Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 3

Artikel: Choisir entre l'éthique du devoir et l'éthique des vertus? : Morale et vertu chez Kant

Autor: Cordonier, Valérie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760894

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VALÉRIE CORDONIER

Choisir entre l'éthique du devoir et l'éthique des vertus?

Morale et vertu chez Kant

«La vertu est un thème négligé dans l'éthique moderne et Kant est l'un des responsables»: cette opinion est encore partagée actuellement, surtout chez les auteurs prônant un retour de la vertu par le biais de la morale aristotélicienne[1]. Depuis la seconde moité du siècle passé certains penseurs d'orientation analytique, puis dès les années septante les théoriciens de l'éthique «des vertus» entendent faire de la vertu une des clés de la morale[2]. Mais avait-elle vraiment disparu des théories éthiques à l'époque moderne? Etant donné que la vertu englobe les qualités d'un être capable d'agir moralement, il semble *a priori* peu concevable d'élaborer un modèle éthique faisant complètement abstraction d'une telle notion. Quoi qu'il en soit, la question des vertus représente pour l'*histoire* de l'éthique une ligne de démarcation entre deux tendances[3]: d'une part une

[1] «Virtue is a neglected topic in modern ethics (...) and (...) Kant is one of the culprits.» (J.B. SCHNEEWIND, «The Misfortunes of Virtue», R. CRISP/M. SLOTE [éds], Virtue Ethics, Oxford 1997, 178–9). Je remercie les Professeurs Jean-Claude Wolf et Dominic O'Meara ainsi qu'Alexandrine Schniewind et Philippe Geinoz pour leurs suggestions.

[2] Voir M. SLOTE, From Morality to Virtue, New-York/Oxford 1992; R. HURSTHOUSE, «Normative Virtue Ethics», R. CRISP, How Should One Live? Essays on the Virtues, Oxford 1996, 19–36; R. CRISP/M. SLOTE (1997), 1–25; K.P. RIPPE/P. SCHABER (éds), Tugendethik, Stuttgart 1998; E. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33 (1958), 1–19; PH. FOOT, Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Berkeley 1978. Le présent article utilise les termes «éthique» et «morale» comme synonymes.

[3] M. BARON/P. PETTIT (éds), Three Methods of Ethics: a Debate, Blackwell 1997; M. BARON, «The Ethics of Duty/Ethics of Virtue Debate and Its Relevance to Educational Theory», *Educational Theory* 35 (1985), 136, fait remonter cette distinction à H.A. PRITCHARD, Moral Obligation, Oxford 1949. Si Kant est conscient de l'originalité de son propre système et se démarque explicitement des courants qu'il qualifie d'*eudémonistes*, c'est sans doute E. Anscombe qui, en forgeant le terme de *consequentialism,* marque la première prise de conscience nette et explicite d'une telle distinction.

éthique *des vertus*, d'orientation eudémoniste et conséquentialiste, presque unanimement adoptée dans l'Antiquité et remise en valeur au XXe siècle dans le monde anglo-saxon; d'autre part une éthique *du devoir*, faisant de l'obligation le ressort essentiel de l'évaluation des actes.

Les morales de type eudémoniste auxquelles se rattache l'éthique des vertus[4] visent prioritairement le perfectionnement et le bonheur de l'agent. Cette approche, aussi assimilée aux courants téléologiques, considère que les options fondamentales du sujet moral et son orientation à long terme font partie intégrante de l'éthique, voire en constituent le critère essentiel[5]. Les courants de tendance déontologique en revanche, laissant les conséquences de l'acte en sourdine, mettent l'accent sur chaque action dans sa consistance individuelle, reconnaissent sa conformité par rapport au devoir comme seul critère éthique et tendent à négliger la vertu.

Une telle alternative, présupposée par un bon nombre d'études actuelles, laisse entendre non seulement que l'éthique des vertus se définit par une opposition à toute forme de déontologisme, mais encore que la primauté accordée au devoir dans un système éthique exclut du même coup toute préoccupation eudémoniste. Par ailleurs, la place de Kant dans ce schéma historiographique fait l'objet de considérations diverses. La plupart des interprètes estiment que sa conception de l'impératif catégorique relève d'une vision strictement déontologique. Selon certains, Kant a perdu le sens de la vertu et conduit ainsi la pensée moderne à formuler les exigences éthiques sous l'angle exclusif des obligations[6]. Face à cette interprétation, d'autres auteurs situent l'éthique kantienne en

[4] Le lien entre éthique des vertus et eudémonisme ne fait pas l'unanimité: voir M. STOCKER, «The Schizophrenia of modern moral philosophy», R. CRISP/M. SLOTE (1997), 66–78. A vrai dire, l'éthique des vertus peut aussi bien s'inscrire dans une perspective déontologique qu'eudémoniste. C'est toutefois du côté de l'eudémonisme que se situent la plupart des théoriciens de l'éthique des vertus.

[5] Le terme d'eudémonisme a été forgé par Kant. Voir F. SCHRÖTER, La critique kantienne de l'eudémonisme, Berne 1992, 19–37; J. ANNAS, The Morality of Happiness, New-York/Oxford 1993; M.C. NUSSBAUM, The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge 1986, surtout 235–378. A. KENNY, «Happiness», J. FEINBERG (éd.), Moral Concepts, Oxford 1970, 43–52, distingue l'obligation (ought to) moderne de la recommandation (would to) donnée par l'éthique ancienne.

[6] A. MCINTYRE, Après la vertu. Etude de théorie morale, trad. L. Bury, Paris 1997, 228; J.B. SCHNEEWIND (1997), 179; J. ANNAS (1993), 52, n. 12; R. CRISP, «Modern Moral Philosophy and the Virtues», R. CRISP (1996), 1–18. De manière assez symptomatique, J.-M. VAYSSE, Le vocabulaire de Kant, Paris 1998, réserve plusieurs paragraphes à la notion de loi mais n'en consacre aucun à la vertu.

continuité avec la tradition ancienne pour en valoriser certains aspects comme le perfectionnement de soi, la vertu ou le bonheur[7].

La difficulté à situer Kant dans l'une ou l'autre branche de ce schéma historiographique – forgé pourtant sous son inspiration – porte à croire que cette opposition n'est pas aussi tranchée qu'il n'y paraît. Il se peut d'ailleurs que la formulation même du problème rende la question insoluble, dans la mesure où il ne s'agit pas nécessairement d'une alternative. Aussi cet article ne vise-t-il pas à trancher le débat, mais cherche à comprendre la *définition* de la vertu chez Kant et la *fonction* qu'elle assume dans son éthique et son anthropologie[8]. Si la vertu ne figure pas au programme de la *Critique de la Raison Pratique* ni des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, elle joue un rôle important dans la *Métaphysique des Mœurs*, dont la seconde partie intitulée *Tugendlehre* fournit par ce biais des indications sur l'orientation générale de la morale kantienne. La manière dont Kant y conçoit la vertu permet de situer sa morale par rapport à la distinction historiographique entre eudémonisme et déontologisme, de remettre en cause les présupposés sur lesquels se fonde cette opposition et d'entrevoir ainsi des arguments systématiques en faveur d'une conciliation entre ces deux tendances éthiques.

La Section I de cet article parcourt la seconde partie de la *Métaphysique des Mœurs* pour cerner la définition et le rôle de la vertu chez Kant. Certaines analogies entre les démarches kantienne et stoïcienne sont soulignées à cette occasion[9]. La Section II évalue la vertu kantienne sous l'angle d'une comparaison avec l'éthique aristotélicienne[10]. Aristote n'est

[7] O. O'NEILL, «Kant after Virtue», *Inquiry* 26 (1983), 387–405 rattache Kant à l'éthique des vertus; cf. O. O'NEILL, «Kant's Virtue», R. CRISP (1996), 77–97. R.B. LOUDEN (1986), 473, 482 suit O'Neill, précisant que Kant conjugue les avantages des deux éthiques. C'est aussi l'avis de D. WEINSTOCK, «Kant et l'éthique de la vertu», de E. MOUTSOPOULOS (éd.), Droit et vertu chez Kant, Paris 1998, 152–154 et de M. LEQUAN, La philosophie morale de Kant, Paris 2001. Voir S. ENGSTROM/J. WHITING (éds), Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge 1996.

[8] Le terme «anthropologie» est entendu ici au sens large, faisant référence à un ensemble de conceptions, systématisées ou non, que se fait tel penseur à propos de la nature et de la vie humaines. En ce sens les liens entre éthique et anthropologie semblent incontournables.

[9] L'éthique stoïcienne a été interprétée soit (par T. Irwin et A.A. Long notamment) comme eudémoniste soit (par M. Forschner) comme «prékantienne» (voir J. ANNAS [1993], 162). M. CANTO-SPERBER, Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, Paris 1996, s. v. «devoir», 403–430, rattache la notion de devoir à la conception stoïcienne des καθήκοντα.

[10] Cette dernière est présentée à partir de *l'Ethique à Nicomaque* (ci-dessous: *EN*). Voir aussi N. SHERMAN, The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue, Oxford 1989.

pris en compte que dans la mesure où il fournit une caisse de résonance laissant percevoir, par mode de contraste ou d'harmonie, à la fois les accents caractéristiques de la pensée kantienne et certaines similarités avec l'eudémonisme classique ou l'éthique actuelle des vertus.

I. La notion kantienne de vertu

La genèse de la pensée kantienne, dont il faut tenir compte en lisant la *Métaphysique des Mœurs,* s'avère particulièrement significative à propos de la vertu. Cette notion correspond en effet à une évolution de la pensée kantienne au sein même de la période critique. Si le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*[11], l'une des premières grandes synthèses philosophiques de Kant, contient en germe les grands thèmes de son éthique, la *Métaphysique des Mœurs* y apporte des éléments nouveaux, dont une théorie explicite de la vertu morale.

