

**L'amour imparfaitement rationnel : la conception de l'amour
dans la moralité kantienne**

Par :

Katherine Kenny

Remis à la Faculté d'Études Supérieures

Dans le cadre de l'exigence

Thèse de Maîtrise (Pol 7989)

Le 18 septembre 2012

© Katherine Kenny, Ottawa, Canada, 2012

Table des matières

Remerciements	p. iv
Résumé	p. v
Chapitre 1 : Introduction	p. 2
1.1 : Méthodologie	p. 5
1.2 : Chapitres	p. 9
Chapitre 2 : Revue de littérature	p.12
2.1 : Revue de littérature au sujet de l'amour chez Kant	p. 13
2.1.1 : Définition de l'amour	p. 13
2.1.2 : La relation entre l'amour et le respect	p. 20
2.1.3 : L'amour et l'émotion	p. 22
2.2 : Kant, subjectivité et intersubjectivité	p. 26
2.2.1 : Kant: penseur de la subjectivité uniquement	p. 27
2.2.2 : Kant comme penseur de l'intersubjectivité	p. 28
2.3 : Remarque en fin de chapitre	p. 31
Chapitre 3 : Les définitions de l'amour chez Kant	p. 33
3.1 : L'amour dans <i>Observations sur le sentiment du beau et du sublime</i>	p. 33
3.2 : Le devoir d'amour dans <i>Fondation de la métaphysique des mœurs</i>	p. 37
3.3 : L'amour dans la <i>Critique de la raison pratique</i>	p. 39
3.4 : L'amour dans <i>Théorie et pratique</i>	p. 43
3.5 : Remarques de fin de chapitre	p. 46
Chapitre 4 : Les devoirs d'amour principalement rationnel	p. 48
4.1 : Introduction et contexte	p. 48
4.1.1 : Introduction	p. 48
4.1.2 : Contexte	p. 49
4.1.2.1 : Division des devoirs dans la <i>Métaphysique des mœurs</i>	p. 49
4.1.2.2 — Amour, respect et amitié	p. 52

4.2 : Le devoir d'amour de bienfaisance	p. 55
4.3 : Le devoir de reconnaissance	p. 58
4.4 : Analyse	p. 60
4.4.1 : Raison et émotion	p. 60
4.4.2 : Liberté individuelle et communauté	p. 62
4.4.3 : Distance et proximité	p. 66
4.5 : Conclusion	p. 68
Chapitre 5 : L'amour et émotion	p. 69
5.1 : Introduction	p. 69
5.2 : Amour pathologique	p. 70
5.3 : Bienveillance, gratitude, tendresse et sympathie	p. 73
5.3.1 : Bienveillance	p.74
5.3.2 : La gratitude et la tendresse	p. 78
5.3.3. : La sympathie	p. 82
5.4 : Analyse	p. 86
5.4.1 : Raison et émotion	p. 86
5.4.2 : Liberté individuelle et communauté	p.89
5.4.3 : Distance et proximité	p. 93
5.5. : Conclusion	p. 95
Chapitre 6 : Conclusion	p. 97
Bibliographie	p. 104

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier le professeur Douglas Moggach qui a dirigé cette thèse. Son soutien, ses connaissances innombrables ainsi que son ouverture à mes idées ont tous été essentiels à la réalisation de ce travail.

J'aimerais remercier la professeure Sophie Bourgault pour sa contribution à l'élaboration de cette thèse et pour la générosité qu'elle démontre avec son temps.

J'aimerais remercier la professeure Isabelle Thomas-Fogiel pour sa lecture et ses commentaires qui m'ont permis de raffiner ma thèse.

J'aimerais remercier mes ami-e-s et collègues du 9^e étage pour leurs conversations épatantes, leurs suggestions pertinentes, leur compagnie pendant de longues heures de correction, recherche et de rédaction ainsi que pour leurs rires toujours capables d'éclairer une longue journée.

Finalement, j'aimerais remercier ma famille pour leur amour et appui constant. Je suis la personne que je suis aujourd'hui grâce aux leçons que vous m'avez inculquée et le soutien que vous m'avez démontré. J'aimerais particulièrement remercier mes parents, pour qui, aucun remerciement ne suffirait pour démontrer adéquatement la gratitude que j'ai envers eux.

J'aimerais dédier cette thèse à mémère LeBlanc qui a légué à sa famille entière la leçon que le don de l'éducation est le cadeau le plus précieux que l'on peut recevoir.

Résumé

Cette thèse cherche à expliquer le concept de l'amour chez Emmanuel Kant. Elle essaye de catégoriser les différentes définitions de ce concept. Elle tente d'analyser ces définitions en utilisant trois clés d'analyse : la raison et l'émotion, la liberté et la communauté et la distance et la proximité. Chaque élément est aussi analysé dans la perspective de la nature du sujet kantien pour le comparer au devoir d'amour.

Chapitre 1 : Introduction

Cette thèse tente de présenter une analyse de la version définitive de l'amour chez le philosophe Emmanuel Kant. Ce concept que l'on retrouve dans la *Métaphysique des mœurs* sera interprété dans le but de concevoir sa place dans la moralité kantienne. Débutant avec la caractérisation du sujet kantien comme étant un sujet imparfaitement rationnel, ce projet proposera des clés d'analyse pour évaluer le concept de l'amour ainsi que son lien avec la nature du sujet kantien. L'un des éléments fondamentaux de la pensée politique est la nature du sujet politique et comment celui-ci interagit avec les membres qui forment sa communauté. Ce projet affirme que l'amour est un type de relation qui définit ce sujet et est donc digne de considération dans l'exploration de la philosophie politique. Le sujet kantien étant l'une des sources principales de la définition dominante du sujet politique, la remise en question de la nature de celui-ci reste toujours d'actualité. Certains auteurs pourraient critiquer une approche basée sur le sujet kantien affirmant que le sujet existentiellement défini est une approche qui est maintenant dépassée. Cependant, cette approche domine toujours une multiplicité de théories contemporaines. Le but de ce travail n'est pas de critiquer ces approches, mais plutôt d'analyser le sujet kantien et d'en complexifier son interprétation.

