« Moralische Schwärmerei »

Kant et l'oubli stoïcien de la finitude morale

Antoine Grandjean

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/785>

DOI : 10.4000/philosant.785

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2014

Pagination : 157-182

ISBN : 978-2-7574-0855-1

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Antoine Grandjean, « « Moralische Schwärmerei » », *Philosophie antique* [En ligne], 14 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/785> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.785>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

« MORALISCHE SCHWÄRMEREI »

Kant et l'oubli stoïcien de la finitude morale

Antoine GRANDJEAN

Université de Nantes

RÉSUMÉ. Kant interprète le stoïcisme moral comme une *sévérité* dont la *désinvolture* est à la mesure de son caractère *exalté*. Les stoïciens défendraient une pensée du devoir indexée à la suppression de ses conditions de pertinence, en faisant de la finitude de l'homme un caractère contingent. Méconnaissant *a fortiori* la fragilité d'une liberté qui penche vers le Mal, ils contestent toute signification philosophique à l'espérance, tandis que Kant insiste sur sa nécessité, tant concernant le bonheur dont la vertu rendrait digne, qu'au sujet d'une autocratie incertaine et d'une Grâce que la liberté finie appelle comme symbole de sa propre réserve.

SUMMARY. *Moral stoicism is interpreted by Kant as a severity, the casualness of which is due to its exaltation. Making human finiteness a contingent feature, the Stoics would expound a theory of duty aiming at the deletion of its own conditions of significance. They ignore all the more the frailty of a liberty which has a tendency to evil, and they deny hope any philosophical meaning. Kant insists on its necessity, not only concerning happiness, of which virtue should make us worthy, but also with regards to the uncertain autocracy and Grace, for which finite freedom calls, as a symbol of its own reserve.*

Réponse des stoïciens : je veux m'élever *au-dessus de moi*, me démener comme un diable, être élevé au-dessus de mes propres tourments et besoins, et de toutes mes forces être *bonté*, être *l'image de la divinité*. Mais comme la divinité n'accomplit pas d'obligation ; mais toi si [...] ; voilà que le dieu disparaît ; il reste *l'homme*, une pauvre créature, pleine d'obligations ; Sénèque était un imposteur ; Épicète, étrange et extravagant.
(Kant, *Philosophie pratique Herder*, 1762-1764, Ak. XXVII, 67)¹

Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant impute aux stoïciens une forme d'« exaltation morale (*moralische Schwärmerei*) »². À ce titre, les sévères stoïciens voisinent avec les auteurs de romans sentimentaux, même si l'exaltation morale des premiers est d'espèce héroïque, quand celle des seconds est dite mièvre et amollissante. C'est de cette interprétation kantienne du stoïcisme, et de ce qu'elle nous indique, par différence, concernant la doctrine de Kant touchant l'idéal moral susceptible de polariser l'existence éthique de l'homme, qu'il sera question ici.

On retient souvent, du rapport de Kant au stoïcisme, les développements de la « Dialectique de la raison pratique pure », qui contestent l'identification stoïcienne du souverain Bien à ce qui ne constitue, selon Kant, et en raison de l'irréductible finitude de l'homme, que son élément suprême, à savoir la vertu. Contre cette conception métonymique, il conviendrait de rappeler que le souverain Bien n'est pas la vertu, mais l'union de la vertu et du bonheur sous la juridiction de la vertu. La finitude impose en effet la reconnaissance d'une dimension sensible de la fin morale,

1. Cité par Schneewind 1998, p. 292. Nous traduisons les textes de Kant que nous citons, sauf indication contraire, d'après les *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, 1902 *sq.*, rééd. (et éd.) Walter de Gruyter, Berlin, 1968 *sq.* Les références sont abrégées en Ak., suivi du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. Pour la *Critique de la raison pure* (*Raison pure*), nous indiquons seulement les pages de la première (A) et/ou de la deuxième édition (B).

2. *Critique de la raison pratique* (*Raison pratique*), Ak. V, 86.

hétérogène à la vertu³. Parce que la conscience du stoïcien ne saurait toutefois ignorer cette finitude, la persévérance avec laquelle il « se creuse »⁴ pour ramener à l'univoque les deux dimensions du souverain Bien, cette « fanfaronnade du stoïcien avec la vertu »⁵, ne s'explique d'ailleurs que par un monisme ontologique de principe, qui lui-même répond à l'exigence d'unité consubstantielle à la raison⁶, et pour lequel est impensable ce qui fonde l'hétérogénéité des deux éléments du souverain Bien, à savoir la différence radicale entre l'ordre de la liberté et celui de la nature.

Focaliser l'interprétation du rapport entre Kant et les stoïciens sur cette unique question du souverain Bien conduit toutefois d'une part à amputer la lecture kantienne du stoïcisme, et d'autre part à risquer une distorsion de la philosophie kantienne elle-même, les deux points étant intimement liés.

Amputation d'abord, car le rappel des stoïciens à la finitude intervient *en amont* de la thématique dialectique du souverain Bien. C'est dès l'« Analytique de la raison pratique pure », lorsqu'il traite des ressorts de l'action morale et de l'idéal qui doit la polariser, que Kant met au jour l'inadéquation du stoïcisme à la condition éthique d'un être fini. L'oubli stoïcien de la finitude éthique ne concerne donc pas seulement la fin morale. Il affecte le cœur même de la doctrine de la *Sittlichkeit*.

Distorsion ensuite, car construire le rapport du kantisme au stoïcisme sur la seule base de la thématique du souverain Bien peut conduire à lire le kantisme comme un néo-stoïcisme moral⁷. On aurait affaire à une manière de stoïcisme moderne, ajoutant à l'élément strictement moral, que les stoïciens auraient adéquatement conçu, la dimension sensible d'un bonheur que nous ne saurions plus concevoir comme les anciens. Le souverain Bien kantien serait la vertu des stoïciens plus le bonheur des modernes. Or Kant ne pense ni seulement ni même d'abord que le Sage stoïcien est amputé du bonheur. Il pense qu'il est une figure de la *présomption* morale. Le stoïcisme, pour Kant, n'est pas une doctrine qui appelle un supplément (de sensibilité, de bonheur). Il est une doctrine qui marque un *excès* (eu égard à la précarité caractéristique de la *liberté* humaine). Il ne s'agit donc pas de compléter le stoïcisme, mais de prendre radicalement ses distances avec cette *exaltation morale sévère*, qui se révèle être *une sévérité frivole parce qu'exaltée*.

3. *Raison pratique*, Ak. V, 127.

4. *Raison pratique*, Ak. V, 111.

5. Réflexion 1489, 1776-1778, Ak. XV, 735.

6. Cf. *Leçons d'éthique* (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von P. Menzer), p. 10.

7. Certains affirment que le stoïcisme est « l'une des principales sources de l'éthique de Kant » (Torralba 2011, p. 295), d'autres n'hésitant pas à « parler d'un stoïcisme kantien » (Santozki 2006, p. 150) au sens d'un « stoïcisme de Kant » (p. 179 *sq.*). La même thèse supporte parfois l'anachronisme heuristico-pédagogique d'un quasi kantisme des stoïciens (par exemple Annas 1993, p. 171 *sq.*, 175, 263, 398).

La philosophie morale kantienne s'en trouvera éclairée sous un jour particulier : la distance du kantisme au stoïcisme témoigne de ceci, que la prise en compte kantienne de la finitude n'est pas cantonnée à la thématique du bonheur. Prendre la finitude au sérieux n'est pas seulement reconnaître au bonheur sa place irréductible. C'est circonscrire la figure de la pratique qu'elle implique, en tant qu'elle transit de part en part la résolution morale et la situation de l'homme face à la loi.

Notre propos n'est pas historique, et nous n'entendons pas trancher la question, toujours incertaine, des influences directes, pas plus que nous ne voulons entreprendre le travail, fastidieux, d'identification des sources véritables auxquelles Kant a eu accès. Mais il faut indiquer que Kant, auquel il arrive de citer Zénon⁸, Épictète ou Marc-Aurèle⁹, a beaucoup lu Cicéron, au Collegium Fredericianum¹⁰, ainsi que Sénèque, qui figure dans sa bibliothèque¹¹. Rappelons également qu'il rédigea la *Fondation de la métaphysique des mœurs* en méditant la traduction et le commentaire du *De officiis* que Garve avait fait paraître en 1783¹².

Cette étude comportera trois temps, correspondant aux trois traits fondamentaux de cette interprétation de la philosophie morale stoïcienne comme *sévérité frivole parce qu'exaltée*. Nous verrons d'abord en quoi le stoïcisme moral mérite selon Kant l'appellation, louangeuse sous sa plume, de sévérité, en vertu de quoi le stoïcisme est, d'une certaine manière, l'unique précurseur que le kantisme se reconnaît dans l'histoire de la philosophie morale. Nous dégagerons ensuite ce qui fait l'essentiel de cette interprétation kantienne, à savoir l'identification du stoïcisme comme une forme d'exaltation morale, comme pensée du devoir qui a pour horizon la suppression de la contrainte morale, et donc l'effacement de la finitude dont le devoir est pourtant l'expression. Nous soulignerons enfin le caractère redoublé de cette exaltation, les stoïciens ne manquant pas seulement la spécificité pratique de toute liberté finie, mais également la fragilité de la modalité humaine de cette finitude.

8. Cf. *Leçons d'éthique*, p. 8.

9. *Logique*, Ak. IX, 31.