1. La vertu dans les premières œuvres critiques

Après avoir recensé les jugements moraux de la conscience commune, le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* en fournit une interprétation systématique. Sans prétendre renouveler le domaine de la morale, Kant propose une formulation rationnelle des principes éthiques. Ainsi, parce qu'il recherche des règles morales universelles dépassant la contingence de l'acte pour répondre *in abstracto* à la question «Que dois-je faire?», le *Fondement* n'accorde aucun rôle à la vertu[12]. Celle-ci ne trouve place dans aucune des formulations de la maxime de moralité[13]. Dans cette œuvre

[11] Le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* (1785), puis la *Critique de la Raison Pratique* (1788) furent complétés par la *Métaphysique des Mœurs* (1795), éditée par Kant avant de cesser son enseignement. Voir: *Métaphysique des Mœurs*, introd. et trad. A. Philonenko, Part. 2, Paris 1968; trad. A. Renaut, vol. 2, Paris 1994 (ci-dessous: *MM*); *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad., intr. et notes V. Delbos, Paris 1984 (*FMM*); *Critique de la Raison Pratique,* trad. A. Gibelin, Paris 1974 (*CRP*); *La Religion dans les Limites de la Simple Raison,* trad. A. Gibelin, Paris 1983 (*RLSR*); *Anthropologie d'un Point de vue Pragmatique,* trad. M. Foucault, Paris 1970 (*APP*). Les textes de Kant sont cités en traduction (celle d'A. Philonenko pour la *Métaphysique des Mœurs*); après le numéro des pages de la traduction sont mentionnées celles de l'édition allemande de l'Académie de Berlin (*AK*); les simples renvois se contentent de mentionner cette édition.

[12] L'unique occurrence du terme apparaît dans une note où Kant remarque que la vertu en sa véritable forme (Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt) consiste à envisager la moralité en dehors de tout élément sensible, de toute récompense ou amour de soi (*FMM* AK IV 426).

[13] La 2e section du *Fondement* propose diverses formules du même impératif catégorique (*FMM* AK IV 407–421).

Kant ne cherche pas à exploiter cette notion, où il décèle plutôt les restes ou les risques d'un empirisme dont il veut justement se départir.

La *Critique de la Raison Pratique* (1788) poursuit le projet éthique de Kant en considérant la loi morale comme un *factum rationis*, la raison étant ainsi envisagée dans sa fonction législatrice. Contrairement au *Fondement,* la *Critique* consacre quelques réflexions à la notion de vertu, mais ces passages sont disséminés et assez peu significatifs. Rien n'y est dit sur le rôle de la vertu en éthique ni de la manière dont on l'acquiert[14]. Peut-être a-t-elle quelque chose à voir avec les postulats de la raison pratique[15], objets de «foi rationnelle» mais non accessibles à la raison pure? En ce sens la vertu serait-elle implicitement comprise, sans devoir être démontrée, comme condition *a priori* de l'agir moral? Ou bien Kant considère-t-il l'exercice des vertus comme si évident qu'il n'est pas nécessaire d'en rappeler l'importance? Quoiqu'il en soit, la *Métaphysique des Mœurs,* dernière grande œuvre éthique de Kant, marque une étape décisive sur ce point[16]. Cet ouvrage assigne à la vertu un rôle déterminant et lui consacre aussi plusieurs définitions propres à éclairer les options fondamentales de l'éthique kantienne.

2. *La vertu: une force de résistance facteur d'équilibre*

Dès l'introduction, la *Métaphysique des Mœurs* définit la vertu:

> On nomme «courage» (*fortitudo*) la force et la décision réfléchie d'opposer une résistance à un adversaire puissant, mais injuste, et lorsqu'il s'agit de l'adversaire que rencontre l'intention morale en nous le courage est alors «vertu» (*virtus, fortitudo moralis*)[17].

Etablissant une analogie entre la force de l'homme en proie aux passions et le courage du soldat résistant à l'ennemi, Kant situe d'emblée la vertu dans le contexte d'un combat intérieur rappelant les connotations militai-

[14] La vertu est mentionnée en passant dans une remarque sur la sainteté et l'autonomie de la volonté (*KRP,* AK 33), à l'occasion de développements concernant l'intention morale d'agir par devoir (aus Pflicht) et non selon des mobiles (AK 84) et enfin au détour de l'antinomie de la raison pratique que constitue le souverain bien (AK 110).

[15] C'est sur ces propositions nécessaires à la compréhension des faits moraux que s'achève la *Dialectique transcendantale*: l'immortalité de l'âme, condition d'une rétribution juste des actes humains dans l'au-delà; l'existence de Dieu, souverain bien visé par la pratique morale en même temps que garantie de la justice de la rétribution des actes; la liberté de l'homme enfin, condition nécessaire à l'imputabilité des actes humains (*CRP* AK V 122–132 et 146–149).

[16] Voir G. LEHMANN, Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin/New York 1980, 61.

[17] *MM* 50; AK VI 380.

res de la *virtus*[18]. C'est par une véritable lutte que l'être humain est appelé à maîtriser les forces contraires l'empêchant de réaliser son devoir[19]. Cette description de l'homme vertueux reproduit des traits de la conception athlétique du sage chez les Stoïciens[20]: selon eux le vertueux mène un combat acharné contre ses passions, qu'elles soient positives (désir, envie) ou négatives (crainte, regret). Kant reprend à son compte cette conception héroïque selon laquelle la vertu vise ainsi une paix de l'âme (*tranquillitas animi, aequalitas animi*), équilibre stable entre forces opposées:

> Le mot d'*apathie* est pris en mauvaise part comme s'il signifiait l'insensibilité (Fühllosigkeit) et par conséquent l'indifférence subjective (Gleichgültigkeit) par rapport aux objets du libre-arbitre. (...) On peut prévenir ce malentendu en nommant «apathie morale» l'absence d'affection (Affektlosigkeit), qu'il convient de distinguer de l'indifférence (Indifferenz), et cette apathie morale consiste en ce que les sentiments issus des impressions sensibles ne perdent leur influence sur le sentiment moral qu'autant que le respect pour la loi devient plus puissant qu'eux tous[21].

L'apathie revêt chez Kant une signification positive puisque, rendant l'homme capable de réaliser librement son devoir, elle constitue le corollaire essentiel de la vertu[22]. Aussi l'absence de soumission aux affections extérieures est-elle condition *sine qua non* de pureté morale. Cela ne signifie pas que le sage ne ressent rien, mais ses sentiments n'ont aucune

[18] Kant félicite les Stoïciens sur ce point: «Parmi tous les anciens moralistes, ce sont les Stoïciens surtout qui par leur mot d'ordre, ‹vertu› lequel (en grec comme en latin) désigne le courage et la bravoure, et suppose de ce fait un ennemi, ont fait connaître que pour devenir un homme moralement bon, il ne suffit pas de seulement laisser se développer sans obstacle le germe du bien (...) mais qu'il faut aussi combattre une cause de mal qui se trouve également en nous.» (*RLSR* IIe partie, I^e section, A. GIBELIN 95; AK VI 57). La *CRP* AK V 111 évalue l'opposition entre Epicuriens et Stoïciens pour se ranger du côté des seconds. Voir M. SPANNEUT (1973), 40–41 et 327–330; S. ZAC, «Kant, les stoïciens et le christianisme», *Revue de Métaphysique et de Morale* 77 (1972), 137–165.

[19] Une telle définition guerrière de la vertu ne correspond pas aux vertus en particulier puisque toutes les vertus n'exigent pas une telle lutte. Kant réduit néanmoins leur variété sous une caractérisation unique représentant *stricto sensu* l'*idée* de vertu (*MM* AK VI 123). Ses considérations sur l'unité multiforme de la vertu s'apparentent à la conception stoïcienne.

[20] C'est à Cicéron que Kant emprunte l'expression latine de *fortitudo moralis*. (G. LEHMANN [1980], 64). Sénèque envisage la vie vertueuse comme une charge militaire (SÉNÈQUE, *De beata vita,* XV, 5, trad. A. Bourgery, Paris 1997, 37: *ut bonus miles*) et définit la vertu comme une force (*ibid.,* IV, 2, 11: *vis animi*). Ci-dessous: *BV*.

[21] *MM* 81; AK VI 408.

[22] S. WOLF, «Moral Saints», R. CRISP/M. SLOTE (1997), 91.

influence sur le jugement de sa raison concernant les choses à faire[23]. Or cette apathie, recherchée en vue du devoir, est d'autant plus ferme que la volonté de respecter la loi a pris une grande place:

> Ce n'est que la force apparente d'un état fiévreux et maladif qui laisse s'exalter jusqu'à l'affection (...) le vif intérêt que l'on porte au bien lui-même. (...) La véritable force de la vertu est la «tranquillité de l'âme» (das Gemüth in Ruhe), avec la décision ferme et réfléchie de mettre la loi en pratique. Tel est l'état de santé dans la vie morale; en revanche l'affection, même lorsqu'elle est suscitée par la représentation du bien, est un phénomène qui ne brille qu'un instant et qui entraîne l'abattement[24].