Il est nécessaire, avant d'aller plus loin, de faire une distinction fondamentale dans la compréhension de l'amour chez Kant. L'amour prend chez Kant plusieurs définitions, entre autres, l'amour pathologique et l'amour pratique¹. La première définition réfère à une

¹Va être abordé plus en détail dans le travail

condition émotionnelle, tandis que la deuxième est une source de devoirs. Ce projet va explorer ces deux concepts, bien qu'il mettra plus d'accent sur les devoirs de l'amour. La distinction entre ces deux conceptions est la source de plusieurs difficultés dans l'analyse de l'amour chez Kant. Elle est, en fait, la source d'interrogation qui a amorcé ce travail. Dans le même texte, soit la *Métaphysique des mœurs*, Kant affirme que l'amour ne peut pas être à la base d'un devoir et, subséquemment, base un devoir sur l'amour. Il écrit : « L'amour est une affaire de sensation, non de vouloir, et je ne peux aimer parce que je le veux, mais encore moins parce que je le dois (ce qui signifierait : être forcé à l'amour); par conséquent un devoir d'aimer est une absurdité.» (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 246). Puis, Kant débute une section de ce même livre avec le titre : « Du devoir d'amour envers d'autres hommes». (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 313) Cette affirmation m'a poussée à chercher s'il y avait là une contradiction, ou une difficulté de compréhension que l'on peut surmonter. C'est uniquement après avoir résolu ce qui apparaît à présent comme une difficulté que ce travail a pu commencer et aller plus loin en tentant de conceptualiser et d'analyser le sujet de l'amour chez Kant.

Le but de ce projet est donc de cerner la discussion, la compréhension ainsi que l'opérationnalisation de l'amour chez Kant. Pour ce faire, ce projet posera trois questions qui formeront le corps de la thèse. La première concerne la compréhension du concept même : « comment doit-on comprendre le concept d'amour chez Kant? » La deuxième question s'intéresse à l'opérationnalisation du concept et demande : « quels types de dispositions est-ce que le devoir d'amour exige? » La troisième question pose l'énigme suivante : « comment peut-on concevoir la relation entre le sujet kantien et la conception de

l'amour chez Kant? » Ces questions ne sont pas exhaustives, mais plutôt comme des points de départ logiques dans la poursuite de la connaissance du sujet.

Ce travail propose, en tant que réponse à ces questions, la thèse suivante : Kant conçoit l'amour comme l'un des sentiments qui contribue à la moralité ainsi que comme source de devoirs pratiques. La compréhension de l'amour et de ses devoirs nous permet de réévaluer la relation entre la moralité kantienne et sa figure de base, le sujet imparfaitement rationnel. En analysant les relations entre raison et émotion, liberté individuelle et communauté ainsi que proximité et distance, nous pouvons déterminer que l'amour incarne la double nature du sujet kantien, soit une nature imparfaitement rationnelle. L'amour représente une moralité fidèle à cette double nature du sujet comportant à la fois des éléments d'une liberté individuelle et raisonnable indiquée dans la pensée émergente de Kant, et une intersubjectivité et un souci pour la communauté que mentionne sa pensée plus tardive. Nous pouvons aussi affirmer que cette intersubjectivité est révélée par un équilibre entre la distance et la proximité qui sont nécessaires à la pleine réalisation du sujet.

Les deux types d'amour principaux chez Kant ont chacun un rôle fondamental dans le développement des doctrines de la morale. Ils sont reliés à deux opérationnalisations différentes. Le premier, l'amour pathologique, n'est pas un devoir, mais une condition naturelle qui apporte une contribution spécifique comme appui à la moralité. Le second type, l'amour pratique, demande plutôt un devoir précis les uns envers les autres. Ce dernier doit être vu comme un devoir coercitif² qui doit modeler nos relations intersubjectives. En fait, ce devoir ne doit pas être considéré comme singulier, mais plutôt comme un devoir

² La compréhension du terme coercitif sera expliquée plus en détail dans les pages à suivre, mais il est à noter qu'il ne s'agit pas du même concept de coercition externe qui se trouve dans la doctrine du droit.

pluriel. Il comporte quatre différents devoirs tels que la bienveillance, la bienfaisance, la reconnaissance et la sympathie. L'exploration de tous ces éléments de l'amour nous aidera à dresser un plan complet de l'amour chez Kant. Il sera alors possible de procéder à l'analyse de ces concepts afin de comprendre le rôle de l'amour dans la moralité kantienne, ainsi que son lien avec le sujet kantien.

1.1 Méthodologie

Ce travail est une analyse textuelle à la fois des sources contemporaines qui abordent le sujet de l'amour chez Kant, mais aussi une analyse des textes de Kant qui traitent du sujet. Débutant à partir du débat existant au sujet de la signification et de l'opérationnalisation de l'amour dans la théorie morale kantienne, ce projet tentera de faire un retour sur les écrits originaux du philosophe afin d'éclairer certains points de friction. Pour ce faire, ce travail se basera principalement sur le livre *Métaphysique des mœurs*. Ce dernier nous donne l'élaboration la plus détaillée, ainsi que le développement le plus accru du devoir de l'amour. Cependant, d'autres textes kantien viendront épauler la compréhension d'éléments trouvés dans le texte principal. Ce travail rendra aussi, bien qu'à un moindre degré, compte de l'état du débat au sujet de la liberté individuelle, par opposition à la communauté et l'intersubjectivité chez les interprètes de Kant.

En second lieu, ce travail proposera une analyse du sujet kantien basée sur trois clés d'analyse. Ces clés d'analyse proviennent de la compréhension du sujet kantien qui a accès à la raison et au sentiment. Cependant, il faut voir le sentiment comme étant une faculté inférieure, moralement, à la raison. Avant de continuer en expliquant les clés, il semble qu'il soit nécessaire de faire un retour sur certains éléments de définition du sujet kantien tels que

la source de sa double nature, la conception de sa liberté et son lien à l'impératif catégorique. Cette définition du sujet nous vient principalement du *Fondement de la métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique*.

Le premier élément qu'il faut noter est la double nature du sujet, qui est à la fois d'une créature de raison et de sens. Kant écrit à ce sujet :

Or l'homme trouve effectivement en lui une faculté par laquelle il se distingue de toutes les autres choses, y compris de lui-même en tant qu'il est affecté par des objets, et cette faculté n'est autre que la raison. Comme spontanéité pure celle-ci est encore supérieure à l'entendement soit aussi spontanéité et qu'il ne contient pas que seulement, comme la sensibilité, des représentations qui ne naissent que quand on est affecté par des choses (par conséquent lorsque l'on est passif). (Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 1785 (2008), p. 157).

Ce passage montre que le sujet possède deux facultés très importantes : l'entendement, qui nous permet de former des concepts, et des sens qui nous permettent d'être affectés par l'extérieur. Cependant, ces deux facettes du sujet ne sont pas conçues comme égales. Kant précise :

C'est la raison pour laquelle un être raisonnable, en tant qu'il constitue une intelligence (et non pas, par conséquent, du côté de ses facultés inférieures), doit se considérer comme appartenant, non pas au monde sensible, mais au contraire au monde intelligible; par conséquent il a deux points de vue d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois selon lesquelles il lui faut utiliser ses facultés, par suite les lois de toutes ses actions : d'un côté, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis à des lois de la nature (hétéronomie) : deuxièmement en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui, en toute indépendance vis-à-vis de la nature. (Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 1785 (2008), pp. 157-8)

Les sujets sont donc affectés par les deux facettes de leur nature, mais doivent se considérer premièrement comme des êtres de la raison. La raison doit donc prendre le dessus sur les interpellations du monde sensible. Ceci est la source de la première clé d'analyse avec laquelle l'amour chez Kant sera étudié. La clé d'analyse de la raison et de l'émotion cherchera à expliquer l'amour afin d'apercevoir si ce concept répond à cette double nature du

sujet comme un être qui répond au monde de l'intelligible, pour ce qui est de la moralité, mais qui a aussi accès au sensible.

