.

Mais dans l'impératif catégorique, il n'est pas question ni de la vertu, qui est une espèce de posture fixée de la nature, ni du bonheur qui est un idéal de l'imagination, comme le dit froidement Kant. Le bonheur est une puissance trompeuse qu'il caractérise comme un concept subreptice. Autrement dit, il n'y en a pas de concept, il n'y a pas quelque chose comme un *summum* des désirs, pas de sorte de château enchanté où il faudrait entrer. Si la morale ne connaît pas le bonheur, cela ne veut toutefois pas dire qu'elle est du côté du malheur. Bonheur et malheur sont plutôt deux imposteurs à situer sur le même plan. Si donc on comprend l'impératif catégorique dans son formalisme, on ne voit donc pas très bien comment le Souverain Bien — Dieu ou l'immortalité, c'est-à-dire l'unité de la vertu et du bonheur — pourrait alors se justifier.

Chez Kant, la moralité ne nous promet pas que nous serons heureux, et elle ne nous promet même pas que nous allons devenir moraux. Elle ne nous dit pas : « Faites comme cela, et votre vie sera un épanouissement de votre nature ! » Elle rompt avec l'idée de la nature humaine en général et l'idée du bonheur. Il n'est donc pas chez Kant question de dire par exemple : « Il faut qu'elle se réalise, cette petite ! ». Car le problème de la petite, c'est qu'elle est vide, comme nous le sommes tous, ou qu'elle est remplie par un texte social tronqué, comme nous le sommes tous.

Cela veut dire qu'il n'y a ni nature individuelle ni nature générale, et que les fameuses idées générales du type « *Mens sana in corpore sano* »<sup>9</sup> ne permettent pas de penser quoi que ce soit et qu'elles sont porteuses d'une série de choses tout à fait insanes, de maximes que l'on retrouve aussi bien dans le patronage que dans les jeunesses communistes, etc. De telles maximes ne mènent nulle part, elles nous enferment plutôt dans la bêtise qui a beaucoup de succursales ! Et en fait Kant sait très bien que s'il y a quelque chose que la morale "dégonfle", c'est la vertu, et que s'il y a quelque chose dont elle ne se soucie absolument pas, c'est le bonheur.

Reprenons le texte :

« C'est pourquoi on peut et on doit *admettre* leur possibilité sous ce rapport pratique, sans pour autant la connaître et la comprendre théoriquement. [Je passe, car la suite immédiate ne concerne pas l'impératif catégorique, et je reprends un peu plus loin G.G.] » (p. 611) [...]

« Ici s'explique enfin cette énigme de la critique qui est de savoir comment on peut, dans la spéculation, *dénier la réalité* objective à l'*usage* suprasensible des catégories, et cependant leur *reconnaître* cette *réalité* relativement aux objets de la raison pure pratique, car cela doit nécessairement paraître *inconséquent*, tant que l'on ne connaît cet usage pratique que de nom. Mais si maintenant, par une analyse complète de la raison pratique, l'on s'aperçoit que cette réalité n'implique ici nullement une *détermination* théorique des *catégories*, ni une extension de la connaissance au suprasensible, mais qu'on indique seulement par là qu'il leur appartient sous ce rapport partout un objet, soit parce qu'elles sont contenues *a priori* dans la détermination nécessaire de la volonté, soit parce qu'elles sont inséparablement liées à son objet, l'inconséquence disparaît... » (p. 612)

C'est là vouloir sauter par-dessus la différence du mathématique et du dynamique, tout en la justifiant cependant. Or s'il y a une faille dans le travail de taupe et de subversion de la logicité dans la *Critique de la raison pure*, elle se trouve justement là. En effet, Kant refuse toute extension de la connaissance au suprasensible, et soutient qu'il n'y a de sens catégorial que du sensible, et que le *cogito* comme instance logique n'est pas du suprasensible (il est le a-sensible, le non-sensible) et n'a pour champ que la possibilité du sensible ; en clair que la liberté n'est pas une détermination théorique des catégories, mais la catégorialité même.