C'est notamment en raison du caractère contingent et particulier des passions, fussent-elles bonnes, que Kant refuse d'y fonder l'action morale. Ces affections, toujours rattachées à la sensibilité – «Affekt gehört immer zu Sinnlichkeit» – asservissent l'homme aux objets extérieurs et l'enchaînent au monde phénoménal. Seule l'intention ferme de réaliser le devoir suscite une action pure qui, choisie et accomplie sous la dictée de la seule raison, réalise la nature nouménale de l'homme. Toute concession aux passions représente un affaiblissement de l'âme, une maladie la rongeant de l'intérieur[25]. La vertu s'exerce donc sur les passions de l'homme en vue de le rendre capable de réaliser son devoir[26]. Cependant en dépit de son importance dans l'éthique kantienne, le devoir n'englobe pas *in extenso* les actes humains. Aussi la notion stoïcienne d'*indifférent* permet-elle à Kant d'éviter une conception trop tyrannique du devoir:

[23] Voir A.C. LLOYD, «Emotion and Decision in Stoic Psychology», J.M. RIST, The Stoics, Berkeley/Los Angeles/London 1978, 233–236.

[24] *MM* 81; AK VI 408–409.

[25] «Etre soumis aux émotions et aux passions (Affekten und Leidenschaften) est toujours une maladie de l'âme (Krankheit des Gemüths).» (*APP* III, §73–75, M. Foucault 109–111; AK VII 251). Ailleurs (*CRP* AK V 85) Kant rappelle le caractère pathologique des passions, à l'égard desquelles la vertu joue un rôle thérapeutique. Pour les Stoïciens, les passions doivent être combattues (*SVF* I, 211; III, 378; 381 386; 391; 412; 444). «Toutes, elles sont mauvaises, dans la mesure où elles sont irrationnelles.» (M. SPANNEUT [1973], 39–40; cf. *SVF* I, 213; 214; III, 394; 412; 416; 450; 452; 641). Sénèque compare la possession de la vertu à un état de santé pour l'âme: *sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac vehemens, tunc pulcherrima et patiens* (SÉNÈQUE, *BV* III, 3, p. 9; cf. IX, 4, 23: *sanitas*). Même Epicure (*Ad Men.* 130, 5; cf. *Sent. vat.* 44, 2 et 77, 1) considère l'autarcie comme un état de santé psychique (*Ad Men.* 122, 2–3).

[26] Ces impulsions intérieures contraires au devoir, contre lesquelles la vertu est censée lutter constamment, sont caractérisées par Kant dans le paragraphe précédent comme étant des penchants de la nature qui «forment dans le cœur de l'homme des *obstacles* à l'accomplissement du devoir et aussi des forces opposées (en partie puissante) que l'homme doit se juger capable de combattre et de vaincre par la raison.» (*MM* 50; AK VI 380).

> Celui-là qui ne possède qu'une vertu imaginaire, qui ne veut point admettre de «choses indifférentes» pour la moralité (*adiaphora*), qui jonche tous ses pas de devoirs comme autant de chausse-trapes et qui ne trouve pas indifférent que l'on se nourrisse de viande ou de poisson, de bière ou de vin ou bien de l'un et de l'autre: c'est là une micrologie qui, reçue dans la doctrine de la vertu, transformerait en tyrannie son empire[27].

Kant situe un certain nombre d'activités hors du champ éthique du fait qu'elles portent sur des objets indifférents car non soumis au devoir. Comme les Stoïciens, il donne à l'apathie une signification positive dans la mesure où elle garantit la pureté du jugement moral. Sur cet arrière-fond stoïcien, la vertu est conçue comme une force de résistance aux passions, propre à assurer l'équilibre intérieur indispensable à l'action morale.

3. La vertu comme garantie d'autonomie

Un autre trait de la vertu kantienne atteste l'influence du Stoïcisme: l'importance accordée à la liberté. Comme l'homme courageux résiste à l'adversaire injuste afin de gagner sa liberté, c'est en vue de gagner son autonomie que le vertueux combat l'ennemi intérieur. Voilà pourquoi:

> il ne faut pas non plus définir et apprécier la vertu comme une habileté et (comme s'exprime le prédicateur Cochius dans son mémoire couronné) comme une longue «habitude» à des actions moralement bonnes acquises par l'exercice. Car si cette habitude n'est pas l'effet de principes réfléchis, fermes, toujours plus éclairés, alors, comme tout autre mécanisme élaboré à partir de la raison techniquement pratique, elle ne sera ni adaptée à tous les cas, ni assez garantie contre le changement que de nouvelles tentations peuvent produire[28].

Si Kant refuse que la vertu dépende de la raison pratique, c'est par souci de préserver aussi bien la liberté de toute action humaine que l'universalité de la morale: seule une conformation permanente de son agir aux préceptes *a priori* de la raison permet au sage de juger ce qu'il doit faire en toute circonstance[29]. Cette conformation à la raison garantit la portée universelle des lois morales et fonde l'imputabilité des actions humaines. En contraste, la vision «classique» de la vertu comme *habitus* acquis est

[27] *MM* 81; AK VI 409.

[28] *MM* 54; AK VI 383–384. L. COCHIUS (1717–1779), prédicateur à la cour, est l'auteur d'un essai *Über die Neigungen* couronné par l'Académie de Berlin.

[29] Voir J. JACOBS, «The Place of Virtue in Happiness», *The Journal of Value Enquiry* 19 (1985), 171. On pourrait argumenter contre Kant en faveur du fait que ni la délibération ni la vertu comme habitus acquis ne compromettent la rationalité du choix moral.

comprise par Kant au sens d'un mécanisme irréfléchi à force d'être automatisé, une sorte de réflexe conditionné par l'habitude. Refusant cette vision, il estime que la vertu représente une lutte de l'homme contre lui-même en vue de se rendre apte à poser des actes sous la dictée autonome de sa raison indépendamment de sa sensibilité. La loi morale est un *factum rationis* dont le contenu est appréhendé par la raison indépendamment de toute expérience: ni la matière de l'acte ni les désirs ou aversions le concernant ne doivent en dicter les principes ou l'accomplissement. La fonction législatrice de la raison prend ainsi la forme d'un impératif catégorique conditionné par aucune finalité[30]. Après une critique de l'eudémonisme, Kant identifie la perfection personnelle et le bonheur d'autrui comme seuls devoirs de vertu[31], puis rappelle en quoi consiste la vertu:

> La «vertu» est la force des maximes de l'homme dans l'accomplissement de son devoir (die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht). Toute force n'est reconnue que par les obstacles qu'elle peut vaincre; dans le cas de la vertu ces obstacles sont les penchants naturels qui peuvent entrer en conflit avec la résolution éthique et, puisque c'est l'homme lui-même qui oppose ces obstacles à ses maximes, la vertu n'est pas seulement une contrainte personnelle (car on pourrait alors chercher à vaincre un penchant naturel par un autre), mais encore une contrainte suivant un principe de liberté intérieure, par conséquent suivant la simple représentation de son devoir d'après la loi formelle de celui-ci[32].

Comme dans la première définition, la vertu est présentée ici comme une force de résistance aux obstacles rencontrés par l'homme voulant accomplir son devoir. Selon une schématisation mécaniste de l'action humaine, Kant explique que toute force se trouve mesurée par la résistance opposée: c'est dans sa confrontation aux passions que la vertu peut révéler sa puissance[33]. Les qualités principales de cette force sont la constance et la détermination: étant donné qu'elle relève de la raison sans avoir part aux contingences du monde empirique, une telle vertu exprime la dignité de l'homme comme être nouménal libre. Or cette conception

[30] La notion d'ἀυτάρκεια si typique du Stoïcisme (*SVF* I, 186–189; III, 38–67) est d'ailleurs inspirée d'Aristote (*EN* I, 5, 1097b 7; V, 10, 1134a 27 et X, 7, 1177a 27; cf. *EN* III, 5, 1112b 2) et de Platon (*Rep.* 387de). Voir D. WIGGINS, «Categorial Requirements: Kant and Hume on the Idea of Duty», R. HURSTHOUSE et al. (éds), Virtues and Reason. Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot, Oxford 1995, 298–300; S. WOLF (1997), 89–90. Voir J. FERRARI, «Anthropologie et métaphysique des mœurs», E. MOUTSOPOULOS (1998), 6.

[31] Voir l'interprétation de N. SHERMAN (1997), 331–362.

[32] *MM* 66; AK VI 394.

[33] Le devoir doit avoir dans la conscience un poids (Gewicht) maximal afin d'éviter l'influence des inclinations et émotions dans la conduite morale. (*RLSR* AK VI 48).

semble comporter un paradoxe: en voulant échapper à la conception classique selon laquelle la vertu relève d'un pur mécanisme, Kant remplace cette formule par une définition tout aussi tributaire des conditions physiques de l'expérience, puisque la notion de force, comprise selon le modèle newtonien, suppose nécessairement un obstacle et dépend donc aussi d'un stimulus extérieur non rationnel. Autrement dit, Kant semble pris à un piège aussi périlleux que celui qu'il veut éviter: la notion de force substituée à celle d'habitus pourrait s'avérer plus «mécanique» encore que le mécanisme critiqué chez Cochius[34].

4. *Vertu et bonne volonté: deux plans de l'éthique*

Kant aurait pu se limiter à ces définitions de la vertu; il veut toutefois préciser son concept en déterminant mieux son intension et son application:

> La vertu désigne une force morale de la volonté (eine moralische Stärke des Willens). Mais cela n'en épuise pas le concept; car une telle force pourrait aussi être propre à un saint (surhumain), en qui nul penchant contraire ne ferait obstacle à la loi de sa volonté et qui ainsi ferait tout de bon gré conformément à la loi. La vertu est donc la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son devoir: et c'est là une contrainte morale exercée par sa propre raison législatrice (...) comme une puissance exécutive de la loi[35].