La prochaine clé d'analyse que cette thèse présentera est celle de la liberté individuelle et de la communauté. Cette clé nécessite d'abord une explication de la liberté et de la liberté face à la loi morale. Kant explique, en premier lieu, que la liberté doit être comprise comme un élément de la volonté du sujet. Le sujet n'est libre que dans la direction qu'il donne à sa volonté. Il écrit : «La volonté est une sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété de cette causalité dans la mesure où elle peut produire son action indépendamment de causes étrangères qui la détermine [...]». L'explication ainsi fournie de la liberté est négative ». (Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 1785 (2008), p. 145). Nous voyons ici que la première définition de la liberté de Kant est celle de la liberté négative qui se forme dans l'orientation de notre volonté par la raison.

La liberté positive représente pour Kant un autre concept. Ce concept est directement lié à notre capacité de formuler la loi morale. Il écrit : « cette législation propre de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté comprise au sens positif ». (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 130). La liberté positive se révèle uniquement dans l'exercice de cette liberté qui est la formulation de maxime de la loi morale. Ceci explique partiellement comment le sujet peut demeurer libre face à l'obéissance de la loi morale, car il ne répond pas à une prédétermination du monde extérieur.

Dans *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant révèle que la loi morale s'applique au sujet de manière catégorique et immédiate. (Kant, *Fondation de la*

métaphysique des moeurs, 1785 (2008), p. 168). Cela ne laisse pas beaucoup de place à la liberté si nous sommes forcés d’obéir à une loi morale. Cependant, grâce à l’application de la loi positive, nous pouvons déterminer que le sujet demeure libre, car son statut n’est pas uniquement d’agir comme serviteur de la loi, mais aussi comme auteur de la loi morale. Kant confirme ce concept quand il explique pourquoi les efforts passés à concevoir une législation morale ont échoué. Il explique : «On voyait bien que l’homme se trouve lié par son devoir à des lois, mais on ne prenait pas en compte qu’il n’est soumis qu’à sa propre législation, une législation pourtant universelle, et qu’il n’est obligé d’agir que conformément à sa propre volonté, mais une volonté qui légifère universellement conformément à la fin de la nature ». (Kant, *Fondation de la métaphysique des moeurs*, 1785 (2008), p. 119) La liberté du sujet est donc conservée grâce à notre double rôle de législateur et de serviteur de la loi. Ce passage nous amène aussi à une autre idée, celle de l’universel. Ce concept nous ouvre la porte pour aborder le prochain concept d’analyse, soit la communauté.

La clé d’analyse de la communauté est là pour explorer la possibilité et le ou les types de relation intersubjective possible dans les prescriptions du devoir d’amour. De plus, elle cherche à comprendre comment ces dernières, si elles existent bien, interagissent avec la possibilité de liberté individuelle. L’inspiration de ce critère d’analyse nous vient aussi de la conception des relations intersubjectives du sujet dans la *Fondation de la métaphysique des moeurs* qui se trouve dans l’interaction au sein du règne des fins. Kant définit ce concept comme étant : «la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes ». (Kant, *Fondation de la métaphysique des moeurs*, 1785 (2008), p. 120). Il caractérise ce règne comme étant un construit hypothétique dans lequel les sujets se traitent comme des

fins et non des moyens, ainsi que non seulement des membres du règne, mais les législateurs de celui-ci. (Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 1785 (2008), p. 120). Ceci décrit les grandes lignes de l'esprit de communauté inspirées par ce texte. La clé d'analyse de la communauté tentera d'explorer si le devoir d'amour envers l'autre reprend cette relation de communauté, si elle exclut cette idée ou si Kant innove en termes de relations intersubjectives par rapport à sa pensée antérieure.

La dernière clé d'analyse est celle de la distance et de la proximité. Cette dernière tente d'aller plus loin dans l'analyse des relations intersubjectives. La définition de la communauté du règne des fins décrite dans le paragraphe précédent illustre un lien entre les sujets qui reste, d'une certaine mesure, assez distant. La reconnaissance du sujet se fait comme étant celui d'un être capable de législation et de raison. L'union se fait à travers la loi. Le sujet est reconnu principalement pour son adhésion à la catégorie de l'universel. L'idée de l'amour envers les autres invite à la spéculation qu'il serait possible d'établir des liens plus près que ceux qui caractérisent les liens dans le règne des fins. La définition courante de l'amour implique certainement un lien de familiarité et rapprochement des sujets qui partagent cet amour. Cette catégorie d'analyse a donc pour but de voir si les relations intersubjectives contenues dans l'exploration de l'amour kantien répondent à un critère de distance qui nous rappelle la formulation de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ou si, comme le titre du devoir le suggère, elle conçoit un lien d'une plus grande proximité.

1.2 Chapitres

Le premier chapitre sera une simple introduction, qui aura pour but de présenter les questions de recherche, ainsi que les réponses qui sont proposées comme hypothèse.

L'introduction expliquera le déroulement de la thèse, ainsi que les concepts clés qui seront à l'étude dans celle-ci. Le deuxième chapitre consistera en une revue de littérature qui tentera de présenter les différents textes qui cherchent à faire comprendre la place de l'amour dans la philosophie morale de Kant. Elle tentera aussi de retracer l'évolution des interprétations et de mettre l'accent sur les points d'accord et de divergences entre les textes. Ce chapitre sera divisé en deux sections. La première section essayera de poser le problème de la compréhension de l'amour, ainsi que celui de l'amour comme devoir chez les interprètes de Kant. La deuxième section aura pour but de faire état du débat sur l'intersubjectivité chez les interprètes de Kant. De plus, cette revue nous permettra d'illustrer certaines positions clés dans le débat entre les positions qui interprètent la moralité kantienne comme étant radicalement individualiste et celles qui admettent l'importance de la communauté et de l'intersubjectivité dans sa pensée.

Le troisième chapitre débutera avec le questionnement de ce qu'est l'amour chez Kant. Pour ce faire, la thèse fera un certain retour en arrière afin d'aller voir les remarques de Kant antérieures à la rédaction de la *Métaphysique des mœurs* au sujet de l'amour. Ceci est fait dans le but d'illustrer la nécessité de chercher au-delà d'une simple compréhension usuelle du terme « amour ». Nous exposerons aussi l'évolution de certains autres concepts clés qui nous permettront de mieux comprendre la signification de l'amour et du devoir d'amour.