10. Cf. Klemme 1994, p. 76-78 ; Kuehn, 2001, p. 48 *sq.* et 278 *sq.*

11. Cf. Warda 1922, p. 55.

12. Garve 1783a, 1783b (cf. Warda 1922, p. 46). Kant ne pouvait rester indifférent à cette publication, tant en vertu de son objet (lui-même travaille déjà à la rédaction d'une métaphysique des mœurs) qu'en raison de son auteur (en 1782, Garve avait cosigné une recension très négative de la *Critique de la raison pure*, à laquelle Kant avait répondu dans les *Prolégomènes*). D'après Hamann, Kant entendit saisir cette occasion pour produire une « contre-critique (*Antikritik*) » de Garve, qui lui donnerait une revanche dans le champ de la philosophie morale (Hamann, Lettres à Scheffner des 18 février et 15 mars 1784, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1965, Bd. V, p. 129 *sq.* et p. 134. Cf. P. Menzer, Introduction à son édition de la *Grundlegung*, 1911, Ak. IV, 626 *sq.*).

1. Sévérité

Leur sévérité ne distingue pas seulement les stoïciens de leurs confrères en exaltation, qui sont les romanciers de la mièvrerie. Ils sont également « les plus sévères de tous (*scil.* les philosophes) »¹³. Et cette sévérité ne désigne ni seulement ni d'abord l'opposition à l'embrasement de la sentimentalité d'une part, l'exhortation à la pleine maîtrise de soi d'autre part. Nous n'aurions affaire ici qu'à un *topos* de peu d'intérêt. La sévérité stoïcienne constitue, sous la plume de Kant, l'antithèse de l'hédonisme qui ruine toute universalité du principe moral : « les *stoïciens*, en revanche, avaient choisi de façon tout à fait correcte leur principe pratique suprême, à savoir la vertu »¹⁴. Des deux positions illusoirement analytiques concernant le souverain Bien, celle des stoïciens, identifiant le bonheur à la conscience de la vertu, a au moins le mérite de choisir pour cette dernière « une dénomination plus élevée »¹⁵ que celle des épicuriens, qui l'identifient à la poursuite consciente du bonheur.

L'appréciation kantienne de l'épicurisme est certes particulièrement mesurée, comme elle l'est ailleurs dans l'ordre théorique¹⁶ : Épicure identifie l'état de plaisir à un « cœur constamment joyeux » et la pratique épicurienne n'est pas moins sévère que celle des stoïciens¹⁷. Leur avantage concerne seulement la conception de la motivation de l'action morale, qu'ils plaçaient dans la seule considération de la vertu, tandis qu'Épicure faisait du contentement qu'elle permet d'atteindre le ressort de l'action. Cet avantage est toutefois considérable :

Ces philosophes tiraient leur principe moral universel de la dignité de la nature humaine, de la liberté (comme indépendance à l'égard de la force des inclinations) ; ils ne pouvaient mettre au fondement un principe qui soit meilleur et plus noble. Ils puisaient bien les lois morales immédiatement à la raison, ainsi seule législatrice et commandant absolument à travers elles, et ainsi tout était tout à fait exactement indiqué, tant objectivement, en ce qui concerne la règle, que subjectivement, pour ce qui touche au ressort, si l'on accorde à l'homme une volonté intègre d'accueillir ces lois dans ses maximes sans difficulté¹⁸.

13. *Raison pratique*, Ak. V, 86.

14. *Raison pratique*, Ak. V, 126.

15. *Raison pratique*, Ak. V, 111.

16. Cf. *Raison pure*, A471 / B499.

17. *Raison pratique*, Ak. V, 115 sq. Sur « le vertueux Épicure » (*Doctrine de la vertu*, § 53, Ak. VI, 485), voir aussi *Leçons d'éthique*, p. 11 ; *Logique Herder*, Ak. XXIV, 3 ; *Encyclopédie philosophique*, Ak. XXIX, 9 ; *Métaphysique des mœurs Vigilantius*, Ak. XXVII, 646 sq.

18. *Religion dans les limites de la simple raison (Religion)*, II, Ak. VI, 57 sq.

Kant reconnaît dans le stoïcisme une doctrine morale dont le principe est l'*autonomie*, dont la caractéristique générale est la *rationalité*, et dont la découverte majeure est celle de la *praticité de la raison pure*. Trois qualités qui, n'était la réserve finale, dont on verra qu'elle change tout, fonderaient Kant à lire chez les stoïciens l'unique anticipation historique de sa propre position.

Lorsque Cicéron écrit : « ce qui a été accompli en vertu de la raison, voilà ce que nous appelons un devoir »¹⁹, lorsqu'il relate l'anecdote qui voit Posidonius distinguer ce qui fait mal (la douleur) et ce qui relève du Mal²⁰, il travaille à tirer au clair cette équivoque axiologique dont la suppression coïncide avec l'avènement d'un authentique rationalisme moral. Bien que pensant dans une langue qui ne marquait pas clairement la différence des deux registres moraux et sensibles, il met en œuvre conceptuellement la distinction entre *das Wohl* (ce qui fait du bien) et *das Gute* (le Bien), *das Übel* (ce qui fait mal) et *das Böse* (le Mal). Le même souci cathartique explique l'invention terminologico-conceptuelle des indifférents préférables, qui permet de réserver à la seule vertu l'appellation de « Bien ». Et ce, même si les stoïciens soutiennent un eudémonisme par indistinction, les devoirs procédant de la nature, de sorte que l'on ne peut satisfaire au devoir sans satisfaire cette dernière.

Selon Cicéron, l'*honestas* (et *honestum* rend le grec *kalon* = bien/beau moral) constitue la fin ultime, qui vaut par elle-même, de sorte que la vertu, qui est fin en soi²¹, et non plus le moyen de l'atteindre (comme la concevaient les épicuriens), constitue par elle-même une raison d'agir. Mieux, l'*honestas* se définit d'abord par la rectitude de la volonté, c'est-à-dire la résolution ferme d'agir selon le Bien. Cette identification du Bien et de la fin en soi, et la compréhension de ce Bien comme qualité de la volonté, sont bien proches de l'affirmation inaugurale de la *Fondation*²². On a même un équivalent fonctionnel de la distinction entre légalité et moralité puisque, selon Cicéron, c'est le fait qu'une action soit accomplie « par esprit de justice » ou « avec justice » (*juste*) qui fait passer du convenable ou devoir (moyen) (*kathekon meson, officium*) à l'action droite (*katorthoma, rectum factum*) qu'est le devoir parfait (*perfectum officium, kathekon teleion*) accompli par le Sage, l'exemple qu'il donne étant précisément celui, fort kantien, de la restitution d'un dépôt²³. Dans son commentaire, Garve

19. *De finibus*, III, XVII, 58. Voir aussi Diogène Laërce (D. L.), VII, 108.

20. *Tusculanes*, II, XXV, 61. Voir *Raison pratique*, Ak. V, 60, ainsi que Réfl. 6630, Ak. XIX, 118.

21. *De finibus*, II, XIV, 45 ; III, XI, 38. Voir aussi D. L. VII, 89 et 127 ; Sénèque, *De vita beata*, IX, 4.

22. *Fondation*, Ak. IV, 393.

23. *De finibus*, III, XVIII, 59. Cf. Schink 1913, p. 443 sq.

insiste sur cet exemple, qui marque que la perfection ne consiste pas dans la conformité *extérieure* à la justice, mais se trouve chez celui dont la *résolution* est juste (« *der, der „gerecht gesinnt“ ist* »²⁴). Avec cette différence radicale toutefois : chez les stoïciens, cet « esprit de justice » ne fait que prolonger sur le mode du perfectionnement les tendances naturelles²⁵, quand la pureté du ressort signifie chez Kant la mise entre parenthèses de toute inclination au moment de la détermination de l'arbitre²⁶.

Les stoïciens sont ainsi pour Kant, d'une certaine manière, les inventeurs de la raison pratique par elle-même comme raison pure²⁷ : comme l'écrit Sénèque, pour la vertu, « la raison [...] suffit »²⁸. Cette thèse, le Kant des années 1760 la considérait comme outrancière²⁹. Il en fera pourtant la clef de voûte de sa métaphysique une vingtaine d'années plus tard. Et, sur ce point, les stoïciens sont effectivement les seuls prédécesseurs qu'il se pourra reconnaître. Si l'interprétation kantienne du stoïcisme comme exaltation morale est constante, ce qu'il y a d'exalté en lui est donc compris de manière fort différente avant et après 1785 : avant, cette exaltation est attachée à la prétention à la praticité de la raison comme raison pure, c'est-à-dire à rien de moins que la future thèse kantienne ! Ensuite, elle qualifie l'oubli de ceci, que cette praticité doit être comprise comme une praticité dans l'élément de la finitude, comme nous allons le voir.

2. Exaltation

a) L'exaltation morale

Les stoïciens ont le mérite de ne pas fonder subjectivement le devoir sur des représentations extérieures à la sphère de la moralité. Mais la découverte de la dimension autotélique de la vertu ne signifie pas pour autant la reconnaissance de ceci, que la loi morale en sa pureté doit être le seul ressort de l'action morale, sous les espèces du *devoir*. Ce qui polarise l'agir vertueux, pour les stoïciens tels que Kant les lit, n'est certes pas moralement impur, mais n'en demeure pas moins *en excès sur la simple représentation de la loi*. Les stoïciens *ne subordonnent pas* la vertu à autre chose, mais ils *substituent*, en matière de représentation motivante, un *idéal* (le Sage) au seul référent

24. Garve 1783b, p. 22 *sq.* (cf. Fussler 2003, note 133). Voir aussi p. 29. Sur la valorisation stoïcienne de l'intention, on peut se reporter à Sénèque, *De beneficiis*, I, V, 2 ; I, VI, 1.