L'empire de la volonté constitue le résultat d'une *opposition* entre les penchants humains et le devoir. Parce qu'une telle lutte est occasionnée par les conditions propres au monde phénoménal, la vertu ainsi comprise ne concerne pas le saint moral qui, ne pouvant agir autrement que par devoir, n'a guère besoin de vertu pour accomplir la loi. Celle-ci lui apparaît sous sa forme prescriptive sans être obscurcie par les attachements sensibles: seul un tel homme fait preuve de cette autonomie exprimant l'action législatrice de la raison. Echappant à la nécessité causale du monde physique, le saint kantien n'a guère besoin d'une vertu comme l'homme phénoménal[36]. Cet idéal de l'autonomie nouménale ne peut être appro-

[34] Pour Kant comme pour les Stoïciens, la vertu est comprise comme une force motrice qui demande à s'exercer contre des puissances adverses, de même qu'un muscle se développe seulement au prix de mouvements et d'efforts adéquats. Cette vision athlétique trahit une conception physique voire matérialiste des facultés humaines. Kant se représente sur le modèle mécanique non seulement l'action de la vertu mais même les désirs. Cette vision est héritée de Hume et, plus lointainement, du mécanicisme cartésien. (J. JACOBS [1985], 173).

[35] *MM* 77; AK VI 405.

[36] L'homme nouménal agit formellement par devoir (aus Pflicht) et non seulement conformément au devoir (pflichtgemäss). Agir par devoir signifie être déterminé *a*

ché ici-bas que très progressivement et toujours partiellement[37]. Impossible à réaliser concrètement, cette figure de l'homme parfait, saint et pur demeure le paradigme (Urbild) en fonction duquel se posent et se comprennent les exigences de l'éthique kantienne[38]. Si dans le monde phénoménal l'action accomplie par pure bonne volonté n'est pas réalisable puisque l'homme a toujours la possibilité de suivre ses penchants et d'agir contrairement au devoir, il n'en doit pas moins tendre vers cet idéal. De cette poursuite incessante d'un idéal de moralité, la vertu, sorte d'approximation empirique de la bonne volonté nouménale, constitue le moyen privilégié et nécessaire.

Ainsi, l'idée de lutte associée par Kant à la pratique vertueuse, résultant de l'emprise de la sensibilité guettant l'homme dans le monde empirique ou naturel, n'est en aucun cas constitutive de la vertu comme idéal de la raison pratique. Aussi l'interprétation selon laquelle le saint kantien serait aussi concerné par la vertu[39] paraît-elle difficilement justifiable par les textes de Kant, dont l'intention semble consister justement à faire de la vertu une réplique phénoménale de la bonne volonté idéale. Si l'on tient cependant à parler de vertu à propos du saint – ce que Kant fait

priori par la seule représentation de la loi. Agir conformément au devoir signifie que les mobiles de l'acte coïncident accidentellement avec les exigences du devoir, sans que le sujet moral ne l'ait explicitement décidé. (*CRP* I, i, 3; AK V 84–85 et AK 117*sq*). Pour cette notion, voir O. O'NEILL (1983), 395–396; R.B. LOUDEN (1992), 341.

[37] *CRP* I, i, 1, AK V 32–33; cf. *RLSR* AK VI 46–47.

[38] S. WOLF (1997) se demande quel est l'intérêt de maintenir une figure de ce genre puisqu'elle présente un idéal inaccessible excluant de l'existence humaine un certain nombre de perfections autres que l'excellence éthique. Il semble pourtant que l'éthique ancienne comme la morale de Kant ne puissent se comprendre qu'à partir et en fonction d'un tel paradigme. En outre, la critique de S. Wolf semble toucher plus l'éthique kantienne que celle d'Aristote: l'auteur se fonde sur une vision carricaturale des saints kantien et utilitariste, tout en passant sous silence le sage antique.

[39] G. LEHMANN (1980), 64 prétend que le saint a la vertu «im Besitze» et l'homme phénoménal «im Kampfe». L'auteur paraît s'inspirer du texte de Kant mentionné ci-dessus (*CRP* I, i, 3; AK V 84–85). Or, ce texte lie inextricablement la vertu à la situation phénoménale de l'homme et l'exclut donc de la vie idéale du saint: sein ‹de l'homme› moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Comme Lehmann, O. HÖFFE, Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion, Fribourg 1985, 292 prétend que le saint kantien est vertueux, sa vertu résidant dans une parfaite adéquation entre la disposition intérieure de l'homme et la loi morale qui s'impose à lui. Ces deux auteurs semblent avoir tort sur ce point, car (a) Kant fait de la lutte un trait constitutif et essentiel du concept de vertu; (b) une telle définition empêche d'assigner la vertu à l'homme nouménal; (c) c'est d'ailleurs ce que Kant paraît viser dans l'extrait cité plus haut: préciser l'intention du concept de vertu pour le restreindre à la condition de l'homme phénoménal.

dans un contexte bien particulier[40] – il faut alors préciser que celle-ci est exempte des connotations conflictuelles qu'elle revêt pour l'homme sensible.

Il reste que, quel que soit le niveau où on l'envisage, la vertu a toujours pour fonction de réaliser le devoir. Dans le monde empirique la vertu s'évalue à la mesure des pulsions contre lesquelles elle doit s'ériger:

> Et parce que cette contrainte «celle de la vertu» doit être irrésistible, elle suppose des forces dont nous ne pouvons apprécier le degré que par la grandeur des obstacles que l'homme se crée à lui-même par ses penchants. Les vices, fruits des intentions contraires à la loi, sont les monstres qu'il doit combattre; c'est pourquoi cette puissance morale, comme courage (*fortitudo moralis*) constitue l'unique et suprême gloire guerrière de l'homme. (...) C'est seulement en sa possession que l'homme est libre, sain, riche, roi, etc., et à l'abri du hasard ou du destin; c'est qu'il se possède lui-même et que l'homme vertueux ne peut perdre sa vertu[41].

Pour le sage stoïcien comme pour l'homme de vertu kantien, agir vertueusement ou moralement revient à réaliser un ordre rationnel propre à surmonter à la fois le destin – en l'acceptant – et les circonstances hasardeuses – en accomplissant tout ce qui est en son possible –. Lorsque l'homme agit non plus par passion mais par devoir, il donne tout son poids à la loi morale qui le conduit à la réalisation de la fin ultime de sa nature d'être rationnel. Comme le Stoïcien pour qui suivre la nature (*sequi naturam*) équivaut à suivre la raison (*sequi rationem*)[42], le sage kantien réalise en lui un ordre reflétant sa destinée idéale. La finalité du genre humain est alors envisagée par lui comme le but même de son agir ici-bas: en agissant par vertu en vue du devoir, il réalise sa fin sans pour autant l'avoir inscrite au nombre de ses critères d'évaluation.

Ces aspects rappellent bien des traits du sage stoïcien, à l'abri des coups du sort, indépendant des circonstances extérieures et possèdant la vertu comme un bien inamissible. Un aspect de la vertu kantienne semble cependant échapper à l'influence stoïcienne: la bipartition entre les deux types d'homme et les deux niveaux de moralité. Il semble difficile de trouver dans le système moniste des Stoïciens une séparation entre monde empirique et idéal, entre nature et moralité, entre monde des causes et royaume des fins. Le Stoïcien fait certes du sage une figure idéale

[40] C'est en effet à propos de la possibilité pour l'homme de se rendre fondamentalement bon que Kant développe l'idée d'un double niveau de vertu (*RLSR* AK VI 46–48).

[41] *MM* 78; AK VI 405.

[42] Voir par exemple CICÉRON, *Tusc.* IV; cf. G. STRICKER, «The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 153–156.

similaire au saint kantien, un modèle représentant la possibilité théorique d'une conduite morale; mais l'éthique incarnée par ce sage ne repose pas sur un double état de la vie au même sens que chez Kant. Le dualisme kantien des niveaux de réalité relèverait plutôt d'une anthropologie de type platonicien voire néoplatonicien[43]. Peut-être est-ce la manière dont Kant interprète l'opposition stoïcienne entre la raison et les passions, transposant ce conflit existentiel en données anthropologiques; sans doute cette bipartition correspond-elle aussi à sa propre interprétation de la distinction stoïcienne entre le sage et les «progressants» dans la voie de la sagesse. Toujours est-il que ces deux catégories sont chez les Stoïciens deux états soit successifs chez un même homme soit simultanés mais réalisés dans deux vies différentes, tandis qu'elles représentent pour Kant deux niveaux superposés, deux points de vue ontologiques simultanément présents dans la vie d'un même homme. Voilà pourquoi Kant estime que, toute idéale qu'elle soit, la possibilité de perfection représentée par la bonne volonté de l'homme saint a valeur prescriptive à l'égard de tout être humain et ne figure pas seulement une option à l'égard de laquelle l'homme pourrait décider s'il veut la suivre ou non[44].

5. Le contentement dans la vie vertueuse

Etant donné cette dualité des niveaux, comment une décision libre de la raison pure se traduit-elle dans l'activité du moi empirique soumis à la causalité? Comment un choix de l'homme nouménal peut-il causer une

[43] J. ANNAS (1993), 399 souligne que la notion kantienne de bonne volonté même se comprend en fonction de la bipartition entre deux niveaux différents du moi, empirique et phénoménal. Cette bipartition, qui correspond chez Kant à la transposition dans le domaine éthique (double état de la vie humaine) d'un schéma épistémologique (opposition entre les noumènes et les phénomènes), aboutit en quelque sorte à dualisme anthropologique de type platonicien selon lequel le moi véritable ne s'identifie pas au corps qu'il habite (cf. *Gorg.* 493a 3: σῶμα ἐστιν ἡμῖν σῆμα) mais seulement à l'âme immatérielle. Ce genre d'anthropologie donne lieu, chez Plotin par exemple, à des considérations sur l'homme intelligible (*Enn.* I, 2 [19], 5 ou I, 4 [46], 16) qu'il serait intéressant de comparer avec l'éthique kantienne. Sans prétendre que Kant soit influencé directement ni explicitement par le platonisme, je souligne seulement que l'arrière-fond de son éthique présente quelques analogies avec la conception platonicienne de l'homme.