Le quatrième chapitre possède quatre grandes sections. La première section tentera de contextualiser le devoir d'amour dans la *Métaphysique des mœurs*. Cette section servira de tremplin pour explorer certains concepts clés comme la relation entre l'amour, le respect et l'amitié ainsi qu'une discussion au sujet la coercition. La deuxième section expliquera le devoir de bienfaisance et la troisième le devoir de reconnaissance. La dernière section

procèdera à l'analyse des deux devoirs ci-dessus à l'aide des clés d'analyse énumérées dans la section portant sur la méthodologie.

Le cinquième chapitre a pour but d'explorer la signification de la bienveillance, de la gratitude, de la tendresse et du devoir de sympathie. Il déterminera le lien que ces concepts ont avec les devoirs du chapitre précédent. Également, le chapitre déterminera comment un devoir et un sentiment peuvent être unis. De plus, il explorera les types d'opérationnalisation que contiennent ces éléments du devoir d'amour. En second lieu, ces éléments seront aussi analysés grâce aux clés d'analyse mentionnées ci-dessus.

La conclusion tentera de revoir brièvement les faits saillants de la thèse incluant les définitions de l'amour et les opérationnalisations des concepts du devoir d'amour. De plus, il explorera la contribution que l'exposition de ce devoir d'amour peut apporter dans le débat entre l'interprétation de Kant, comme individualiste radical ou comme penseur qui met aussi en valeur la communauté et l'intersubjectivité.

Chapitre 2 — Revue de littérature

Cette revue de littérature tentera de présenter différents textes qui cherchent à comprendre la place de l'amour dans la philosophie morale de Kant. Elle tentera de retracer l'évolution des interprétations et de mettre l'accent sur les points d'accords et de divergences entre les textes. Ce chapitre sera divisé en deux sections. La première section essayera de poser le problème de la compréhension de l'amour ainsi que celui de l'amour comme devoir chez les interprètes de Kant. Cette section discutera la définition de l'amour, de sa relation avec le respect et l'amitié et de ses liens avec l'émotion. Elle explorera aussi les débats concernant la distinction entre l'amour pathologique et pratique, et cherchera à trouver les éléments clés des définitions de ces deux types d'amour. La deuxième section tentera d'analyser le débat au sujet de la distinction entre l'amour et le respect. Il est important pour le développement de cette thèse d'élaborer des éléments de distinctions entre les deux termes par rapport aux concepts de devoir strict ou large. La troisième section présentera les positions qui évacuent l'émotion de la compréhension de l'amour kantien et celles qui l'incluent. Cette section est particulièrement importante pour défendre la position que le devoir d'amour miroite le sujet kantien caractérisé par la raison et l'émotion. La deuxième section aura pour but de faire état du débat sur l'intersubjectivité chez les interprètes de Kant. Elle sera utile pour la prise de position que cette thèse présente, au sujet de l'amour comme exemple de l'équilibre entre la liberté du sujet et la nécessité de la communauté dans la pensée tardive de Kant.

2.1 – Revue de littérature au sujet de l’amour chez Kant

2.1.1 – Définition de l’amour

Le premier sujet qui se doit d’être exploré dans cette revue de littérature est la définition de l’amour qui est mise en avant par les interprètes de Kant. Bien qu’il existe chez ces derniers une certaine variété et certaines nuances qui seront mentionnées dans les pages suivantes, un élément qui rassemble la majorité des interprètes est la distinction première entre l’amour pathologique et pratique. Il est nécessaire avant d’analyser le sujet de l’amour de clairement définir les paramètres de ce dernier, et donc de passer en revue les interprétations du concept déjà existantes. Dans son texte, «Against Beneficence: A Normative Account of Love», Kyla Ebels-Duggan met en avant la nécessité de cette distinction. Elle écrit :

Kant gives us a contrast between two kinds of love, which he calls “practical” and “pathological.” Pathological love is a feeling toward another. Since that’s not a state that we can enter by choice, Kant believes that it could not be the object of the command to love one’s neighbour as one’s self. He nevertheless accepts this command as authoritative and introduces the notion of practical love to make sense out of it. Practical love “[has] to do with the maxims of action.” I find this notion of practical love helpful, and I think that it is best put in terms of reasons: loving someone requires taking her to provide you with certain reasons to act. (Ebels-Duggan, 2008, pp. 142-143).

Ce texte nous donne donc une première piste de distinction : la division entre l’amour pratique et l’amour pathologique. L’amour pathologique est représenté comme une émotion qu’une personne peut avoir envers l’autre. L’amour pratique s’associe à une action particulière, une manière d’agir, un certain devoir ainsi qu’à la raison. Ebels-Duggan nous donne aussi de l’information plus précise quant au devoir d’amour qu’elle interprète chez Kant. Elle indique la possibilité de deux définitions distinctives, sans toutefois se prononcer en faveur d’une ou de l’autre. La première définition est de prendre les fins de l’autre

comme nos propres fins et la deuxième est d'agir pour faire la promotion des fins des autres. (Ebels-Duggan, 2008, pp. 155-6). Cependant, l'auteure ne nous donne aucune clarification concernant cette distinction. Nous verrons que la distinction entre ces deux interprétations fait partie du débat de définition de l'amour. En fait, nous voyons sa présence dans la définition de l'amour pratique que nous donne Marcia W. Baron dans son article «Love and Respect in the Doctrine of Virtue». Elle écrit : «Benevolence requires that I promote (or seek to promote) her ends, not try to get her to have an end that I think she should have, or act as if something really were her end when it is not. In this way love-practical love-requires that I keep my distance, that I respect her as an agent, and do not try to remake her ». (Baron, 1997, p. 33). Ici on diffère de la pensée de Ebels-Duggan, car Baron ne fait pas allusion du tout à l'adoption des fins des autres comme les nôtres, mais fait uniquement une lecture de promotion des fins de l'autre comme étant le devoir d'amour.

Robert Johnson, dans son article «Love in Vain» nous propose aussi une définition de ce qu'est le « bon » amour pour Kant : «But, for one thing, for Kant “good love means “love from duty” or “practical love”-not anything we might recognize as love.» comparant ici la définition courante de l'amour à l'amour pratique. (Johnson, 1997, p. 48). Il met donc, comme Baron, l'accent sur l'amour pratique. Il nous apporte aussi une contribution intéressante dans la définition du devoir d'amour dans son inclusion de la multiplicité du devoir. Il décrit : « One need not have thereby failed at a duty of love toward *others*, since one can still, so far as I can see, be beneficent, grateful, and sympathetic.» (Johnson, 1997, p. 47). Il nous indique donc que le devoir d'amour possède, du moins, trois parties: la bienfaisance, la reconnaissance et la sympathie. Les deux dernières positions explore l'idée de l'amour pratique chez Kant, mais comme nous avons vu chez Ebels-Duggan, il ne s'agit

pas de l'unique définition de l'amour chez Kant. Portons maintenant attention à des interprétations de l'amour pathologique.