25. Voir par exemple Stobée, II, 65, 8 (SVF I, 566 ; Long et Sedley 2001, t. 2, p. 465).

26. Cf. Gabaude 1973, p. 36.

27. Cf. Georget 1999, p. 51.

28. Sénèque, *De ira*, I, 17, 2. Voir aussi Plutarque, *De la vertu morale*, 441 C. S'il en avait eu connaissance, Kant aurait aussi pu invoquer les textes qui identifient à la raison la nature conformément à laquelle il s'agit de vivre. Cf. D. L. VII, 88 ; Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 11 (cités par Schink 1913, p. 431).

29. Cf. *Logique Herder*, Ak. XXIV, 4.

légal (la pure forme de la légalité). Or l'idéal ne peut qu'être tiré de la norme, et sa fonction ne saurait être de *motiver* l'action, mais seulement de *mesurer* l'inadéquation de l'agent à une perfection dont il s'agit de s'approcher indéfiniment. Cette *inversion* dans l'ordre de dérivation, si elle est sans commune mesure avec les diverses *subordinations thématiques* du moral au pathologique que présente l'histoire de la philosophie morale, n'en produit pas moins une *requalification illusoire* de la condition éthique de l'agent, dans l'omission de sa finitude. Telle est l'« exaltation morale », corollaire nécessaire de toute perspective qui entend placer l'action morale sous un autre signe que celui du respect pour la loi. De fait, si l'« exaltation (*Schwärmerei*) » désigne « un dépassement (*Überschreitung*) des limites de la raison humaine entrepris d'après des principes », son espèce morale signifie :

ce dépassement des limites que la raison pure pratique fixe à l'humanité, en ce qu'elle interdit de placer le fondement de détermination subjectif d'actions conformes au devoir, c'est-à-dire le ressort moral de ces dernières, ailleurs que dans la loi elle-même, et la résolution qui est par là insufflée dans les maximes ailleurs que dans le respect pour cette loi, par conséquent en ce qu'elle commande [de prendre] pour suprême *principe de vie* de toute moralité en l'homme la pensée du devoir qui abat toute *arrogance* aussi bien que toute vaine *philautie*³⁰.

La *Schwärmerei* désigne toujours un oubli de la finitude. En ce sens, prétendre intuitionner le suprasensible, ou vouloir s'élever dans la lutte au-dessus de la condition morale d'un être fini, condition dont la nécessité de lutter est pourtant l'expression, sont deux attitudes homologues. Mais la *Schwärmerei* ne se limite pas à cet oubli. Il n'est pas question de *Schwärmerei* lorsque la raison seule transgresse ses limites, comme c'est le cas lorsqu'elle est victime de l'illusion transcendante. Dans l'ordre cognitif, elle est l'« illusion qui consiste à *voir* quelque chose au-delà de toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire à rêver selon des principes (délirer avec la raison) »³¹, à croire *intuitionner* le suprasensible³², dont il s'agirait de faire l'expérience³³, c'est-à-dire l'épreuve, alors même que le sensible *définit* le corrélat de toute réceptivité. Elle désigne donc une prétention à l'élévation au-dessus de la finitude *dans l'élément de l'intuition*, c'est-à-dire, en vertu de la dimension réceptive, sensible, ou encore finie, de notre intuition, une prétention à l'élévation au-dessus de la finitude *dans l'élément même de cette dernière*.

30. *Raison pratique*, Ak. V, 85 sq.

31. *Critique de la faculté de juger* (*Faculté de juger*), Ak. V, 275.

32. *Raison pratique*, Ak. V, 71.

33. *Religion*, IV, Ak. VI, 174.

Prenons au sérieux cette structure complexe, et dégageons ce qui pourrait l'incarner dans l'ordre pratique. L'expression de la finitude y est la *soumission* au *devoir*. Car si la *loi* morale vaut de toute être raisonnable, fini ou non³⁴, sa forme *impérative* ne s'adresse qu'à celui dont la conformité de l'arbitre à la loi est contingente, parce qu'il ne lui est pas d'emblée accordé, c'est-à-dire au seul être raisonnable *fini*³⁵. L'expression de la finitude morale est ainsi la soumission de l'arbitre à l'impératif moral du devoir. On peut dès lors s'attendre à ce qu'une exaltation morale signifie *une pensée du devoir qui fait de l'accomplissement de ce dernier le lieu d'une élimination de la finitude morale, dont le devoir est pourtant l'irréductible corrélat en même temps que l'incessant rappel. Dénégation de la finitude morale* que le stoïcisme, comme doctrine des *officia* / *kathekonta*, incarnerait parfaitement.

b) Perfection et empiricité : une éthique matérielle

Selon Kant, l'éthique stoïcienne est une éthique de la perfection³⁶. Pour cette raison, le stoïcisme moral, s'il est d'une certaine manière un pré-décesseur du criticisme, l'est sous une forme doublement avortée. En tant qu'éthique de la perfection, il n'est pas seulement un rigorisme exalté, mais, avant même cela, un rationalisme qui échoue à ne pas retomber dans l'empiricité.

Cette interprétation du stoïcisme tient à ce que Kant repère, dans la célèbre formule « vivre conformément à la nature », un naturalisme téléologique, dont le concept de perfection est nécessairement le cœur. *Agir selon la nature*, c'est se rendre identique à ce que la nature humaine doit être, travailler à accéder à la figure achevée, i.e. parfaite, de l'humanité (perfection qui chez les stoïciens n'est pas abstraitement générique, mais différenciée selon la personne sociale de chacun). C'est ainsi comprise que la formule stoïcienne est reprise par Kant, au moment d'identifier le principe des devoirs de vertu négatifs envers soi-même³⁷. Ce lien entre nature et perfection ressort tout particulièrement dans la traduction du *De officiis* par Garve³⁸. Là où Cicéron explique que la formule « *convenienter naturae vivere* », présentée comme définition stoïcienne du souverain Bien, signifie

34. Cf. *Fondation*, I, Ak. IV, 401 et II, Ak. IV, 429 ; *Raison pratique*, Ak. V, 19, 32, 36, 129.

35. Cf. *Raison pratique*, Ak. V, 32 et 81 ; *Faculté de juger*, § 76, Ak. V, 403 sq. ; *Pour la paix perpétuelle*, II, Ak. VIII, 350 ; *Métaphysique des mœurs*, Introduction, IV, Ak. VI, 221 sq. ; *Doctrine de la vertu*, Introduction, I, Ak. VI, 379 ; *Métaphysique des mœurs Vigilantius*, Ak. XXVII, 481, 486, 489 et 519.

36. *Raison pratique*, Ak. V, 40.

37. *Doctrine de la vertu*, § 4, Ak. VI, 419.

38. Cf. Reich 1935, p. 38, ainsi que Fussler 2003, n. 133, p. 341 sq. Ajoutons que ce naturalisme éthique recommandait fortement la référence stoïcienne aux *Popular-Philosophen*, au nombre desquels Garve doit être mis (cf. Cohen-Halimi, 2004, p. 190 sq. et 194 sq.).

« être toujours en accord avec la vertu et en outre, pour toutes les autres choses qui sont conformes à la nature, les accueillir à condition qu'elles ne s'opposent pas à la vertu »³⁹, Garve traduit *virtus* par *innere Vollkommenheit*, « *cum virtute congruere semper* » devenant « *nach der inneren Vollkommenheit unter allen Umständen streben* », « tendre en toutes circonstances à la perfection intérieure ». Et Garve d'attribuer aux stoïciens, dans son commentaire, la thèse selon laquelle « le but dernier [...] vers lequel tendent tous les hommes, même sans le savoir, est de se rendre parfait », la vertu n'étant autre que « la perfection humaine »⁴⁰. Avant lui, Baumgarten, dont les *Initia philosophiae practicae* servaient de manuel aux leçons d'éthique dispensées par Kant, établissait une équation entre vivre selon la nature et travailler à sa propre perfection⁴¹. Mais il est clair que ce naturalisme téléologique vaut des stoïciens eux-mêmes, qui pensent la vertu (*arete*) comme perfection (*teleiosis*)⁴², de sorte que l'interprétation kantienne n'est pas nécessairement dépendante de cet effet de traduction.

À ce simple titre d'éthique de la perfection, l'éthique stoïcienne est refusée par Kant⁴³. Une éthique de la perfection est une éthique *matérielle*, c'est-à-dire une espèce de l'éthique qui dérive le commandement moral d'une identification préalable du Bien, et identifie la règle morale à un énoncé instrumental prescrivant les moyens d'atteindre une fin prédonnée. Or un contenu, un objet du désir, ne peut polariser une action que par la satisfaction qu'il promet, satisfaction qui toutefois ne saurait dériver de la nature de ce contenu, mais seulement de son rapport à la sensibilité particulière et contingente de l'agent (Hobbes et Spinoza ont, selon Kant, raison contre Aristote sur ce point). D'où le « paradoxe de la méthode »⁴⁴ en philosophie morale, qui exige que le Bien soit dérivé du principe moral, et non l'inverse. Une éthique matérielle est une éthique contradictoire. Une éthique de la perfection place certes au fondement de l'agir une détermination rationnelle (le *concept* de perfection). Mais ce contenu rationnel ne

39. *Des Devoirs*, III, 13 : « *Etenim quod summum bonum a stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam : cum virtute congruere semper, cetera autem quae secundum naturam essent, ita legere si ea virtuti non repugnarent.* »

40. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero* ... p. 12. Voir aussi p. 27 : « La vertu n'est pas quelque chose d'ajouté à la nature humaine ; elle est cette nature elle-même lorsqu'elle a atteint sa destination ».

41. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae*, § 46, Ak. XIX, 21 : « *obligatio quaerendae suae perfectionis est obligatio naturae convenienter vivendi.* »

42. Cf. D. L. VII, 90, 94.

43. Ce point n'est pas contredit par la reprise de la formule pour désigner le principe des devoirs de vertu envers soi-même. En effet, ces devoirs sont des obligations téléologiques (*Doctrine de la vertu*, Introduction, IX, Ak. VI, 394 sq.), dont le vouloir est toutefois dérivé du principe moral formel, et non l'inverse.

44. *Raison pratique*, Ak. V, 62 sq.

peut être déterminé et motiver l'action que par l'intermédiaire de la satisfaction qu'il promet, satisfaction qui est toujours particulière et contingente. La perfection n'acquiert un sens et ne meut qu'autant qu'elle plaît, et l'éthique de la perfection demeure, comme toute éthique matérielle, soumise au principe de plaisir⁴⁵. Dit autrement, l'épicurisme est la vérité pratique du stoïcisme⁴⁶, quand bien même les deux doctrines sont antithétiquement opposées dans leur identification du Bien. La première formule de l'impératif catégorique dans la *Fondation*, ou le type de la loi dans la *Critique de la raison pratique*, retrouvent certes le motif de la conformité à la nature⁴⁷. Mais ils donnent un sens moderne à cette dernière, qui la rend compatible avec l'exigence de formalité de l'éthique : agir conformément à la nature, dès lors que la nature désigne *l'ensemble des phénomènes en tant qu'ils obéissent à des lois*, c'est n'agir que selon des maximes qui soient susceptibles de faire loi, c'est-à-dire d'être universalisées.

c) Éthique de la perfection et présomption éthique

Ce n'est pas au titre de son caractère matériel que la morale stoïcienne retient toute l'attention de Kant. Si elle lui semble particulièrement problématique, c'est comme espèce de ce genre, à savoir comme éthique de la perfection. Car en faisant de la perfection l'horizon normatif accessible à l'action humaine, elle suppose que l'homme peut se hisser par sa conduite au-delà des limites qui sont les siennes. Sa finitude implique en effet l'irréductibilité de son être-tenté, qui a pour corrélat un indépassable état d'imperfection (qui ne signifie pas culpabilité) :

45. Cf. *Raison pratique*, Ak. V, 64. On trouve d'autres critiques du principe de vie conforme à la nature, dans des textes antérieurs. Ainsi sa reprise par Baumgarten est-elle refusée dans les *Leçons d'éthique* (p. 33), au motif qu'il s'agit soit d'un principe tautologique soit d'un principe – d'ailleurs incertain – de prudence, tandis que la Réfl. 6984 (1776-1778) souligne l'empiricité de tous les principes qui pourraient en découler (citée par Reich 1935, p. 38). Voir aussi, plus tard, *Métaphysique des mœurs Vigilantius*, Ak. XXVII, 518.

46. Cf. *Raison pratique*, Ak. V, 41.

47. *Fondation*, Ak. V, 421 ; *Raison pratique*, Ak. V, 69 sq. Nous ne pensons pas que cette rencontre signifie une reprise ou une influence directe, contrairement à Reich, qui soutient que les formules de l'impératif dans la *Grundlegung* s'éclairent si on les insère dans le dialogue avec Cicéron (p. 38 sq.). Sans compter l'invérifiabilité de principe d'une telle affirmation, elle ne peut qu'effacer, pour la première formule, l'homonymie des deux concepts – antique et moderne – de nature, ignorer, pour la deuxième, l'invention conceptuelle que représente la « fin en soi » (extrêmement éloignée de la thématique de la sympathie inter-humaine), et écraser, pour la troisième, les multiples traditions auxquelles puise le concept de « règne des fins » (pourquoi pas, certes, la société du genre humain ou le corps de l'humanité dont parle Cicéron – *De officiis*, III, 5, 21-22 ; 6, 28 et 32 –, mais assurément aussi le « règne de la grâce » de Leibniz, et le concept théologique de *corpus mysticum* présent dans le « Canon de la raison pure » de la première *Critique*).

en représentant le degré de vertu qui est exigé par la loi pure de celle-ci comme pouvant être complètement atteint en cette vie, [les stoïciens avaient] exagéré le pouvoir moral de l'homme, sous le nom de Sage, au delà de toutes les bornes de sa nature, et admis quelque chose qui contredit toute connaissance de l'homme⁴⁸.

Si l'arbitre humain n'est pas déterminé par les impulsions sensibles, de sorte qu'il est un arbitre libre, déterminable par les représentations de la raison pure, il n'en demeure pas moins un arbitre *affecté* par ces impulsions⁴⁹, d'où émergent des souhaits dont la conformité à la loi est toujours contingente. Ainsi est-il sujet à des inclinations qui, n'ayant pas la loi pour source, impliquent une scission toujours possible entre désir et devoir⁵⁰. La liberté humaine est celle d'un arbitre qui est sensible (*arbitrium sensitivum*), l'adjectif « *liberum* » ne faisant pas couple d'opposés avec « *sensitivum* » mais avec « *brutum* » i.e. « *servum* ». Elle est la *liberté d'un être affecté*, et cette dimension de réceptivité, d'exposition, cette composante « pathique » de la liberté humaine comme liberté finie la condamne à être une liberté irréductiblement tentée. Cette condition de tentation n'est pas coupable, et ne ressortit pas au Mal. Mais elle implique que l'imperfection est l'élément même de l'usage de cette liberté, qui ne saurait donc la supprimer.

C'est cette *exposition à la tentation*, consubstantielle à la liberté finie, qui fonde la nature impérative de la loi morale qui lui est adressée, et qui implique la pertinence définitive du devoir, avec la dimension de contrainte (certes autonome) qui ne saurait en être ôtée. La forme prescriptive du principe moral est l'envers de la contingence de l'accord du libre arbitre

48. *Raison pratique*, Ak. V, 126 sq. Voir déjà Réfl. 6584, 1764-1768, Ak. XIX, 96 : « Les Anciens ont tous commis cette faute de faire de leurs idéaux des chimères. Les stoïciens [l'ont fait] avec leur Sage, qui était exact en tant qu'idéal, mais insensé en tant que prescription effective faite au comportement humain. » ; *Philosophie pratique Herder*, Ak. XXVII, 15. On trouve également dans la *Critique de la raison pure* un texte qui reconnaît la pertinence du Sage stoïcien au titre d'idéal de vertu, cet « homme divin » dont la perfection est inaccessible servant d'« étalon » pour mesurer notre imperfection (A 569 sq./B 597 sq.). Cette appréciation positive est ensuite absente des grands textes de philosophie morale, puisque, selon eux, ce n'est pas seulement l'*accessibilité* de l'idéal stoïcien qui est chimérique, mais sa *détermination* même : le plus haut degré de la vertu humaine ne saurait être l'élévation au-dessus de la condition du devoir, mais la fermeté inentamée dans la résolution d'obéir à l'impératif catégorique pour la seule raison qu'il s'agit de la loi. Dit autrement, la divinité de « l'homme divin » ne saurait signifier l'élévation au-dessus de la finitude (Sage), mais seulement la pureté de l'intention d'une liberté victorieuse de sa propre fragilité (Christ). Mais le Christ n'est pas seulement un idéal-étalon. Il s'impose comme un « exemple » à suivre, confortant la résolution morale dont il incarne la possibilité (voir *Religion*, Ak. VI, 64).

49. Cf. *Raison pure*, A534 / B562 et A802 / B830 ; *Métaphysique des mœurs*, Introduction, I, Ak. VI, 213.

50. Cf. *Raison pratique*, Ak. V, 84.

avec la loi, contingence qui procède de son être pathologiquement affecté⁵¹. Une liberté finie est une liberté dont la condition perpétuelle est l'être-obligé (*Verbindlichkeit*), c'est-à-dire la dépendance (*Abhängigkeit*) et la contrainte (*Nötigung*) ou coercition (*Zwang*)⁵² par une raison opposant une *résistance* (*Widerstand*) aux souhaits qui ne lui sont pas conformes⁵³, résistance de la raison qui n'est que l'envers de celle que l'arbitre tenté lui oppose⁵⁴. Une liberté finie est une liberté tentée parce qu'affectée, pour laquelle l'action morale signifie toujours un arrachement, c'est-à-dire ne prend jamais la forme d'une pleine spontanéité, ce dont la contrainte rationnelle qu'exprime la forme impérative de la loi est l'envers. L'autonomie, pour un être fini, signifie une auto-coercition (*Selbstzwang*)⁵⁵, et ne va pas sans faire « violence à la sensibilité »⁵⁶ (ce qui ne signifie en aucun cas son impossible extirpation ou sa condamnation déplacée). Pour un être fini, la loi constitue un joug (*Joch*) qui – fût-il doux parce qu'imposé dans l'autonomie⁵⁷ – ne saurait s'effacer.

Pour cette liberté finie, la perfection, qui signifierait un être-délié du devoir dans une adéquation pleine et spontanée à la loi, est une impossibilité ontologique. La perfection ne saurait avoir pour elle d'autre sens qu'actif. Elle ne désigne pas un attribut, mais qualifie un procès. Son sens est exclusivement dynamique et relatif : faire toujours encore mieux⁵⁸, c'est-à-dire faire davantage son devoir, espérer le faire toujours davantage par devoir, et travailler à le faire de moins en moins de mauvais gré. La condition morale normative et optimale de la liberté finie est tension indéfinie vers une inaccessible sainteté⁵⁹. Sainteté qui est certes, comme « idée pratique », l'« archétype » auquel nous devons mesurer ce qu'il nous reste d'efforts à accomplir, mais qui, de ce fait même et par principe, demeure comme telle hors de portée⁶⁰.