[44] J. URMSON, «Saints and Heroes», J. Feinberg (éd.), Moral Concepts, Oxford 1970, 60–73, propose, en contrepartie de l'éthique kantienne à qui il reproche d'imposer à l'homme ordinaire un idéal inaccessible, une vision de l'éthique tenant compte de plusieurs niveaux de moralité, à savoir le niveau des devoirs *prima facie* indispensables à la vie sociale courante, et le niveau plus exigeant des saints et des héros, représentant l'idéal de celui qui décide librement d'accomplir plus que ce que lui ordonne le devoir.

action concrète, temporellement et spatialement déterminée? Kant semble peu sensible à ce problème. Néanmoins, à propos de l'accomplissement de la vertu dans des actes concrets, il explique:

> Que la vertu doive être acquise (et qu'elle ne soit pas innée), c'est ce qui se trouve déjà dans son concept, sans qu'il soit nécessaire de le rapporter à la connaissance anthropologique qui résulte de l'expérience. En effet la faculté morale de l'homme ne serait pas de la vertu, si elle n'était pas produite par la force de la résolution dans le conflit avec les penchants si puissants qui s'y opposent[45].

La notion même de vertu implique une lente habituation, obtenue par une pratique constante et persévérante. Alors que plus haut Kant craignait de mal se faire comprendre en décrivant la vertu comme une habitude, ici il n'hésite pas à relever l'importance d'une telle accoutumance:

> Qu'elle puisse et doive être enseignée, suit de cela seul qu'elle n'est pas innée; (...). Mais comme la simple doctrine (...) ne donne pas encore la force de mettre en pratique les règles, les Stoïciens pensaient que la vertu ne peut pas être apprise par les simples représentations du devoir, par des exhortations, mais qu'elle devait être cultivée et exercée en cherchant à combattre l'ennemi interne en l'homme, car on ne peut pas derechef tout ce que l'on veut, si l'on n'a pas préalablement essayé et exercé ses forces[46].

Contrairement à ce que l'on veut parfois lui faire dire à tort[47], Kant reconnaît que l'homme ne peut pas toujours accomplir son devoir – «man kann nicht Alles sofort, was man will» – et que la seule représentation de la loi ne constitue pas dans la vie phénoménale une condition suffisante à son accomplissement. A la lecture de ce texte, impossible d'interpréter l'éthique kantienne comme un pur formalisme: un tel jugement, attribuant à Kant une confiance excessive en la force de volonté, négligerait la distinction entre le plan nouménal et phénoménal, distinction permettant de tenir compte de la faiblesse humaine[48]. Voilà pourquoi Kant accorde de l'importance au développement de la vertu et admet comme

[45] *MM* 155; AK VI 477.

[46] *MM* 155; AK VI 477.

[47] La formule «Tu dois, donc tu peux», citation non littérale d'un passage assez difficile (*RLSR* AK VI 50: Wenn das moralische Gesetz gebietet: wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch können) est souvent invoquée pour stigmatiser son prétendu formalisme. Cf. B. WILLIAMS, «Morality, the Peculiar Institution», R. CRISP/M. SLOTE (1997), 46.

[48] «La ferme résolution d'accomplir son devoir, devenue une aptitude, se nomme aussi vertu (...), la vertu s'acquiert peu à peu, et d'aucuns l'appellent une longue habitude.» (*RLSR* A. Gibelin 88; AK VI 47). Voir SÉNÈQUE, *Epist.* 94, qui justifie dans une perspective comparable la nécessité de la parénèse (*admonitiones,* par contraste par rapport à *praecepta, officia, decreta*); cf. *FMM* AK IV 418.

les Stoïciens la nécessité d'une «gymnastique» éthique (ethische Gymnastik). Or, parmi les méthodes développant la vertu, il prescrit l'exercice suivant:

> Les règles de l'exercice dans la vertu (*exercitium virtutis*) se rapportent à deux dispositions de l'âme: avoir l'âme courageuse et gaie (*animus sternuus et hilaris*) dans l'accomplissement de ses devoirs. En effet la vertu doit combattre des obstacles qu'elle ne peut vaincre qu'en réunissant ses forces (...); mais ce qu'on ne fait pas avec joie, mais seulement comme une corvée, n'a pour celui qui en ceci obéit à son devoir, aucune valeur intérieure[49].

Kant ne se contente pas de préconiser cette joie à titre d'ingrédient de la pratique vertueuse, il ajoute qu'elle seule procure à l'acte moral sa valeur (innere Werth)[50]. Le plaisir ou le bonheur ne doivent certes pas être recherchés comme tels mais n'en accompagnent pas moins la vertu:

> La gymnastique éthique ne consiste donc que dans la lutte contre les penchants naturels (...); elle rend courageux et joyeux (fröhlich) dans la conscience de sa liberté reconquise. (...) La recherche que l'homme exerce sur lui-même ne peut donc devenir méritoire et exemplaire que grâce à la joie qui l'accompagne[51].

Cette joie intérieure (Lust, Frohsinn) résulte de la conscience qu'a l'agent de son autonomie conquise par le respect volontaire de la loi. En accomplissant son devoir de manière rationnelle l'homme se rend digne du bonheur comme le sage stoïcien. C'est dans la *prise de conscience* de cette dignité et non dans l'attente d'une *réalisation effective* de ce bonheur que consiste sa joie. Loin d'oublier le perfectionnement de l'agent parmi les buts de l'action morale, Kant souligne ainsi la nécessité pour l'homme vertueux d'être satisfait de son action[52]. Si cette satisfaction a un profil

[49] *MM* 162–163; AK VI 484.

[50] La joie est présente au début de l'œuvre (*MM* 45; AK VI 377). Kant explique: «De quelle nature est la disposition *esthétique* pour ainsi dire le *tempérament* de la *vertu, courageux* donc *joyeux* ou abattu par la crainte et découragé? (...) le cœur joyeux dans l'accomplissement de son devoir (...) est un signe de l'authenticité d'une intention vertueuse, (...), encouragée par les bons résultats elle peut faire naître une joyeuse humeur dans l'âme, sans laquelle on n'est jamais sûr de s'être *affectionné* le bien.» (*RLSR* note à la 2e édition, A. Gibelin 68–69; AK VI 23–24). Ce thème est aussi stoïcien: *ingens gaudium* (...) *hilaritas continua et laetitia alta* (...) *gaudium grande et immotum* (SÉNÈQUE, *BV* III, 4 ; IV, 4, p. 11–13).

[51] *MM* 163–164; AK VI 485. Pour l'idée de mérite, voir *Péd.*, AK IX 492.

[52] Autrement dit, la recherche du bonheur est un *telos* de la vie humaine sans pour autant être considéré comme un *skopos*. (S. ZAC [1972], 143). *Non si voluptatem praestativa virtus est, ideo propter hanc petitur.* (SÉNÈQUE, *BV* IX, 1, 21). Selon Kant, cette joie rationnelle (Selbstzufriedenheit) accompagnant nécessairement l'acte moral est analogue à la «Glückseligkeit», mais purgé de tout élément sensible (*CRP* AK V 117). O. HÖFFE (1985), 49–53 souligne les éléments eudémonistes de l'éthique kantienne.

différent du bonheur aristotélicien, elle joue néanmoins un rôle déterminant dans l'éthique kantienne où, comme dans l'éthique ancienne, elle constitue le corollaire principal de la conduite vertueuse.

6. Résumé: les métaphores de la vertu

Le langage métaphorique trahit souvent les tendances fondamentales d'un système. Dans le cas qui nous occupe, les analogies évoquant la vertu chez Kant relèvent toutes du même lexique guerrier. La vertu est comprise comme une force ou une puissance (Kraft, Stärke, Vermögen, Gewalt) résistant à des forces adverses. Si l'homme inscrit dans le monde des phénomènes doit développer et mettre à l'épreuve (versuchen, üben) sa vertu, c'est parce qu'il est confronté à des obstacles (Hindernisse), à un danger (Gefahr), à des forces menaçantes (drohende) en constant soulèvement (Widerstand). Ces penchants naturels (Naturtriebe), ces intentions détournées de la fin (entgegendstehende Neigungen) constituent des ennemis intérieurs (innere Feinde), des adversaires (Gegner), voire des monstres (Ungeheuer) contre lesquels il lutte. C'est dans ce combat (Streit, Kampf, Bekämpfung) que se noue la vie éthique.

Pour éviter de capituler en faveur du vice (Capitulation mit dem Laster), l'homme doit faire preuve de discipline (Disciplin), de décision (Entschliessung) et sacrifier bien des joies (manche Lebensfreuden opfern). La faculté législatrice qu'est sa raison (gesetzgebende Vernunft) confie au pouvoir exécutif (ausführende Gewalt) de la volonté la charge d'imposer aux passions une contrainte morale (moralische Nöthigung) à laquelle l'homme se soumet librement (Selbstzwang). L'homme vise ainsi une puissance (Mächtigkeit), une domination (Herrschaft) et une maîtrise (Meister werden) lui permettant de se posséder soi-même (besitzt sich selbst). Kant s'empresse de préciser que cette seigneurie ne doit pas devenir tyrannie (Tyrannei) en outrepassant son domaine d'influence pour s'étendre aux objets indifférents. Comme les Stoïciens, il estime que les épreuves constituent des tests particulièrement révélateurs de la valeur d'un homme. Cette valeur fait toute la fierté du sage qui reconnaît dans cette liberté (die wiedererworbene Freiheit) son trophée le plus glorieux (Kriegsehre). Ce vocabulaire en dit long sur l'orientation générale de

R.B. LOUDEN (1992), 342–343 évoque ce passage pour montrer que Kant intègre les passions dans la vie morale. Cette interprétation est discutable dans la mesure où il ne s'agit pas ici d'un «Affekt» (rattaché par Kant à la sensibilité) mais d'une satisfaction purement rationnelle n'ayant rien à voir avec la sensibilité ou les inclinations (*CRP* I, 2, 2; AK V 110–111). Kant refuse d'ailleurs d'identifier cette satisfaction à une sorte de bonheur. Voir E. LANG, «Justice et bonheur dans la doctrine kantienne du souverain bien», E. MOUTSOPOULOS (1998), 90.

l'éthique kantienne. Mais ce contexte polémique ne caractérise qu'un versant de la vertu kantienne: la condition de l'homme inscrit dans la spatio-temporalité des phénomènes. La vertu n'est lutte que pour l'homme phénoménal, un tel combat n'ayant guère de sens pour l'homme pur ou saint qui, étant parfaitement sage, accomplit immanquablement le devoir, puisque ce dernier occupe toute la place dans sa conscience.