L'article d'Allan Wood, «The Final Form of Kant's Practical Philosophy» est particulièrement intéressant, car au contraire des autres articles qui abordent presque exclusivement le rôle de l'amour pratique dans la métaphysique de Kant; cet article porte une plus grande attention au rôle de l'amour pathologique. Comme définition, il nous donne :

The love of human beings must be *pathological* love, and not practical love. For he is explicitly discussing *feelings* which *cannot* be commanded or obligatory. Pathological love is the only love that cannot be commanded or obligatory, while practical love is not a feeling, and it can be commanded. (Wood, 1997, p. 16).

Il nous offre aussi une définition de l'amour pathologique et de l'amour pratique qu'il tire de *Fondement de la métaphysique des mœurs*: «In his discussion of this feeling, Kant again makes the distinction, familiar to readers of the *Groundwork*, between *pathological* love (a liking for and disposition to benefit another other based on pleasure in the other or in her perfections) from *practical* love, which is a desire to benefit another in response to a command of duty». (Wood, 1997, p. 15). Nous voyons donc que la distinction fondamentale entre l'amour pathologique relié au sentiment et l'amour pratique relié au devoir est aussi présente dans la lecture de Wood.

Ce texte peut aussi fournir de d'information par rapport au devoir pratique. Wood nous présente une conception qui se rapproche de celle de Baron qui est que le devoir d'amour est une promotion des fins des autres : « With wide duties there is consequently considerable latitude for different agents, or for the same agent at different times, to decide how far and by which actions she will promote these ends. [...] Kant, however, thinks that

the concept of duty applies to such actions [celles qui proviennent des devoirs larges] because we can, and sometimes must, rationally constrain ourselves to perform them ». (Wood, 1997, pp. 4-5). Il complexifie son explication du devoir en développant que le devoir promeut le perfectionnement et le bonheur des gens que l'on connaît, ou que l'on choisit d'aider, bien que le respect s'adresse à tous. (Wood, 1997, p. 9). Ceci est une idée explicitée dans Wood que l'on ne retrouve dans les interprétations précédentes. L'auteur nous présente aussi une dimension de la coercition, qui accompagne la Doctrine de la Vertu, en nous informant que la coercition sociale est explicitement interdite, car cela viendrait à l'encontre de la liberté du sujet. (Wood, 1997, p. 9). Nous verrons l'importance de ce concept au chapitre quatre et cinq lors de l'analyse de la liberté dans l'exécution du devoir d'amour.

Melissa Seymour Fahmy critique explicitement la position de Wood expliquée ci-dessus, car d'après Seymour Fahmy, elle ne prend pas assez au sérieux la distinction que fait Kant entre le principe de bienveillance et celui de bienfaisance. (Seymour Fahmy, 2010, p. 317). Dans son article, «Kantian Practical Love», elle déclare plutôt que le devoir de bienveillance doit être vu de manière distincte du devoir de bienfaisance et qu'il constitue son propre devoir de transformation de soi. (Seymour Fahmy, 2010, p. 313). Elle écrit : «I propose an alternative, non-reductive account of Kantian practical love. I argue that the duty of practical love is best understood as a duty of self-transformation; agents observe this duty by cultivating a benevolent disposition and practical, beneficent desires ». (Seymour Fahmy, 2010, p. 315). Seymour Fahmy trouve que l'amour pratique doit être compris comme étant relié au devoir de bienveillance: « We have noted that in this later work Kant defines practical love as the *maxim of benevolence* (MS 6:449). We are told that practical love should

be understood as ‘active benevolence and so having to do with the maxim of actions’». (Seymour Fahmy, 2010, p. 319). Elle décrit ensuite la bienveillance comme: «The friend of humanity is said to find satisfaction in the wellbeing of others, which is precisely Kant’s definition of benevolence». (Seymour Fahmy, 2010, p. 320). Dans ce travail, Seymour Fahmy n’offre pas de définition de l’amour pathologique, cependant elle accorde une place importante à l’émotion. Elle offre cependant une lecture du devoir d’amour qui diffère grandement du débat entre adopter les fins et promouvoir les fins en articulant l’amour pratique comme étant une véritable transformation du sujet qui pratique ce devoir.

Sarah Clark Miller, dans son chapitre: «Need, Care and Obligation»³ nous offre sa propre définition de l’amour pratique qu’elle met en relation avec l’amour pathologique : «In discussing the duty of beneficence Kant employs the term ‘love’ in a special and technical way, one purposely position data distance from individuals’ affective involvement with one another. In employing the word love, Kant intends what he terms the love of human beings (Menschenliebe), or practical love rather than love as taking pleasure or delight in others ». (Clark Miller, 2005, pp. 146-7). Clark Miller complète sa définition en mentionnant comme Seymour Fahmy la différence entre la bienveillance et la bienfaisance. (Clark Miller, 2005, p. 147). Elle diffère pourtant quelque peu de la position de Seymour Fahmy en disant que les actions que l’on doit prendre selon le devoir de bienfaisance doivent remplir un besoin. Elle écrit :

beneficence requires that individuals with the means to do so, take action in responding to true need present in others. In responding to another’s needs, moral agents are to do so such that they make the well-being and happiness of needy others their ends. In responding to another’s constitutive needs, moral agents’ actions are such that they take up and promote another’s end as their own ». (Clark Miller, 2005, p. 147).

³ Bien que l’article de Clarke Miller parle effectivement de l’amour chez Kant, il faudrait noter que sa lecture est faite dans le contexte de l’utilité du concept dans la théorie du Care.

Bien qu'il n'y ait rien de nouveau dans le concept de promouvoir ou de prendre les fins des autres comme les nôtres, l'innovation, par rapport aux autres auteurs retenus, est de le mettre en tant que besoin constitutif. Clark Miller reprend aussi le commentaire déjà vu dans l'analyse de Wood par rapport au devoir parfait et imparfait. (Clark Miller, 2005, p. 146). Finalement, Clark Miller ne parle pas seulement du devoir de bienveillance et celui de bienfaisance, elle fait aussi référence à un devoir de réciprocité qui serait attaché au devoir d'amour. Elle définit ce dernier comme suit : « Obligation exist between those in need and those able to give care such that those who give care should and those who require care will receive it ». (Clark Miller, 2005, p. 152). Elle tente de distinguer, par le biais de ce passage, l'idée d'une réciprocité directe conçue telle qu'un échange entre deux individus, et tente plutôt d'ouvrir le concept à un collectif qui n'attend pas directement de la bienfaisance envers l'individu lui démontrant de la bienfaisance, mais que ce besoin serait rempli par un membre du collectif prêt à lui venir en aide.