Kant poursuit :

---

<sup>9</sup> Cette sentence trouve son origine dans la dixième satire de Juvénal (*N.d.É.*)



« Il se présente alors au contraire une confirmation à peine espérée et très satisfaisante [Il est gonflé ! G.G.] de la *façon conséquente de penser* de la critique spéculative qui, tout en nous enjoignant de ne considérer les objets de l'expérience comme tels, et parmi eux, même notre propre sujet, que comme des *phénomènes*, nous recommandait de leur laisser néanmoins pour fondement des choses en soi, et par conséquent, de ne pas prendre tout objet suprasensible pour une fiction, ni son concept pour vide de tout contenu... » (p. 612)

La thèse mise en avant par la fin de ce passage n'est pas recevable car si l'analyse logique transcendantale de *l'a priori* du phénomène montre quelque chose, c'est que cet *a priori* n'a pas « pour fondement des choses en soi » – autrement dit n'a aucun fondement substantiel. Il n'est en effet pas question pour Kant de fonder les phénomènes dans les noumènes, et c'est pour cela qu'il explique longuement, dans « De la distinction de tous les objets entre phénomènes et les noumènes »<sup>10</sup>, que l'objet transcendantal n'est pas le noumène, mais quelque chose d'autre. Or cela aurait dû déconsidérer définitivement l'idée de noumène et montrer que les phénomènes ne sont pas de simples apparences. Mais ce n'est pas le cas. Pourtant tout ce que Kant écrit dans l'exposition de l'espace et du temps, dans les axiomes de l'intuition et les anticipations de la perception (tout au moins en ce qui concerne les concepts des antinomies de la synthèse mathématique), dit expressément que les phénomènes ne sont pas le trait d'apparition d'une chose en soi. C'est cette thèse qui, dans la « Réfutation de l'idéalisme »<sup>11</sup> distingue l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme objectif ou subjectif.

En fait, on ne peut pas accepter de dire avec Kant : « ne pas prendre tout objet suprasensible pour une fiction », car même s'il y a du suprasensible, même si le suprasensible n'est pas une fiction, on ne peut pas le qualifier d'objet. La logique transcendantale établit en effet que l'idée d'objectivité ne vaut que pour l'objet sensible, et qu'il n'y a pas d'objet logique, c'est-à-dire pas d'objet en général avant toute espèce de détermination matérielle (même s'il arrive à Kant de qualifier l'objet transcendantal d'objet en général).

Reprenons le texte :

« ... et confirme ainsi par un fait ce qui dans l'autre contexte ne pouvait être que *pensé*. »  
(p. 612)

---

<sup>10</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, « Analytique des principes », ch. III, Pléiade I, p. 970-988.

<sup>11</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, « Analytique des principes », ch. II, Pléiade I, p. 954.

La liberté serait donc le fait d'un noumène, autrement dit, le *factum rationis* serait le fait de la raison en tant que *noumenon*. Je n'en crois rien. Je crois plutôt que Kant cherche ici à faire système, mais que sa force, aussi bien dans la raison pratique que dans la raison pure, tient à ce qu'émerge chez lui, comme malgré lui, une pensée de la logicité qui refuse le *noumenon* (c'est-à-dire le seulement pensé, l'au-delà du champ même de possibilité de l'expérience). Or une telle pensée de la logicité signifie il n'y a qu'un *factum rationis* : le *Dasein* comme instance logique. Ce fait s'exprime chez Heidegger dans la fameuse formule : « Le *Dasein* est le transcendant pur et simple (*Transcendanz schlechthin*) ». Et le transcendant n'est pas ici l'au-delà de l'expérience (le *noumenon*), mais il est la finitude essentielle, c'est-à-dire ce qui termine purement et simplement l'expérience, avec la brutalité d'une matière, d'une gifle, et d'une mort. Il est claquemuré, claqué, par l'être ; il est quelque chose comme la résonance d'une gifle. Ce qui fait qu'on se demande à qui s'adresse cette gifle, puisque je n'en suis que la résonance. Comprenons : Les dieux se battent entre eux, et cela ne nous regarde pas !

Dans la suite du texte, Kant rectifie cependant le tir :

« En même temps, cette assertion étrange, mais incontestable, de la critique spéculative, que même *le sujet pensant n'est pour lui-même, dans l'intuition interne, qu'un phénomène*, trouve dans la *Critique de la raison pratique* une confirmation si complète qu'on ne peut pas y être conduit, quand même la première *Critique* n'aurait pas déjà prouvé cette proposition. » (p. 612-613)

En réalité, malgré la fameuse formule : « Le ciel étoilé au-dessus de ma tête et la loi morale en moi »<sup>12</sup>, Kant ne trouve donc pas la loi morale et la liberté en en l'homme, mais il trouve au contraire le sujet pensant en tant que phénomène dans la loi morale et donc dans la liberté, et exclut ainsi la possibilité pour le sujet de se connaître comme substance, tout comme aussi d'être une substance. Son sujet est phénomène et se montre comme phénomène, mais ce n'est pas un phénomène qui entre en apparition. C'est le là (*Da-*) en tant que phénomène de la raison (phénomène de la logicité), en tant que vivant logique (*zoos logon ekhon*) qui possède la parole, ou plutôt qui est possédé par elle et qui dit l'étant comme il est.

---

<sup>12</sup> *Critique de la raison pratique*. « Conclusion », p. 802.