II. Evaluation comparative

Les accents caractéristiques que Kant associe à la vertu, perceptibles dans la *Métaphysique des Mœurs,* se laissent mieux discerner encore lorsqu'on confronte l'éthique kantienne avec celle d'Aristote. Contestable au plan de la méthodologie historique en raison de la distance culturelle séparant ces deux auteurs, une telle comparaison peut cependant laisser percevoir les traits propres du système kantien tout en esquissant certaines voies de conciliation entre éthique des vertus et déontologisme.

1. Vertu, devoir et finalité

La parenté de l'éthique kantienne avec le système stoïcien ne suffit pas à en faire un système purement déontologique à l'exclusion de la vertu[53]. Certes Kant ne réduit pas la valeur d'un acte à son résultat concret ou à la satisfaction qui en découle pour l'agent; son éthique n'est donc à strictement parler ni téléologique, ni conséquentialiste[54], ni eudémoniste. Elle s'articule autour de la notion de devoir et répond donc comme le Stoïcisme à une orientation déontologique. Pourtant l'accomplissement du devoir dans des conditions empiriques requiert selon Kant un entraînement et c'est par ce biais qu'il récupère certaines données de l'éthique des vertus voire d'un certain eudémonisme. Non seulement la notion de vertu se trouve abondamment exploitée dans la *Métaphysique des Mœurs*, mais cette dernière œuvre accorde encore à la joie une valeur fondamentale, puisqu'elle vient couronner l'acte moralement bon comme c'est le cas dans l'éthique aristotélicienne. Ainsi le bonheur et le perfectionnement de soi ne sont pas réservés au seul saint kantien: si Kant est conscient que la pratique de la vertu ne procure pas *de facto* un bonheur objectivement garanti, il rattache à la vie vertueuse une forme de satisfaction rationnelle indispensable à la valeur éthique.

[53] O. O'NEILL (1983), 396sq.

[54] Cf. D. CUMMISKEY, Kantian Consequentialism, New-York/Oxford 1996; cf. la recension de J.-Cl. WOLF, «David Cummiskey: *Kantian Consequentialism,* New-York/Oxford University Press 1996», *Kant Studien* 91 (2000), 507–551.

Ainsi c'est en réalisant son devoir que le sage kantien accomplit la finalité de sa nature rationnelle; pour Aristote en revanche, la réalisation du devoir s'inscrit dans la perspective de la recherche du bonheur et selon l'orientation volontaire de toute la vie humaine vers sa finalité. Kant estime que l'homme réalise sa fin en réalisant son devoir; Aristote pense qu'il réalise son devoir du fait qu'il poursuit sa fin. Si Kant ne fait pas de l'aspiration au bonheur un fondement de l'éthique, il l'intègre cependant dans sa morale par le biais du sentiment de satisfaction. L'éthique kantienne ne se réduit donc pas à un pur légalisme; il est injustifié de ranger Kant parmi ces penseurs «pour qui l'étude de la question ‹des vertus et des vices› ne ferait pas partie du travail fondamental de l'éthique»[55].

2. Bonheur aristotélicien et joie kantienne

Pour Kant comme pour Aristote, la vertu va de pair avec le devoir de cultiver certains traits de caractère rendant l'homme apte à mieux réaliser le bien et à prendre part au bonheur[56]. Mais la manière de concevoir le bonheur est différente chez les deux auteurs: Aristote y voit la réalisation d'une multitude de conditions favorisant le développement de toutes les potentialités humaines tandis que Kant tend à réduire le bonheur recherché par tous à la satisfaction des désirs sensibles[57]. C'est précisément à cause de cette connotation phénoménale du bonheur qu'il l'exclut comme tel des critères éthiques. Ainsi, en vertu de certains présupposés anthropologiques qu'il resterait à élucider, il estime que la recherche du bonheur spontanée chez l'homme est nécessairement liée à la sensibilité et répond à des préoccupations égoïstes. Il refuse donc de fonder la morale sur un penchant vers le bien – dont il redoute le caractère fugace – ou sur une recherche du bonheur – qu'il soupçonne d'égoïsme. Le bonheur ne fournissant ni une fin explicite de l'action ni un critère d'évaluation éthique, le devoir apporte en revanche une norme efficace pour agir indépendamment de la sensibilité; agir moralement revient à agir non seulement selon le devoir (pflichtgemäss) mais par devoir (aus Pflicht). Mais l'accomplissement libre du devoir procure une joie rationnelle attestant la moralité de l'acte vertueux. Cette joie n'a rien à voir avec la sensibilité mais relève de la seule conscience d'avoir fait son devoir.

[55] C'est pourtant l'avis de PH. FOOT (1978), 1. Ce genre d'évaluation stéréotypée s'inspire de McIntyre qui non seulement ne tient pas compte de la *Métaphysique des Mœurs* et de son apport décisif à la conception kantienne de l'éthique, mais encore conduit son analyse historique en fonction de l'opposition systématique entre eudémonisme et déontologisme, vertus et devoir (A. MCINTYRE [1997], 181–184).

[56] M. BARON (1985), 137–138.

[57] A. KENNY, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992, 62–63.

Choisi par devoir chez Kant et par attraction pour le bien chez Aristote, l'acte bon ou moral n'en demeure pas moins pour tous les deux condition *sine qua non* de bonheur. Kant lui refuse bien sûr le statut de condition suffisante – du moins quant à sa réalisation effective et empirique – tandis qu'Aristote n'est pas toujours clair sur ce point[58]; mais tous deux lui octroyent la valeur de condition nécessaire, de condition de possibilité. S'il demeure une différence entre la joie spontanée du sage aristotélicien agissant conformément aux finalités inscrites dans sa nature et le contentement rationnel du saint kantien forcé à se réjouir sous le poids du devoir accompli, Kant reconnaît comme Aristote l'importance du sentiment de satisfaction. Tandis que le contentement de soi est exempt selon Kant de toute attache charnelle, le bonheur aristotélicien assume dans la condition actuelle une dimension sensible par l'intégration du plaisir[59]. Chez les deux auteurs cependant, le plaisir (Lust) couronnant l'acte moral entretient des liens privilégiés avec la vertu.

3. Définition et rôle de la vertu

La conception maximaliste ou intégrale que se fait Aristote du bonheur lui permet de comprendre la vertu non pas comme une force adverse s'opposant aux inclinations mais comme un pouvoir d'accomplissement perfectionnant les actes et les inclinations qui les sous-tendent. Plus que Kant, il est confiant en la bonté des aspirations humaines ou du moins en leur perfectibilité. De même, il ne voit aucun inconvénient à fonder l'agir moral sur un certain amour de soi voire sur la recherche d'une forme de plaisir. Cet optimisme n'est pas partagé par Kant, qui se montre non seulement plus sceptique face à la possibilité de perfectionner les tendances naturelles, mais aussi plus réticent envers l'aspiration au bonheur, dont l'égoïsme lui semble suspect[60].

Autre domaine où Kant se montre plus sceptique qu'Aristote: la possibilité qu'a l'agent moral de connaître les mobiles véritables de son acte. Si la théorie aristotélicienne de la délibération suppose une relative transparence des motifs de l'action pour l'agent, Kant doute que l'homme puisse jamais connaître parfaitement les intentions sous-jacentes à ses

[58] Pour plus d'explications, voir ci-dessous note 63.

[59] J. ANNAS (1993), 53–54, 369 pense que l'intégration du plaisir dans la vie bonne suppose une conception de la vertu dépassant la simple maîtrise de soi (ἐγκρατεῖα). Aristote fait du plaisir non seulement une condition subjective accompagnant accidentellement l'acte bon, mais encore un signe (σημεῖον *EN* II, 3) de l'action bonne.

[60] Voir par exemple *RLSR* AK VI 45.

actes[61] et nie la possibilité pour l'homme de réformer sa conscience[62]. Un tel scepticisme semble bien dicté par la dichotomie de l'ontologie kanntienne entre noumènes et phénomènes. Dans une telle perspective, Kant en est réduit à fonder la morale sur d'autres postulats: le devoir et le respect de la loi morale constituent des fondements idéaux car objectifs et universels. Mais s'il édifie son éthique sur de tels fondements, cela ne veut pas dire que son système soit exempt de considérations concernant l'agent moral. Sa morale présente même certains traits d'une éthique des vertus. Kant accorde à la vertu autant d'importance qu'Aristote. La différence entre l'éthique kantienne et l'éthique aristotélicienne tient plutôt aux *fonctions* et aux *limites* accordées respectivement à la vertu et au devoir. Kant fonde son éthique sur une conception déontologique du bien tout en laissant place à une exploitation «anthropologique» et «pédagogique» de la notion de vertu; Aristote édifie sa morale sur une conception eudémoniste, cadre à l'intérieur duquel il interprète la notion de devoir. Ainsi, la vertu est-elle pour Kant un *moyen* de réaliser le devoir, tandis qu'elle représente pour Aristote la *fin* ultime de la vie humaine, en tant qu'elle s'identifie quasiment au bonheur[63].