Pat. J. Gehrke, dans son article «Turning Kant Against the Priority of Autonomy: Communication Ethics and the Duty to Community» met aussi l'accent au niveau de la communauté dans sa quête de définir l'amour chez Kant. Il avance que ce dernier représente un devoir de communication relié à la communauté. En utilisant les interprétations des relations entre le respect et l'amour, qu'il emprunte, de Baron et met en relation à Johnson, il explique que ce devoir de se rapprocher et de se tenir à distance est spécifiquement ce qu'est la définition d'une communauté. (Gehrke, 2002, p. 17). Il ajoute que cette communauté est nécessaire pour pouvoir vivre une vie éthique. (Gehrke, 2002, p. 17). De plus, il écrit : «My own existence and subjectivity—the very possibility of the I—is already reliant upon and predicated upon my existence in a mutually determining community of other similar rational

beings. Thus, I am always already bound in an obligation of love—an obligation to care for the other—which requires first and foremost that we interact, that we speak». (Gehrke, 2002, p. 19). Ce passage résume très bien la position que défend Gehrke qui est que le devoir d'amour nous demande de prendre soin des autres. Il n'est pas clair si l'article de Gehrke différencie l'amour pathologique ou pratique, bien que la définition de l'amour donnée fasse référence à agir, donc elle semblerait se rapprocher de celle de l'amour pratique. Ce devoir provient de la condition de communauté qui nous vient de l'*apriori* des catégories de l'entendement de la *Critique de la raison pure*. Ce devoir, qui doit être compris avec le devoir de respect, nous demande d'avoir une éthique de communication. (Gehrke, 2002, p. 19). Il mentionne aussi en conclusion que ceci est un devoir avec lequel on doit s'orienter et qui ne sera pas nécessairement rempli en tout temps. (Gehrke, 2002, p. 20). Ce devrait donc être compris comme un devoir imparfait.

Cette section nous indique qu'il y a plusieurs éléments qui forment le débat quant à la compréhension du devoir d'amour. Bien que la distinction de base entre le devoir d'amour pratique et pathologique semble faire l'unanimité, le rôle ou l'importance de chacun des éléments n'est pas aussi clair. Nous avons aussi quant à l'opérationnalisation du concept un débat entre le partage, la promotion et la transformation de soi que demande le devoir de l'amour pathologique. Nous avons aussi des positions divergentes par rapport à la définition et au rôle de éléments du devoir tel la bienveillance. Finalement, la définition de l'amour apporte à un questionnement envers qui le devoir se déploie ainsi et quel type de lien se forment entre les gens qui exécutent le devoir et ceux envers qui il est déployés.

2.1.2 – La relation entre l’amour et le respect

Nous avons fait allusion à la relation entre l’amour et le respect dans la première partie de cette revue de littérature. Nous allons entrer plus en détail dans cette distinction, car elle fait partie intégrante des qualificatifs de l’amour, plus particulièrement pour ceux qui définissent le devoir d’amour.

Baron, dans l’article cité ci-dessus, tente de nous peindre un portrait de la relation qui existe entre l’amour et le respect. Elle nous donne de l’information sur la nature de l’amour, les devoirs qui sortent de l’amour et la relation spécifique entre l’amour et le respect. Elle nous propose une lecture de Kant dans laquelle nous trouvons un rapprochement, entre l’idée des devoirs d’amour et de respect. Elle explique d’abord que le lien entre le devoir d’amour et le devoir de respect n’est pas clairement expliqué dans la *Métaphysique de la morale*. (Baron, 1997, p. 31). Dans ce but, elle décrit la différence entre le devoir de respect et le devoir d’amour. Sa description est très utile dans le but de définir les grandes différences entre ces deux devoirs. Elle écrit :

So, it is within duties of virtue to others that we have this tension, and it is here that we find the distinction between duties of love and duties of respect. The key distinguishing feature, as Kant presents it, is this: duties of love obligate the person on the receiving end, whereas duties of respect do not. As Kant puts it, duties of love are those “duties to others by the performance of which you also put others under obligation” and duties of respect are those duties “the observance of which does not result in obligation on the part of others” (449). (Baron, 1997, p. 31)

Elle explique cette différence en ajoutant que d’après Kant, nous ne sommes pas toujours obligés de venir en aide à quelqu’un, mais que nous devons toujours le respecter, résumant ici la différence entre le premier devoir qui est un devoir imparfait, et le deuxième un devoir parfait. (Baron, 1997, p. 32). Elle clarifie que pour Kant le manque au devoir d’amour est vu comme un manque au devoir, tandis que le manque au devoir de respect est considéré un

vice. (Baron, 1997, p. 32). L'auteure conclut en écrivant : « love does need respect, lest love be paternalistic or otherwise invasive, and respect may need love to check its tendency to aloofness; but love and respect are less different and less opposed than Kant suggests». (Baron, 1997, p. 42). Elle nous dit donc que l'amour et le respect diffèrent, mais ils sont tout de même très près l'un de l'autre. Cette position est retrouvée dans les écrits de Wood qui affirme la largeur du devoir d'amour en expliquant que nous avons à promouvoir le perfectionnement et le bonheur des gens que l'on connaît ou que l'on choisit d'aider dans le devoir d'amour, bien que le respect s'adresse à tous. (Wood, 1997, p. 9).

Johnson répond directement à l'article de Baron en s'opposant à la perception de celui-ci. Il oppose la distinction que fait Baron entre le respect et l'amour. Il confronte cette position avec cette affirmation : «Rather, unlike Baron, I do not think that these passages are about love at all. What Kant calls love here is itself just a form of respect. Of course, even if it is, one might think that this does not help to explain the puzzling opposition analogy. But I think that once we see that he is not talking about love, it will seem less puzzling». (Johnson, 1997, p. 45). En fait, il ajoute:

But, more importantly, when Kant refers to "practical" love, he often all but comes out and says that he is not really talking about love at all. In such passages, he refers to real love as simply a "feeling," and even as a mere modulation of self-love. [...] But what clinches the point, I think, are passages in which he claims, for instance, that "unselfish benevolence toward human beings is often (*though very inappropriately*) also called *love*" and, although that benevolence is a duty, "what is done from constraint ... is not done from love" (*MdS6:402*, my emphasis; see 6:449). **So** even if the "unselfish benevolence" called for by duties of love requires respect, that is not a case of *love* requiring respect, but a *duty to others* in virtue of their humanity requiring respect. (Johnson, 1997, pp. 46-7).