51. *Fondation*, II, Ak. IV, 413 ; *Raison pratique*, Ak. V, 20 ; *Faculté de juger*, § 76, Ak. V, 403 sq. ; *Métaphysique des mœurs*, Introduction, IV, Ak. VI, 222.

52. *Raison pratique*, Ak. V, 32.

53. *Raison pratique*, Ak. V, 32.

54. *Métaphysique des mœurs*, Introduction, IV, Ak. VI, 221.

55. *Raison pratique*, Ak. V, 83 sq. ; *Doctrine de la vertu*, Introduction, I, Ak. VI, 380 ; II, Ak. VI, 383 ; IX, Ak. VI, 394 ; X, Ak. VI, 396.

56. *Faculté de juger*, Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants, Ak. V, 269.

57. La même référence à Mt. 11, 30 se trouve dans la *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 85, et dans la *Religion*, IV, Ak. VI, 179. On voit, au passage, qu'il ne saurait être question de se libérer du joug de la loi de la liberté, dont l'accomplissement signifierait que l'on peut laisser le respect pour l'amour. Ce motif paulinien (par exemple Ga, 5, 1) incarne l'exaltation morale par excellence.

58. Cf. *Doctrine de la vertu*, § 21 et 22, Ak. VI, 446 sq.

59. Cf. *Doctrine de la vertu*, Introduction, XVI, Ak. VI, 409.

60. *Raison pratique*, Ak. V, 33 et 83.

Nous tenons là ce qui fait « l'exaltation morale » stoïcienne, comme pensée de l'exhaustion de la finitude dans l'élément même de cette dernière. Car la morale stoïcienne est une éthique du devoir, qui pense donc *depuis* la finitude pratique. Les stoïciens, en mettant la thématique de la vertu au cœur de leur philosophie morale, ont le mérite de mettre en évidence la composante agonistique de l'existence morale⁶¹. Et Kant souligne que c'est particulièrement depuis Cicéron que la morale (*Sittenlehre, Moral*) est dite « doctrine des devoirs » (*Lehre von den Pflichten*)⁶². Mais l'horizon de cette pensée du devoir est la suppression de la distance au Bien dont le devoir est la marque, et donc l'élimination de la finitude dont il est l'expression. Pensant *depuis* la finitude, les stoïciens ordonnent cette dernière à son propre effacement. La finitude, qui est le *terminus a quo* de la pensée stoïcienne de l'éthique, aurait sa suppression pour *terminus ad quem*.

Les choses sont en fait biaisées dès le départ. Selon les stoïciens, le *kathekon*, que l'on traduit souvent par *convenable*, étant ce qui *convient* à la nature, est *essentiellement* la marque d'un *accord* dont le caractère différé, qui fonde la conversion de l'indicatif en impératif, est contingent⁶³. Le devoir s'enracine dans l'impulsion et consiste dans l'« action appropriée aux dispositions naturelles »⁶⁴, appropriation qui chez le Sage est constamment vécue sur le mode du *donné* et n'a plus la forme d'un ordonné. D'une certaine manière, l'animal et le Sage sont deux figures de l'immédiateté de cet accord. La coïncidence de soi à soi, dont la thématique de l'*oikeiosis* est l'incarnation, qu'elle soit donnée d'emblée ou restaurée, est l'horizon constant de la réflexion.

Le Sage est celui pour lequel la droiture (l'action droite, le convenable achevé, accompli dans un esprit de justice) ne prend pas la forme d'une contrainte. Or, selon Kant, cela n'est possible que pour un être dont l'arbitre n'est pas sensible. C'est-à-dire que les stoïciens élèvent le Sage au-dessus de la finitude, qui est l'élément exclusif de la signification du devoir. La philosophie morale stoïcienne est donc une philosophie du devoir adressée à un agent qui n'est pas pensé comme un être de devoir⁶⁵. Par suite, les stoïciens ne pouvaient que méconnaître le *respect* pour la loi, qui est d'abord

61. Cf. *Religion*, II, Ak. VI, 57. Cf. Sénèque, *Lettres*, 96, 5.

62. *Doctrine du droit*, Introduction à la Doctrine du droit, Ak. VI, 239.

63. Cf. Goldschmidt 1979, p. 126 sq.

64. D. L. VII, 108.

65. Cf. *Feuille volante* E 71, Ak. XXIII, 437 : « Le stoïcien parlait de devoirs mais il ne se représentait pas pour autant l'homme comme obligé, mais comme un être sublime et doué de dignité ; d'où le concept du vertueux comme concept du Sage qui fait le Bien de lui-même, dégagé de toute dimension d'obligation. D'où le fait de faire du Bien aux autres de manière gracieuse et non obligatoire – cela fait qu'à leurs yeux l'homme était seulement grossier (de nature), mais le Sage lui-même ne commençait pas par la guérison du Mal, mais par la culture du Bien. »

un sentiment de soumission à une coercition par la propre raison (ce pourquoi cette soumission n'en demeure pas moins libre)⁶⁶. En lieu et place de ce respect, ils faisaient de la force d'âme le pivot de l'éthique, en tant qu'elle incarnait la possibilité de s'élever au-dessus de la dimension pathétique de l'arbitre, c'est-à-dire au-dessus de cette condition d'affection dont le corrélat est la coercition par une loi de forme impérative⁶⁷.

La pensée stoïcienne des devoirs est donc exaltée en tant qu'elle ordonne l'existence morale de l'homme à la suppression des conditions de pertinence de toute pensée du devoir. La sagesse que le stoïcien s'arroge est partant une sagesse fantastique, « faussement attribuée comme qualité à l'homme »⁶⁸. Et s'il n'existe, pour les stoïciens, aucune incarnation *intégrale* du type du Sage, cette impossible *totalisation* des qualités ne signifie en rien l'*inaccessibilité* de la *condition de sagesse* elle-même. L'homme peut s'élever au-dessus de la tentation, et ne pas seulement l'emporter sur elle. Il peut, tout bonnement, l'ignorer. Aussi le Sage est-il celui dont l'arbitre est « affranchi du Mal (*frei vom Bösen*) »⁶⁹. Le Sage est l'homme pour qui le Mal n'a plus même le sens d'un possible. Les stoïciens sont donc conséquents lorsqu'ils affirment que le Sage égale le divin en perfection⁷⁰, voire qu'il le surpasse, parce qu'il doit surmonter des épreuves que le dieu ne connaît pas⁷¹, ou parce que sa liberté à l'égard du devoir a dû être restaurée, donc conquise, et n'a pas la facilité d'un donné originaire.

À cela, Kant oppose ceci, que Dieu est « l'unique être en lequel le concept de devoir trouve un point d'arrêt »⁷². Réciproquement, la sagesse, comprise comme « conformité de la volonté au souverain Bien », ressortit, comme la sainteté (*Heiligkeit*, perfection morale) et la béatitude (*Seligkeit*), aux attributs exclusivement divins, car « ces concepts impliquent déjà l'absence de borne »⁷³, à l'opposé de ceux qui sont communs à Dieu et aux êtres finis, et qui appartiennent au premier par éminence (toute-puissance,

66. *Raison pratique*, Ak. V, 80.

67. *Raison pratique*, Ak. V, 127.

68. *Raison pratique*, Ak. V, 11.

69. *Raison pratique*, Ak. V, 127. D'un point de vue kantien, la tentation n'est certes pas le Mal, puisqu'elle dérive analytiquement de la finitude, quand le Mal doit nécessairement demeurer contingent, et à ce titre ressortir à la liberté. Mais la tentation est la possibilité constante du Mal.

70. Plutarque, *Notions*, 33, 1076 A ; Sénèque, *Lettres*, 31, 8-11 ; 41, 4-5 ; 73, 12-16 ; 92, 30 ; 124, 13 ; *De Providentia*, I, 5 ; Épictète, *Entretiens*, I, 12, 26 ; *Manuel*, 15.

71. Sénèque, *De Providentia*, VI, 6. Kant pense probablement à des passages tels que celui-là dans les *Leçons d'éthique*, p. 11. Il rejette par ailleurs cette manière de penser : l'effort moral propre au fini est la marque d'une distance à la loi qui doit être interprétée comme impuissance, au regard de ce qui serait la spontanéité absolue du divin (*Doctrine de la vertu*, Introduction, X, Ak. VI, 397).

72. *Paix perpétuelle*, II, Ak. VIII, 350.

73. *Raison pratique*, Ak. V, 131.

omniscience, omniprésence, toute-bonté). L'« échelon moral » de l'homme comme être raisonnable et fini est celui du respect pour la loi, et non celui de la concordance spontanée avec elle, et « son état moral » est « la vertu, c'est-à-dire la résolution morale dans la lutte, non la sainteté dans la prétendue possession d'une entière pureté des résolutions de la volonté »⁷⁴. L'amour de la loi, propre à une volonté spontanément accordée à elle, est « le but constant quoique inaccessible de son [*scil.* de la créature] effort ». L'approximation indéfinie de cette sainteté comme « idée pratique », c'est-à-dire prise comme « archétype » de ce qui prend irréductiblement la forme militante de la vertu, est « ce qu'une raison pratique finie peut produire de plus haut »⁷⁵. Et Kant d'ajouter que cette vertu « ne peut à son tour elle-même jamais être parfaite, du moins comme pouvoir naturellement acquis, parce que l'assurance, en un tel cas, ne devient jamais certitude apodictique et qu'elle est, comme persuasion, très dangereuse. »

Par suite, la sévérité stoïcienne fait preuve d'un optimisme radicalement hors de propos, en vertu du pouvoir démesuré qu'elle reconnaît à l'être raisonnable et fini : celui de s'élever au-dessus de sa propre finitude. Les deux points sont liés : placer la vertu dans l'élévation au-dessus de la condition finie, c'est nier à la finitude le statut même de condition, en la réduisant à une situation contingente. À l'inverse, le simple purisme kantien, qui exige la soumission des inclinations au devoir, consacre l'impuissance irréductible de la liberté humaine à s'élever au niveau de la perfection. Le purisme simple est donc plus sévère qu'une sévérité présomptueuse, expression d'un optimisme fondamental⁷⁶. La sévérité stoïcienne est une sévérité frivole, une *sévérité légère* à laquelle s'oppose la *douceur rigoureuse* de la loi, dont la doctrine morale de l'Évangile serait l'incarnation : « les stoïciens ont introduit, au lieu d'une sobre mais sage discipline (*Disziplin*) des mœurs, l'exaltation morale »⁷⁷.