En outre, non seulement la place, mais la définition de la vertu diffèrent chez les deux auteurs. En voulant échapper à la vision aristotélicienne classique de la vertu comme habitus, Kant insiste sur son caractère libre, obtenu au prix d'une connexion toujours renouvelée entre les choix humains et l'autorité législatrice de la raison. Cependant, souscrivant à une vision mécaniste des facultés humaines et de leurs rapports mutuels, il assimile la vertu à une force de résistance à la manière newtonienne[64]. Tout en évitant de concevoir l'acquisition de la vertu comme

[61] En ce sens, les interprètes de Kant distinguent entre les intentions effectives de l'agent (dont il est conscient et en fonction desquelles il pense agir) et les maximes de son action, souvent voilées et cachées, qui ne sont pas l'objet d'une connaissance réfléchie de la part du sujet. (R.B. LOUDEN [1992], 335–336). *RLSR* AK VI 51 explique que la profondeur du cœur humain est insondable (unerforschlich) pour l'homme.

[62] Cela explique la grande place accordée par Kant au devoir. (E. LANG [1998], 83).

[63] Pour Aristote la vertu est un ingrédient constitutif et une condition nécessaire du bonheur. Le *telos* de la vie consiste non pas en un état supra-humain futur ou impossible, mais dans la manière même dont l'existence est menée avec cohérence et harmonie. Si le statut des biens extérieurs dans l'éthique aristotélicienne ne permet pas d'y considérer la vertu comme garantie suffisante du bonheur, il semble en revanche exagéré de la réduire à un simple moyen comme le fait W.F.R. HARDIE, Aristotle's Ethical Theory, Oxford 1980², 129–151.

[64] Il resterait à se demander ce qui est la conséquence de quoi: est-ce parce que Kant conçoit la vie humaine comme une lutte incessante contre les pulsions en vue d'une plus grande maîtrise de soi, qu'il situe la vertu hors du domaine éthique? Ou bien est-ce à cause d'un abandon progressif de la notion de vertu dans toute sa ri-

un réflexe échappant à la raison – ce qu'il reproche au prédicateur Cochius et indirectement à la morale aristotélicienne – il cède à un même type de schéma, appliquant cette vision mécaniste non plus à l'acquisition de la vertu, mais à sa nature même, comprise comme opposition foncière aux passions visant un équilibre intérieur (Gleichgewicht) similaire à l'ataraxie stoïcienne.

Ainsi, Aristote et Kant accordent tous deux une place au devoir comme à la vertu, mais leur manière de comprendre ces notions diffère tant sur leur définition que sur leurs rapports mutuels. Le premier comprend vertu et devoir comme des voies vers le bonheur; Kant en revanche subordonne la vertu à l'accomplissement du devoir et la définit par opposition aux aspirations naturelles de l'homme. Puisqu'il se montre plus réservé qu'Aristote quant aux forces de la volonté et à la possibilité d'une connaissance de soi, les notions de devoir et de loi prennent plus de place dans son système: elles constituent les chemins incontournables rendant l'homme digne de bonheur, alors qu'elles sont chez Aristote des adjuvants ponctuels et accidentels, quelquefois superflus. La vertu est chez Kant une disposition palliative pour celui qui ne peut accomplir librement le devoir (l'homme phénoménal); le devoir est chez Aristote un remède occasionnel dans le cas hypothétique où la vertu ferait défaut. Quant à la notion de loi, elle revêt chez Aristote une signification «politique» au sens large des Anciens, c'est-à-dire qu'elle exerce une fonction éducatrice à l'égard de l'homme et favorise le développement de la vertu. Ainsi, si la vertu est chez Kant au service de l'accomplissement du devoir, la loi politique se subordonne chez Aristote à la vertu éthique.

4. Deux formes de rationalisme

Pour Kant comme pour Aristote, c'est sur la base d'une dépendance envers le jugement libre de la raison que l'homme devient apte à poser des actes bons[65]. Cette insistance sur la rationalité des choix humains infirme le jugement de McIntyre suivant lequel le saint kantien est à la fois stupide et moral[66]. Kant et Aristote donnent à la raison le premier rang, mais diffèrent dans leur manière de la situer par rapport aux autres fa-

chesse sémantique qu'il en arrive à penser l'éthique en termes de lutte? Cette question intéresserait non seulement l'étude de la genèse de la pensée kantienne, mais aussi celle de toute la philosophie moderne.

[65] Sur ce point, la tradition stoïcienne est en continuité avec Aristote. Contre McIntyre, A. LONG (1996), 160–167, relève les similitudes entre Aristote et les courants stoïciens.

[66] «Pour Kant, on peut être à la fois bon et stupide, mais pour Aristote la stupidité d'un certain type empêche la bonté.» (A. MCINTYRE [1997], 150–151).

cultés humaines. Si Aristote ne pose aucune opposition de principe entre la raison et les émotions, la perspective stoïcienne de Kant conçoit la raison par opposition aux aspirations passionnelles (Affekte). Voilà pourquoi la vertu exerce chez lui une toute autre fonction: alors qu'Aristote répertorie non seulement des vertus intellectuelles mais encore des vertus de caractère propres à intégrer toutes les activités humaines sous l'action perfective des vertus, Kant exclut les passions et les émotions du domaine moral pour assigner à la vertu un rôle coercitif à leur égard. Si la vertu aristotélicienne catalyse et perfectionne les passions pour les orienter vers un but moral, la vertu kantienne les réfrène et les inhibe car elles ne sont de soi susceptibles d'aucune «récupération» éthique. Pour Aristote, une juste estimation d'une situation morale implique la prise en compte des émotions et attentes liées à cette situation; pour Kant en revanche, la sensibilité obscurcit le jugement moral. Plus encore qu'à propos de la définition du rôle ou de la place de la vertu, c'est sur la question du rapport entre vertu et passions que se joue la différence de perspectives entre les deux systèmes.

5. La place des règles en éthique et l'extension du domaine moral

Puisque les passions font l'objet d'une évaluation négative de la part de Kant et qu'il définit la vertu par opposition à elles, son éthique accorde une importance prééminente aux règles capables de les réfréner. Cela donne lieu non seulement à une multiplicité numérique de règles morales, mais aussi à un envahissement du domaine éthique par le devoir. Au contraire, la conception aristotélicienne de la vertu évite de surcharger le domaine moral de prescriptions éthiques impératives: selon Aristote, l'homme peut agir moralement sans penser au devoir voire sans exercer de vertu particulière. Le recours au respect du devoir ou au combat de l'homme contre ses penchants n'interviennent qu'à titre exceptionnel, puisque le sage est capable d'actions «spontanément» bonnes. Disposition habituelle à faire le bien, la vertu et les actes qu'elle pose développent en l'homme les appétits naturels pour le bien de sorte que plus le sage est vertueux plus un acte moral lui est aisé et agréable; seul l'homme vil doit lutter contre lui-même pour agir bien. Chez Aristote la vertu procure le bonheur sans que ce soit par le biais du devoir; chez Kant toute la valeur de la vertu découle de son aptitude à réaliser le devoir. Si Kant exploite la vertu en un sens fonctionnel comme moyen d'accomplir la loi, Aristote ne réduit pas l'usage des vertus à ce seul but, mais les inscrit dans la perspective d'une vie bonne dont l'idéal se réalise tant en fonction des biens extérieurs qu'à partir de critères éthiques.

Ces options respectives donnent lieu chez Kant et Aristote à des divergences quant à la hiérarchie entre vertu, bonheur et devoir, mais en-

core à une évaluation différente de la place de l'éthique dans la vie humaine. La question de la place et du rôle de l'éthique dans l'existence est rarement abordée par les réflexions éthiques actuelles, tant les limites et l'extension de la morale semblent évidentes. Or, Aristote et Kant circonscrivent le domaine spécifiquement éthique de manière très différente. En raison de son optimisme face aux aspirations naturelles de l'homme, Aristote n'exclut *a priori* aucune activité humaine du domaine moral. Même les actes classés par Kant et les Stoïciens comme indifférents ne sont pas pour lui dénués de valeur morale puisqu'ils peuvent être perfectionnés par une vertu spécifique propre à les intégrer dans le projet à long terme de la vie bonne[67]. Kant en revanche exclut du domaine éthique toutes les actions ne pouvant faire l'objet d'un devoir précis, à savoir les actes indifférents (*adiaphora*). Aristote, sans donner trop de place au devoir ni aux devoirs, fait jouer à la vertu un rôle dépassant largement l'accomplissement de lois et étend l'éthique à l'ensemble de l'activité humaine. Le domaine moral d'Aristote est ainsi plus vaste, mais aussi plus souple et différencié que celui de Kant[68]. L'éthique aristotélicienne, intégrant les actions accomplies par prudence (φρονήσις)[69], englobe un domaine d'extension très large – coextensif à la vie humaine – tandis que les systèmes kantien et stoïcien, plus «intensifs», couvrent un champ limité.