Johnson semble donc proposer que ce que Kant appelle amour pratique ne mérite pas d'être nommé amour, car le devoir ne provient pas d'un sentiment d'amour pathologique, mais qu'il émane plutôt du respect de l'humanité de l'homme. Dans ce cadre, l'amour pratique

n'est vraiment rien d'autre qu'un devoir de respect compris au sens large. Il ajoute que la différence entre l'amour et le respect doit être comprise, non comme étant en opposition, mais comme deux manières distinctes (l'une qui éloigne, l'autre qui attire) de s'acquitter du devoir de respect, au sens large, que l'humanité de chaque homme exige (Johnson, 1997, p. 49). L'amour pratique doit donc être vu comme complémentaire au respect, dans la mesure où l'on ne pourrait avoir l'un sans l'autre tout en ayant une société. (Johnson, 1997, p. 50). Finalement, Gehrke dans son article, reprend l'aspect conciliatoire entre l'article de Johnson et celui de Baron en indiquant qu'il a un lien fort entre l'amour et le respect. Cependant, Gehrke n'étale pas la nature de la relation entre l'amour et respect, simplement sa nécessité dans la construction de l'éthique communautaire de communication (Gehrke, 2002, p. 19). Il y a donc trois positions claires qui dénotent le débat au sujet du lien entre l'amour et le respect soit : qu'ils sont des devoirs séparés mais reliés, qu'ils sont un seul et unique devoir dans lequel l'amour est une sous-division du respect et la dernière qu'il s'appuie un et l'autre sans que leur relation soit plus précisément définie.

2.1.3 – L'amour et l'émotion

Puisque la thèse de ce travail indique que l'amour représente certains aspects de la raison et de l'émotion, il est nécessaire d'explorer les débats sur le sujet de la présence de l'émotion dans l'amour. Il existe quelques positions divergentes à propos de la relation entre l'émotion et l'amour chez Kant. Baron n'apporte aucune précision dans son article sur la question de l'émotion. (Baron, 1997). Johnson dans son article défend la position qu'il n'y a pas d'émotion dans le devoir d'amour. Il fait d'abord la distinction suivante : «However, his [Kant's] fuller view, found in the *Metaphysics of Morals*, is that the humanity in persons not

only demands our respect, but also our love. Neither of these demands, of course, requires that we feel anything for others». (Johnson, 1997, p. 45). Il précise cela dans la formulation de son rejet du terme amour pour identifier de ce dont parle Kant. Il écrit :

But, more importantly, when Kant refers to “practical” love, he often all but comes out and says that he is not really talking about love at all. In such passages, he refers to real love as simply a “feeling,” and even as a mere modulation of self-love. (Johnson, 1997, p. 46).

Cela explique la conclusion de Johnson que l’amour n’est rien de plus qu’une autre forme de respect.

Wood, de son côté, prend une position beaucoup plus forte au sujet de l’utilisation de l’amour pathologique dans la pensée kantienne. Il défend la position que l’amour pathologique est fondamental afin d’établir la possibilité de la morale. Il écrit :

This pathological love cannot be commanded, and it cannot be a duty to have it; however, this is not because it is irrelevant to moral motivation. On the contrary, it is because this pathological love is *presupposed* by morality in such a way that if we had no susceptibility to such feelings, we would not be moral agents at all. (Wood, 1997).

Il est donc clair que Wood trouve l’amour pathologique important à la moralité. Seymour Fahmy prend aussi le rôle de l’émotion dans le devoir de l’amour au sérieux, mais offre une différente clé d’analyse que celle de Wood. Elle remarque que la seconde critique de Kant nous incite à avoir une disposition émotionnelle quand nous cherchons à réaliser notre devoir d’amour envers notre voisin. Elle écrit :

The solution to this problem may be found in Kant’s second *Critique* interpretation of the biblical commandment to love one’s neighbor. Recall that in this work Kant endorses the view that ‘to love one’s neighbor means to practice all duties toward him *gladly*.’ Anticipating a version of the problem just identified, Kant immediately adds the following qualification: ‘the command that makes this a rule cannot command us to have this disposition in dutiful actions but only to *strive* for it’ (*KpV*5:83). Though we cannot will ourselves to have a particular feeling the way we can will ourselves to perform particular actions, it does not follow that there can be no duties corresponding to an agent’s affective disposition. What follows is that the duty must be restricted to the pursuit of or progress toward the disposition. What duty can command, then, is the *cultivation* of an affective disposition. (Seymour Fahmy, 2010, p. 321).

Elle ajoute ensuite que ce type d'action doit être uni avec la lecture d'action de bienfaisance pour compléter ce devoir. Ceci nous amène à sa compréhension du devoir d'amour chez Kant qu'elle appelle: la vision de cultiver l'amour. Elle la définit comme suit : «Cultivation Account: The duty of practical love is the duty to cultivate a benevolent disposition toward other human beings as well as practical beneficent desires ». (Seymour Fahmy, 2010, p. 321). Il ne s'agit pas, selon elle, d'une simple émotion, mais d'un sentiment moral particulier que l'on se doit de cultiver. (Seymour Fahmy, 2010, p. 327). Pour défendre sa position, elle utilise principalement l'introduction de la Doctrine de Vertu et d'autres textes de Kant. Elle indique en conclusion une similitude entre son devoir d'amour pratique et le concept de sympathie, mais note qu'il s'agit ici d'une similitude et non d'une répétition. (Seymour Fahmy, 2010, p. 328).

De plus, nous avons une position telle que celle de Martha Nussbaum qui demeure ambiguë sur cette question. Dans son livre *Sex and Justice*, elle fait l'affirmation suivante : « Liberal theorists vary, and no doubt some, in particular Hobbes and Bentham in their different ways, come close to imagining the human individual as having no natural love of others. Kant, because he holds that all sensuous inclinations are accidents of individual endowment, is agnostic on the matter and thinks that we should not rely on such motives too much if we want to promote benevolence ». (Nussbaum, 1999, p. 60). Faisant ici référence à l'amour comme un sentiment, Nussbaum nous présente une opinion quelque peu contradictoire, mais tout de même intéressante. Elle nous affirme, en premier lieu, que Kant ne semble pas prendre de position fixe au sujet de l'amour naturel d'un homme pour l'autre. Certainement, elle ne l'inclut pas dans la catégorie des penseurs auxquels elle fait référence, qui ne croit aucunement, dans la possibilité d'un amour naturel entre humains, car elle fait cette affirmation pour dissocier Kant de ce groupe. Elle affirme plutôt que Kant ne désire

pas que l'émotion de l'amour soit, uniquement ou de manière prédominante, utilisée pour promouvoir la bienveillance. Elle admet pourtant un certain espace d'utilisation de l'amour de type émotionnel dans ce contexte chez Kant. Cependant, cette utilisation semble être très minimale, particulièrement si nous finissons la lecture du passage qui affirme : «But other liberal thinkers, such as Mill, Hume, Smith, and Rawls, have an evidently social and other inclusive psychology, building affiliation with and need for others into the very foundations of their accounts of human motivation and denying that individuals can satisfy their basic desires independently of relationship and community». (Nussbaum, 1999, p. 60). Elle affirme en plus, que Kant ne diffère pas complètement de cette perspective qu'il représente dans le royaume des fins, et l'implication de celui-ci qui serait de faire la promotion de la fin des autres, mais que cette union n'en est pas une d'amour mais de respect. (Nussbaum, 1999, p. 60). Donc, nous pouvons voir que Nussbaum ne ferme pas complètement la porte à l'amour comme émotion ayant un rôle dans la bienveillance, cependant son accent demeure au respect quand il s'agit de l'utilisation d'émotion.