Et les choses, ici, se retournent. Car l'oubli stoïcien de la finitude n'est pas seulement une erreur théorique. Son objet implique sa propre qualification morale. Penser qu'un être raisonnable et fini peut se libérer de la contrainte morale, c'est-à-dire du devoir comme forme, c'est lui autoriser la persuasion d'être en accord avec la loi, « satisfaction (*Wohlgefallen*) morale

74. *Raison pratique*, Ak. V, 84 (voir aussi 81 sq.).

75. *Raison pratique*, Ak. V, 33 (voir aussi 83).

76. Cf. *Raison pratique*, Ak. V, 128, qui compare « la pureté (*Reinigkeit*) et la sévérité (*Strenge*) » de l'« intraitable » précepte chrétien au concept moral stoïcien. Ces qualifications interviennent dans des textes qui traitent d'abord du *pouvoir* humain de satisfaire complètement à l'exigence morale, et non de *ce qui est exigé* de l'homme, mais Kant considère ensuite le sens même de l'exigence (progrès à l'infini, et non possession) et réinvestit le même schème de la sévérité paradoxale, dont la nature présomptueuse signifie en fait le caractère anthropologiquement optimiste.

77. *Raison pratique*, Ak. V, 86.

à l'égard de soi-même (*arrogantia*) » dont le nom kantien est la présomption (*Eigendünkel*) ou l'arrogance (*Arroganz*)⁷⁸. Or cette prétention ne peut que miner l'autorité de la loi⁷⁹. C'est pourquoi la présomption est plus condamnable que l'amour de soi, auquel la loi ne fait que porter préjudice, en le bornant à la condition de son accord avec le devoir, tandis qu'elle abat intégralement la présomption⁸⁰. Un être fini ne saurait jamais se tenir pour justifié, et la loi le rappelle sans cesse à l'humilité : « le devoir et ce qui est un dû (*Schuldigkeit*) sont les termes à l'aide desquels seuls il nous faut désigner notre rapport à la loi morale »⁸¹. Le soldat moral stoïcien est de ceux qui se vivent comme des « volontaires », combattants qui prétendent ne prendre part au combat que parce qu'ils le désirent et afin d'y trouver la gloire⁸², ce qui témoigne d'une « superbe suffisance »⁸³ dans la prétention à se situer « au-dessus de la pensée du devoir ». Au contraire, toute liberté finie est constitutivement et définitivement enrôlée dans cette lutte incessante de la résolution morale qui définit la vertu – on dirait, si l'on osait l'anachronisme, qu'elle est dès toujours une *appelée jamais démobilisée*.

d) Une liberté à l'efficace objectivement incertaine

Si, aux yeux de Kant, la *réalité* de la liberté transcendantale fait l'objet d'un savoir, sur la base du *factum* de la loi morale dont cette liberté est la condition de possibilité, sa pleine *efficace* au milieu des affections ne peut être suffisamment prouvée. Franchir ce pas, comme les stoïciens le prétendent selon Kant, demanderait que l'on puisse constituer la liberté elle-même en objet de savoir, et que l'on puisse montrer que son exercice ne saurait être entamé par aucun coefficient d'adversité. Or c'est impossible, la liberté étant cet inobjectivable dont la certitude négative et régressive (si l'arbitre n'était pas libre, la loi morale serait dépourvue de pertinence) ne signifie pas la compréhension.

78. *Raison pratique*, Ak. V, 73 ; *Religion*, IV, Ak. VI, 173. Voir aussi Réfl. 7312, Ak. XIX, 309 : alors que « l'idéal chrétien est l'idéal de la sainteté, c'est-à-dire de la pureté des mœurs », « l'idéal stoïcien [...] n'exige pas une telle pureté des intentions, mais seulement une confiance dans ses propres forces [...] et suscite la présomption, qui est très dommageable et fait obstacle au progrès ». Kant retrouve sur ce point, mais au sein d'une élucidation rationnelle de la condition éthique de la finitude, et sans présupposé théologique, une tradition qui court d'Augustin (par exemple *Cité de Dieu*, XIX, 4 ; *Trinité*, XIII, 10) à Pascal (*Entretien avec M. de Saci*, dans Lafuma 1963, p. 293 et 296).

79. Cf. *Raison pratique*, Ak. V, 82 sq.

80. *Raison pratique*, Ak. V, 73. Sur cette question, voir aussi *Leçons d'éthique*, p. 168 sq.

81. *Raison pratique*, Ak. V, 82. Sur le thème de la dette, voir aussi 85 ; *Métaphysique des mœurs*, Introduction, IV, Ak. VI, 227 ; *Religion*, II, Ak. VI, 72, et III, Ak. VI, 146.

82. Cf. Fussler 2003, n. 275, p. 376.

83. *Raison pratique*, Ak. V, 82.

Comprise comme « pouvoir qu'a l'homme de prétendre accomplir ses devoirs [...] à l'encontre de toute puissance de la nature »⁸⁴, cette « liberté dans sa qualité pratique »⁸⁵, dont le caractère affecté ne signifierait pas la fragilité, serait corrélatrice d'une raison qui ne soit pas seulement à elle-même sa loi, mais qui dispose également du pouvoir de la faire exécuter sans discussion⁸⁶. Cette « autocratie » peut seulement faire l'objet d'une foi rationnelle, au motif que l'espérance en la réalisabilité du souverain Bien l'exige⁸⁷. C'est-à-dire qu'elle ne peut que demeurer subjectivement certaine *dans son incertitude objective*. Or les stoïciens en font l'objet d'un savoir, sous le titre d'*autexousion*, qui signifie l'indépendance de la volonté, ou le fait de ne dépendre que de soi-même⁸⁸, c'est-à-dire le fait d'être libéré des conséquences de l'inscription de notre liberté dans un contexte d'inclinations potentiellement adverse à la loi. Et Kant reprend ce concept, au moment de rappeler que l'autocratie ne saurait être davantage qu'un objet d'espérance :

Que l'homme ait le dessus (ait l'*autexousion*) sur tous les obstacles à sa volonté bonne, on ne peut l'affirmer avec certitude de manière immédiate. La loi morale commande cette victoire, et il faut donc qu'elle soit possible⁸⁹.

84. *Annnonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, Ak. VIII, 418. Voir aussi *Progrès de la métaphysique (Progrès)*, Ak. XX, 295 ; *Doctrine de la vertu*, Introduction, II, Ak. VI, 383. Cf. Delbos 1969, p. 496 sq. ; Ricœur 1969, p. 409 sq. ; Carnois 1973, p. 186 sqq.

85. *Progrès*, Ak. XX, 298. Il ne faut pas la confondre avec la « liberté pratique » qui, dans la première *Critique*, dénote la capacité de l'arbitre d'être déterminé par la raison, indifféremment pure ou impure (A534 / B562, A802 / B830).

86. *Philosophie morale Mrongovius II*, Ak. XXIX, 626. Voir König 1994, p. 229 sq. ; Baxley 2010, p. 53 sq. L'autocratie est la *puissance* d'exécution, comme dimension de notre liberté, et non son accomplissement, de sorte que Baxley a tort de l'identifier à l'*exécution en acte* (p. 59). Elle est conduite à cette confusion parce qu'elle ne distingue pas deux concepts d'autocratie que l'on rencontre chez Kant. L'autocratie n'a pas le même sens selon qu'elle est présentée comme une dimension de la liberté transcendante (parfois de la loi morale, ou de la raison pratique elle-même) ou comme une qualité de l'esprit, de l'âme ou du cœur (comme dans les *Leçons d'éthique*, qui précèdent de deux décennies les textes des années 1790 ; voir notamment p. 175 sq., 178 et 184). Dans le second cas, elle désigne une configuration pragmatique-psychologique, typique de celui qui est maître de lui-même, et que les affects, inclinations et passions ne se soumettent pas. La première fait l'objet d'un *postulat*, la seconde d'un *projet* qui relève d'une économie pratique. La première est la *liberté même*, pensée comme possible efficace de la loi, la seconde est *librement acquise*, de sorte qu'elle *présuppose* la première.

87. *Progrès*, Ak. XX, 295.

88. Voir par exemple Épictète, *Entretiens*, IV, I, 56, 62, 68 et 100. Cf. Voelke 1973, n. 8 p. 145.

89. *Progrès*, Ak. XX, 345.

3. Fragilité humaine et grâce de la liberté

a) Une conception exaltée de la liberté humaine

La frivolité stoïcienne ne consiste pas seulement en l'oubli de la *finitude* et de ses conséquences aussi nécessaires qu'innocentes (irréductible *soumission* au devoir et perpétuelle *imperfection*). Elle tient *a fortiori* dans l'oubli de ce qui caractérise la *modalité humaine de la finitude*, à savoir un trait contingent de la liberté humaine, et donc imputable à cette dernière, mais dont l'universalité aussi bien que l'insondabilité conduisent à attribuer à cette liberté même une manière de nature. L'exaltation stoïcienne concerne donc autant l'identification de l'idéal que la confiance en notre capacité de l'approcher. La liberté humaine n'est pas seulement finie, elle est également *fragile*, et cette fragilité constitue le premier degré du penchant au Mal qui l'affecte.