Conclusion

En identifiant l'attitude morale à l'accomplissement libre du devoir et en subordonnant la vertu au respect de la loi, Kant limite le domaine de l'éthique aux comportements susceptibles de faire l'objet d'obligation ou de prescription. Cela le conduit à exclure de l'éthique les actes indifférents, contrairement à Aristote qui étend la morale à l'existence dans toutes ses manifestations. Ainsi, les différences entre Kant et Aristote tiennent non seulement aux limites qu'ils assignent à la vertu et au devoir, mais encore à la place qu'ils accordent à l'éthique dans l'existence. A l'intérieur du domaine éthique, la vertu kantienne entretient d'étroites relations avec le devoir. Puisque selon Kant seul l'acte accompli formellement selon la loi (aus Pflicht) est moral, le statut de la vertu comme condition nécessaire à l'accomplissement du devoir lui confère une im-

[67] Notons que la notion ancienne de «bien vivre» (πῶς βιοτέον, *Gorg.* 492d 5; cf. *Euthyd.* 282a) semble étrangère à l'éthique kantienne.

[68] C'est aussi l'avis de N. SHERMAN (1989), 121.

[69] La prudence est rejetée par Kant hors du domaine propre de l'éthique. (P. AUBENQUE, La prudence chez Aristote, Paris 1963, 184–212).

portance capitale. Vertu et bonheur étant compris en fonction du devoir, le caractère déontologique de l'éthique kantienne demeure indéniable; mais grâce à la notion de vertu, ce déontologisme développe certaines harmoniques du registre eudémoniste voire de l'éthique des vertus. La vertu est notamment source d'une satisfaction, contentement rationnel comparable au bonheur aristotélicien, à la différence près qu'il s'agit pour Kant d'une félicité dégagée de toute dimension sensible. Si Aristote subordonne le devoir à la vertu tandis que Kant inverse leur rapport, chez l'un et l'autre cependant la vertu conduit respectivement *de facto* et *de jure* à une certaine forme de bonheur. Cela influence leurs idées respectives à propos de la motivation éthique: si le sage aristotélicien agit à long terme en vue du bonheur, le saint kantien n'agit que par respect du devoir.

Ces différences de perspective entre Kant et Aristote tiennent sans doute à ce que le premier envisage l'éthique sur l'arrière-fond d'une ontologie dualiste exprimant la double condition de l'existence humaine: moi nouménal et moi phénoménal. La fonction de cette double catégorie chez Kant ne correspond pas à la distinction aristotélicienne entre le sage (σπουδαῖος, σόφος) et l'homme faible (φαῦλος), types se rapportant à des états d'avancement moral en même temps qu'à des catégories sociologiquement déterminées. La bipartition kantienne n'a aucun équivalent exact non plus dans le système stoïcien mais relèverait plutôt d'une anthropologie «platonisante»: pour Kant, le nouménal et le phénoménal recouvrent deux niveaux d'existence, deux plans à l'horizon desquels se conduit la pratique morale. Le niveau nouménal du saint ou du sage représente l'idéal de parfaite autonomie, inaccessible ici-bas, sorte d'état-limite de perfection éthique en fonction duquel se déroule la vie phénoménale. Dans cette dernière, les passions et les plaisirs sensibles entrent comme tels en contradiction avec à la raison, ce qui leur vaut une évaluation foncièrement négative. Pour contrebalancer l'impact des émotions dans la conscience, Kant accorde au devoir une place prépondérante que ne leur octroie pas Aristote; pour les mêmes motifs, il envisage la notion de vertu comme une résistance systématique aux passions, cédant ainsi d'une certaine manière à un schéma mécaniste qu'il entend pourtant critiquer chez ses prédécesseurs.

Comme le soulignent O'Neill, Louden et Weinstock, les thèmes du bonheur et du perfectionnement de l'agent par la vertu ne sont pas oubliés par Kant. La *Métaphysique des Mœurs* consacre à la notion de vertu des définitions précises et d'amples développements laissant apparaître certains traits de la conception kantienne de l'homme. Kant définit la vertu autrement qu'Aristote parce que son interprétation est tributaire d'une anthropologie résolument dualiste dont la figure de l'homme saint

représente un indice clair. La place de la vertu dans la pensée kantienne, une fois comparée à la vision aristotélicienne, manifeste les liens étroits entre tel ou tel système éthique et les données anthropologiques qu'il présuppose: c'est en fonction d'une conception plutôt pessimiste de la psychologie humaine que Kant associe à la vertu phénoménale la notion de lutte. Comme Platon, il prend en compte la faiblesse de la volonté face à laquelle seul un combat obstiné se révèle efficace. Aristote au contraire, selon une anthropologie plutôt optimiste rappelant la condition du saint kantien se laissant influencer directement par la loi, attribue à l'homme ordinaire doué de fronësiß cette faculté d'agir par attrait du bien.

Quant au combat de l'homme phénoménal kantien, il est réservé par Aristote à l'homme faible (φαῦλος), non vertueux et corrompu par ses passions: seule une telle misère morale provoque cette lutte de l'homme contre lui-même. Aristote dispense le sage d'un tel combat puisque la possession de la φρονήσις rend superflu un recours constant aux devoirs et aux prescriptions morales; cependant, le sage possède la vertu de manière éminente. Chez Kant en revanche, le saint, figure idéale d'un homme capable d'agir par devoir, n'a plus guère besoin de vertu et de ses combats, mais continue d'observer la loi. Voilà sans doute pourquoi Aristote ne parle pas beaucoup des devoirs mais développe explicitement de multiples vertus alors que Kant évoque plutôt *la* vertu comme une seule et même puissance, tout en diversifiant des formes variées de devoirs. Cette inversion de perspectives entre les systèmes de Kant et Aristote permet de mesurer la distance séparant leurs conceptions de la nature et de l'existence humaines.

Ce sont également les divergences de leurs modèles anthropologiques qui expliquent leurs opinions quant à la possibilité pour l'homme de connaître et critiquer les motivations sous-jacentes à un acte ou à un choix réfléchi. L'homme étant pour Aristote un composé unifié d'âme et de corps, il est capable d'une connaissance de soi suffisante à garantir la délibération sur les moyens de réaliser certaines fins. Kant en revanche se montre sceptique quant à la possibilité de se connaître soi-même, mais compense cette opacité des mobiles par une plus grande place accordée au devoir: la raison pratique étant incapable de discerner concrètement le bien à accomplir dans telle situation, seule la considération de la loi universelle permet de résoudre les cas de conscience et de faire primer le choix raisonable.

Ces quelques points manifestent bien les difficultés à laquelle se heurterait la tentative de fonder un système éthique indépendamment de toute référence anthropologique. Aussi bien l'éthique des vertus que les systèmes d'orientation déontologique gagneraient sans aucun doute à élucider et justifier les présupposés anthropologiques sous-jacents à leur

morale, tant il est vrai que c'est seulement à partir d'une certaine idée de *ce qu'est* l'homme, de ses capacités réelles et de ses désirs variés, qu'il est envisageable d'élaborer un système de normes réglant *ce qu'il doit faire,* que ce soit par le biais des vertus ou des devoirs. Il y a plus d'un demi-siècle, E. Anscombe inscrivait au programme des recherches futures en éthique l'élaboration d'une «psychologie éthique» au terme de laquelle la notion de vertu devrait être étudiée en profondeur. Sans vouloir juger en bloc les résultats de l'éthique des vertus, il faut reconnaître qu'elle est loin d'y être parvenue. Non seulement ses protagonistes semblent peu conscients de la dimension anthropologique des concepts qu'ils manipulent et de l'ontologie qu'ils présupposent forcément, mais la manière même dont ils formulent leurs réflexions est implicitement tributaire d'une opposition supposée entre devoir et vertu, opposition dont ils affirment presque unanimement trouver l'origine chez Kant et qu'ils considèrent à leur tour comme inéluctable.

A vrai dire, la notion de vertu peut comme telle aussi bien être intégrée à un éthique déontologique que servir un propos eudémoniste: le concept de vertu et le paradigme du saint moral qui la possède ne posent *a priori* pas la question des normes et ne comportent aucune valeur prescriptive déterminée. La vertu incarne seulement un ensemble de moyens permettant de réaliser telle ou telle valeur morale, qu'il s'agit en principe de déterminer indépendamment de la définition de ce qu'est la «vertu». Toutefois, la fonction de cette notion dépend étroitement du système au sein duquel elle s'inscrit: le rôle de la vertu, son mode d'action et son but sont différents dans une éthique déontologique ou dans une morale eudémoniste. Habitus acquis chez Aristote, force de résistance chez Kant, elle adopte des profils correspondant au type d'ontologie adoptée par l'auteur.

En définitive, l'existence même et la cohérence du système kantien – qui n'oppose pas la vertu au devoir mais subordonne l'une à l'autre – remet en cause l'opposition entre éthique des vertus et éthique du devoir. Puisqu'elle illustre *de facto* une possibilité de conjuguer les avantages de l'éthique des vertus avec ceux d'une approche déontologique, l'idée kantienne de vertu suscite un examen renouvelé des présupposés systématiques à partir desquels s'élabore cette distinction historio-graphique, acceptée tant par les partisans de l'éthique kantienne que par les théoriciens de l'éthique des vertus: est-il vraiment nécessaire de faire de la vertu et du devoir les termes opposés d'une alternative? N'est-il pas possible d'articuler les deux types d'éthique l'un à l'autre tout en conjuguant leurs avantages respectifs? Sans doute n'est-il pas nécessaire d'opposer la vertu et le devoir l'un à l'autre, ni ce dernier au bonheur. Kant lui-même établit effectivement des connexions étroites entre devoir, vertu et satis-

faction de sorte qu'il paraît impossible d'envisager un système éthique sans faire référence à aucune forme d'épanouissement. Même orientée dans une perspective déontologique, toute éthique prend en compte une certaine forme de bonheur. Prétendre fonder un système moral sans se préoccuper ni des aspirations de l'homme – sous quelque forme que ce soit – ni des dispositions subjectives – telles que la vertu – lui permettant d'accéder aux fins qu'il poursuit et de se perfectionner lui-même relèverait d'une forme d'hypocrisie à laquelle Kant n'a jamais cédé.