Cette fragilité (*Gebrechlichkeit*), dont témoignent Ovide ou la plainte de l'apôtre⁹⁰, consiste dans le fait que la moralité, qui est objectivement le ressort le plus fort, ne le demeure pas subjectivement. Elle désigne une tendance de la résolution morale à chuter, c'est-à-dire à ne pouvoir conserver sa force au milieu des inclinations⁹¹. Si toute liberté *finie* doit renoncer à une perfection qui ait un sens autre qu'actif, et si l'efficacité de cette liberté ne saurait être objectivement établie, la liberté *humaine* apparaît même *impuissante à se résoudre durablement à se parfaire*. Si l'autocratie de tout être fini est objectivement incertaine, celle de l'homme semble nettement douteuse, en vertu de cette fragilité dont la liberté humaine fait universellement montre.

L'erreur des stoïciens est ici d'avoir ignoré que l'intégrité de la liberté est toujours déjà perdue, corrélat d'un Mal dès toujours choisi par une liberté penchant au Mal⁹². La reconnaissance par Kant d'un *penchant de la liberté* est une manière de refuser le dualisme manichéen (qui ruine la qualité morale du Mal en faisant de lui l'effet d'une cause qui n'est pas la liberté), sans tomber dans le volontarisme pur (qui rend impensable la radicalité du Mal). Oubliant la finitude consubstantielle à la liberté humaine, les stoïciens ne pouvaient qu'oblitérer l'impuissance relative qui la caractérise comme humaine. Ce qui les conduisit à une double erreur concernant les inclinations sensibles dans leur rapport à la liberté : erreur d'exaltation, là encore, et erreur d'imputation.

90. Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20 ; Romains, 7, 15-20.

91. *Religion*, I, Ak. VI, 29 *sq.* et 37.

92. Cf. *Religion*, II, Ak. VI, 58 ; *Feuille volante F19*, Ak. XXIII, 101 *sq.*

b) *La liberté et la grâce*

Les stoïciens commettent une erreur d'exaltation en estimant que l'homme, doué d'une liberté *intégrale* au double sens du terme (inentamée en sa puissance, non corrompue en sa qualité morale), peut s'élever par ses seules forces à la sagesse. Ils accordent trop peu à la condition pathique de la liberté humaine et méconnaissent le penchant au Mal qui la trame. Sa radicalité impose une problématique de l'espérance, dont la liberté humaine, en sa précarité, ne saurait se passer, et qui requiert d'être confortée à l'aide d'un dispositif symbolique.

D'où la montée en puissance, dans l'œuvre kantienne, du motif de la grâce. Ce motif n'est pas absent des analyses de la *Critique de la raison pratique*, qui opposent à l'optimisme et à l'humanisme des stoïciens, pensant, comme les autres anciens, que « le simple *usage des forces naturelles* [est] suffisant » pour atteindre la perfection morale, la sévérité d'une « morale chrétienne » qui « ôte à l'homme la confiance en son pouvoir de lui être complètement adéquat, du moins ici dans la vie présente », tout en nous autorisant à « espérer que, si nous agissons aussi bien qu'il est en notre *pouvoir*, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous échoira ultérieurement, que nous sachions ou non de quelle manière »⁹³. On retrouve les traits de l'exaltation morale : la sévérité stoïcienne est une sévérité frivole, et moralement coupable de présomption en dernière instance⁹⁴, qui, oubliant la finitude, substitue l'assurance à l'espérance.

Le motif de la grâce ne pouvait toutefois être très prégnant dans la deuxième *Critique*. D'abord parce qu'il y est seulement question de la finitude de la liberté humaine, et non de cette fragilité qui, en tant que premier degré du penchant au Mal, rendra le thème d'un secours pratique plus urgent⁹⁵ : c'est lorsque la question de l'autocratie simplement postulée se trouve confrontée à la radicalité du Mal et de la fragilité, que la représentation de la grâce devient particulièrement signifiante. Le postulat suffit tant que la liberté est considérée comme une liberté vierge, dont seule l'efficace pleine ne peut être objectivement établie. Il ne suffit plus, lorsque la liberté

93. *Raison pratique*, Ak. V, 128.

94. *Raison pratique*, Ak. V, 33.

95. La *Critique de la raison pratique* mentionne certes la « conscience d'un penchant continuel à la transgression, ou du moins à l'impureté » (Ak. V, 128), où l'on peut reconnaître deux des trois degrés que Kant attribuera au penchant au Mal. Néanmoins, ce penchant y est directement corrélé au *respect*, lequel caractérise le rapport qu'un être *fini* entretient avec la loi. On ne saurait donc deviner sous ce texte la doctrine achevée qui sera celle de Kant quatre ans plus tard, puisqu'elle reposera sur la nette distinction entre ce qui est une conséquence nécessaire de la finitude et ce qui est le trait contingent (quoique dès toujours là) de la liberté humaine. Quant à la *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, si elle évoque « ce qu'il y a d'irréductiblement mauvais dans notre cœur » (Ak. X, 176), elle ne l'explicite en rien.

est pensée comme douée d'une nature mauvaise, qui fait passer de l'efficiencence incertaine à l'impuissance manifeste. La discrétion du motif avant la *Religion* s'explique en outre parce que la représentation de ce complément ressortit à la foi spécifiquement religieuse (et plus précisément à ses *parerga*⁹⁶), qui s'alimente à des représentations historiques auxquelles la *Critique* ne s'intéresse jamais qu'en passant. Bref, c'est seulement avec la thématique de la radicalité du Mal et la constitution du religieux comme champ du philosophe que le motif pouvait prendre de l'ampleur.

L'idée s'impose alors qu'il nous est nécessaire de pouvoir croire en une assistance divine, complément qui vienne pallier notre déficience, mais dont nos efforts doivent nous rendre dignes, de sorte que la grâce se mérite⁹⁷. La grâce ne fait que collaborer à notre effort, qu'elle complète en y répondant favorablement⁹⁸. Dans les rares textes où Kant tente de donner une signification positive au motif, il note d'ailleurs que « le *concursum* moral advient seulement dans la mise à l'écart des obstacles à notre moralité intérieure »⁹⁹, susceptible de rendre inébranlable la résolution morale¹⁰⁰. La grâce consisterait ainsi en une *facilitation de l'autocratie*, rendue nécessaire au vu de sa précarisation par la fragilité dont la liberté humaine témoigne constamment. Kant insiste sur le fait que la nature de cette assistance est toutefois totalement exorbitante de notre raison spéculative. La fine pointe de cette réflexion consiste d'ailleurs dans une identification de la grâce à la liberté même, la première symbolisant, sous la forme d'un excès *sur* notre liberté, l'excès *de* la liberté transcendante sur l'usage que l'homme en fait. Le surnaturel n'est plus dès lors que le symbole du suprasensible, qui dit le surplus d'efficace de ce qui est strictement intraduisible en une quelconque coordonnée naturelle, et à ce titre proprement surhumain en l'homme : sa liberté même¹⁰¹. Le surnaturel, comme symbole d'une réserve d'efficace de notre liberté, rapportée à ce qui semble en constituer la quasi nature, est donc l'envers de notre expérience de sa précarité. Expérience de précarité et besoin d'espérer que les stoïciens ont cru pouvoir ignorer.

96. *Religion*, I, Ak. VI, 52, note.

97. *Religion*, I, Ak. VI, 44 ; III, Ak. VI, 117 sq. Voir déjà *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, Ak. X, 176 sq. ; *Leçons d'éthique*, p. 105 et 115.

98. Cf. *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, Ak. X, 176 sq. ; *Raison pratique*, Ak. V, 128, note ; *Religion*, I, Ak. VI, 44, 52 ; IV, Ak. VI, 170 sq. ; *Paix perpétuelle*, 1^{er} Supplément, Ak. VIII, 361 ; *Conflit des facultés*, Ak. VII, 43 sq.

99. Réfl. 4623 (1772 ?), Ak. XVII, 612. Dans la *Religion* (I, Ak. VI, 44), Kant évoque, outre cette mise à l'écart des obstacles, la possibilité d'un concours positif, sans lui donner aucun contenu déterminé.

100. *Religion*, IV, Ak. VI, 171.

101. *Conflit des facultés*, I, Ak. VII, 43.

c) *L'innocence du sensible*

Les stoïciens ont commis également une erreur d'imputation, corrélatrice de leur conception exaltée de la liberté humaine. Ne pouvant que constater ses échecs, et méconnaissant la radicalité d'un Mal qui s'enracine en elle et la trame, ils ont extériorisé le fondement du Mal et l'ont situé dans ce hors-liberté qui est pourtant, de ce fait même, le lieu de l'innocence¹⁰². Les stoïciens, qui ontologiquement accordent trop peu aux inclinations, leur accordent trop, moralement, en leur attribuant une qualité morale (négative) intrinsèque¹⁰³. Le volontarisme stoïcien, ignorant la radicalité du Mal, ne peut référer la transgression qu'à la « négligence » dont la volonté ferait preuve¹⁰⁴. Ce faisant, il semble condamné à ne pouvoir penser le Mal autrement que comme un fait absolument contingent, rendant par là sa récurrence et pour ainsi dire son endurance incompréhensibles. D'où une extranéation de son fondement, et son hypostasie dans l'impétuosité des inclinations auxquelles la volonté omettrait simplement de résister. L'ennemi d'une liberté intègre ne saurait être que l'inclination sensible dans ses prétentions à l'emporter, alors que Kant souligne le fait que l'ennemi ne peut être, en ces matières, qu'intérieur (à la liberté).

Conclusion : Stoïcisme, christianisme, criticisme

L'exaltation morale stoïcienne consiste donc dans l'élaboration d'une pensée du devoir sous l'horizon de la suppression de ses conditions de pertinence, et ce parce qu'elle fait fond sur une élision de la finitude qui, d'irréductible caractéristique ontologique, est changée en variable contingente. Sur ce point, la philosophie morale des stoïciens est conséquente. Oubliant la condition de réceptivité qui fait cette finitude, les stoïciens nient toute consistance tant à la composante pathologique du bonheur qu'à

102. *Religion*, I, Ak. VI, 34 et II, Ak. VI, 57. Rappelons que, dès lors que la poursuite des plaisirs ne s'oppose pas au devoir, Kant ne conseille de s'y livrer avec retenue que dans l'idée explicitement épicurienne et anti-stoïcienne de les maximiser (*Anthropologie*, § 25, Ak. VII, 165).

103. Voir par exemple Cicéron, *De officiis*, III, XXXIII, 119. Lorsqu'il attribue aux stoïciens cette inculpation du sensible, Kant semble toutefois confondre passions et émotions. Ces dernières (réaction de peur face au danger, afflux de sang en situation d'offense, attrait sexuel...) ne sont pas les ennemies du Sage, qui n'y échappe pas (Sénèque, *De ira*, II, 2, 1 ; 3, 1-2). Les passions, qui sont les ennemies de la sagesse, ajoutent aux émotions un double jugement (sur ce qui est bon ou mauvais, et sur la réaction adéquate), qui convertit l'affectivité brute en axiologie motivante, sanction rationnelle de l'irrationnel qui convertit par exemple l'affliction en *devoir* (cf. Cicéron, *Tusculanes*, III, 26, 61-62 ; cf. Muller 2006, p. 233). Cette composante affective moralement adverse dépend donc de nous, et l'irrationalité originaire est une perversion (et non une négation) de la rationalité. Voir aussi Sénèque, *De ira*, I, 8, 2 ; Plutarque, *De la vertu morale*, 441 C-D.

104. *Religion*, II, Ak. VI, 59.

la condition d'exposition de l'arbitre humain, qui implique son irréductible soumission au devoir et le style contraignant de son autonomie même. La « fanfaronnade du stoïcien avec la vertu » (conception unilatérale du souverain Bien) et son « exaltation morale » sont les deux faces de cette méconnaissance de ce qu'a de particulier l'expérience morale propre à une liberté finie. Et cette méconnaissance ne pouvait, *a fortiori*, qu'oblitérer cette fragilité, aussi contingente que prégnante, qui caractérise spécifiquement la liberté humaine.

Au plan critico-systématique, alors que la focalisation de l'interprétation kantienne du stoïcisme sur la thématique dialectique du souverain Bien donne à penser qu'il manque essentiellement aux stoïciens le postulat de l'existence de Dieu, rappeler que les lacunes du stoïcisme concernent la théorie de la vertu elle-même, c'est-à-dire le moment analytique de l'élucidation philosophique de la morale, c'est souligner que les deux autres dimensions de la foi rationnelle lui font défaut, à savoir le postulat de l'immortalité de l'âme, requis pour pouvoir espérer que l'effort moral vers la perfection ne sera jamais interrompu, et celui de l'autocratie, comme pleine efficace de la liberté finie dans ses conditions sensibles d'exercice. Il en va de même de la réflexion sur ce qu'une matière symbolique peut conforter d'espérance pour une liberté qui, disposée au Bien, se vit comme penchant au Mal. L'analyse stoïcienne nie au fond l'originalité de la troisième des questions qui polarisent la philosophie selon Kant : « Que m'est-il permis d'espérer ? » L'espérance, qui est un problème pour celui qui philosophe depuis et pour une liberté finie, est bien plutôt ce dont il s'agit, pour les stoïciens, de se libérer.

Dans la quasi totalité des développements qu'il consacre à cette sévérité frivole dans la mesure même où elle est exaltée, Kant lui oppose la douce rigueur du christianisme. Le christianisme l'emporte sur le stoïcisme concernant les deux dimensions, vertueuse et eudémonique, du souverain Bien : à l'être raisonnable et fini, « la doctrine morale de l'Évangile » dit l'irréductibilité d'une finitude morale qui signifie une irrémissible soumission au devoir¹⁰⁵ et qui doit se mettre en mesure de mériter l'aide dont elle a besoin¹⁰⁶, tout en lui donnant à espérer un bonheur qui soit proportionné à cette vertu qui ne le contient certes pas¹⁰⁷. Le christianisme fournit également une représentation symbolique de ce soutien (la grâce), ainsi que la figure d'une volonté qui, exposée à la tentation, n'est jamais défaite par elle (le Christ). Ce dernier point est évidemment central, qui, au Sage

105. *Raison pratique*, Ak. V, 86. Voir aussi Ak. V, 128 ; Réfl. 7312, Ak. XIX, 309.

106 *Raison pratique*, Ak. V, 128.

107. *Ibid.* ; *Religion*, II, Ak. VI, 64 et III, Ak. VI, 136 ; Réfl. 7060, Ak. XIX, 238.

*apathes*¹⁰⁸, oppose celui qui, « poursuivi par les plus grandes tentations »¹⁰⁹, « résiste victorieusement »¹¹⁰.

Cela pourrait donner à penser que le christianisme est pour Kant l'antidote à l'exaltation morale stoïcienne. Mais il ne faut pas oublier que la grâce elle-même ne représente au fond pas autre chose que ce que notre liberté a de réserves incompréhensibles à notre raison théorique. Les représentations chrétiennes sont donc interprétées dans le sens de cette liberté même que les stoïciens ont exaltée. Par ailleurs, l'insistance sur la source strictement rationnelle du principe de la moralité et le simple fait de se reconnaître des philosophes païens pour uniques précurseurs suffisent à interdire de franchir le pas entre lecture compréhensive du christianisme et dérivation doctrinale à partir de ce dernier. Kant, trop chrétien pour être stoïcien, ou trop stoïcien pour être authentiquement chrétien ? Kant n'est ni l'un ni l'autre, et il faut se garder de lire les positions critiques depuis des coordonnées historiques. Kant y insiste suffisamment souvent : c'est l'inverse qui doit être fait.

108. D. L. VII, 117. Kant souligne la justesse du principe d'apathie, interprété comme exigence d'absence d'affect (*Anthropologie*, § 75, Ak. VII, 253 ; *Doctrine de la vertu*, Introduction, XVI, Ak. XI, 408). Mais ce dernier, au sens technique de l'affection qui suspend toute réflexion, n'est en aucun cas synonyme de tentation.

109. *Religion*, II, Ak. VI, 61.

110. *Ibid.*, Ak. VI, 80.

BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, J. 1993 : *The Morality of Happiness*, New York/Londres, 1993.
- BAXLEY, A. M. 2010 : *Kant's Theorie of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge, 2010.
- CARNOIS, B. 1973 : *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, 1973 (L'Ordre philosophique).
- COHEN-HALIMI, M. 2004 : *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris, 2004 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- DELBOS, V. 1969 : *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1969 (¹1905).
- FUSSLER, J.-P. 2003 : Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, introduction, traduction et notes, Paris, 2003 (GF).
- GABAUDE, J.M. 1973 : « La volonté dans le stoïcisme et chez Kant », *Annales de l'Université Toulouse Le Mirail*, vol. 9, n° 6 = *La Philosophie de la culture grecque*, Paris, 2005, p. 18-38.
- GARVE, Chr. 1783a : *Ciceros Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Bücher*, übersetzt von —, Breslau, 1783.
- 1783b : *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, Breslau, 1783.
- GEONGET, B. 1999 : « Kant moraliste entre Jardin et Portique », *Diotima*, 27, p. 49-56.
- GOLDSCHMIDT, V. 1979 : *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, ⁴1979 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- KLEMME, H. 1994 : *Die Schule Immanuel Kants*, Hamburg, 1994.
- KÖNIG, P. 1994 : *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin / New York, 1994.
- KUEHN, M. 2001 : *Kant. A Biography*, Cambridge, 2001.
- LAFUMA, L. 1963 : Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, 1963 (L'Intégrale).
- LONG, A. A. & D. N. SEDLEY 2001 : *Les Philosophes hellénistiques. II. Les Stoïciens*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001 (GF).
- MULLER, R. 2006 : *Les Stoïciens*, Paris, 2006 (Bibliothèque des philosophies).
- REICH, K. 1935 : *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen, 1935.
- RICCEUR, P. 1969 : « La liberté selon l'espérance », dans *Le Conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 393-415.
- SANTOZKI, U. 2006 : *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Berlin / New York, 2006.
- SCHINK, W. 1913 : « Kant und die stoische Ethik », *Kant-Studien*, 18, p. 419-475.
- SCHNEEWIND, J. B. 1998 : « Kant and Stoic Ethics », dans S. Engstrom & J. Whiting (éd.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, 1998.
- TORRALBA, J. M. 2011 : « Stoic *katóρθôma*, perfect duty and Kant's notion of acting *aus Pflicht*. The relevance of the *oikeiôsis* doctrine for the notions of moral good and inner attitude (*Gesinnung*) in Kantian ethics », dans A. Vigo (éd.), *Oikeiôsis and the Natural Basis of Morality. From Ancient Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim, 2011.
- VOELKE, A. J. 1973 : *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973 (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).
- WARDA, A. 1922 : *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, 1922.