Virginia Held dans son livre *The Ethics of Care : personal, political and, global* est particulièrement utile pour présenter une autre position dominante quant aux questions de l'éthique kantienne et de leur rapport à l'émotion. Dans ce travail qui tente d'établir les grandes lignes de l'éthique du soin, elle présente une variété d'auteurs qui dévoilent une vision de l'éthique kantienne comme étant dépourvue de considérations émotionnelles. Elle illustre cette position en parlant, entre autres, de celle d'Annette Barar. Elle écrit :

Annette Barar considers how a feminist approach to morality differs from a Kantian one and Kant's claim that women are incapable of being fully moral because of their reliance on emotions rather than reason. She writes: "Where Kant concludes 'so much worse for women; we can conclude' so much the worse for the male fixation on the special skill of drafting legislation for the bureaucratic mentality of rule worship, and for the male exaggeration of the importance of independence over mutual interdependence" (Held, 2006, p. 4)

Cependant, quand elle en vient à formuler sa propre interprétation de la moralité kantienne, elle est un peu plus généreuse quant au rôle de l'émotion chez le penseur. Elle écrit : «Though Kantian ethics enlist emotions in carrying out the of reason [...] both kind of theory [Kantian and Utilitarian ethics] we are to disregard our emotions in the epistemological process of figuring out what we ought to do». (Held, 2006, p. 18). Dans cette mesure, cette position ressemble un peu à celle de Seymour Fahmy qui insiste sur le fait que l'émotion peut nous aider à répondre à ce devoir. Les deux positions divergent cependant, car la première nous offre l'idée que l'effort mis en place pour avoir l'émotion est le devoir, tandis que la deuxième ne voit pas l'émotion comme une position d'aide, sans considération quant à l'origine de ce sentiment. Il existe donc une variété de vision quant au rôle de l'émotion. Elle varie entre un rôle très actif dans le processus du devoir de l'amour à aucun rôle significatif quant au devoir de l'amour.

2.2 – Kant, subjectivité et intersubjectivité

Un autre débat qui entoure le sujet de l'amour chez Kant est celui du rôle du sujet et des relations intersubjectives. Puisqu'un des éléments de ce travail est que l'amour représente à la fois la nature subjective et intersubjective de la moralité kantienne, il est primordial de voir les éléments de débat sur ce sujet. Le débat quant au rôle de Kant par rapport à l'intersubjectivité fait toujours écrire ces interprètes qui se rangent, soit dans le camp de Kant, penseur du sujet uniquement, ou Kant comme penseur des relations intersubjectives. Afin de pouvoir contextualiser le rôle que la compréhension de l'amour peut jouer dans ce débat plus large, il faut dresser les grandes lignes de ces deux positions.

2.2.1 – Kant: penseur de la subjectivité uniquement

Nous avons déjà vu, dans la section précédente des auteurs qui sont utiles à ce débat. Il est possible d’aller chercher l’extrait du texte de Held qui nous parle de la moralité chez Kant. Dans ce passage, elle écrit : «Relations of family, friendship, and group identity have largely been missing from these theories, though recent attempts, which I find unsuccessful, have been made to handle such relation within them ». (Held, 2006, p. 18). Elle ajoute dans un chapitre suivant :

From this perspective, the similarities between Kantian and utilitarian theories are of more significance than the differences: Both are rationalist in their moral epistemologies; both rely on simple, abstract, universal rules; both assume a concept of person that is individualistic and independent; both are theories of right action aimed at recommending rational choices; both can be interpreted as far more suitable for guiding the decisions of persons in “public” life than for dealing with moral issues of family life or of friendship or of group solidarity. (Held, 2006, p. 63).

Ces deux passages, sans catégoriquement nier la présence d’une pensée intersubjective chez Kant, placent sa philosophie éthique et morale manifestement du côté du sujet. Bien qu’il soit faux de nier complètement la présence de l’autre dans la pensée de Held, puisqu’elle mentionne entre autre la catégorie de l’universel, nous sommes loin d’une interprétation qui embrasse la pensée intersubjective. C’est plutôt la description d’un sujet indépendant et individuel qui ressort de sa description.

Dans le même courant de pensée, nous pouvons ranger le commentaire de Miller au sujet de la lecture féministe dominante de l’éthique kantienne. Elle écrit :

Inherent in the turn to Kant is the recognition that feminist ethicists have been hasty in their condemnation of Kant. Despite feminist ethicists’ caricature of Kantian moral philosophy as a rule-bound, overly-individualistic, unreasonably autonomous perspective of empty formalism with no bearing on actual moral situations in the real world, a rigorous approach behoves one to return to the source where answers may be found. (Clark Miller, 2005, pp. 145-6).

Cette lecture possible de la philosophie kantienne, que décrit Clark Miller, représente une certaine lecture d'auteurs de l'éthique de soin font de Kant qui serait souvent décrit comme un penseur qui prend, du moins le côté du sujet plus au sérieux que celui de l'intersubjectivité. Elle interprète la philosophie éthique de Kant concernant uniquement l'individu comme étant un être purement rationnel isolé, ce que ces auteurs critiquent sévèrement. Les positions, que décrit Clark Miller, sont d'un sujet kantien qui est individualiste et de raisonnement autonome. Ces penseurs reprochent souvent le manque de considération pour les autres, de la part du sujet kantien, lors de ces délibérations morales.

Le courant féministe n'est pas le seul à faire cette lecture de la pensée kantienne. L'hégélien Robert R. Williams partage cette même opinion dans son livre *Recognition : Fichte, Hegel and the Other*. Dans son travail, il affirme que Kant ne traite pas l'idée de l'autre ou la question de l'autre dans sa philosophie. (Williams, 1992, p. 27). Il affirme que ce type d'interrogation n'apparaîtra pas avant le travail de Fichte. (Williams, 1992, p. 30). Ces derniers exemples ne vont effectivement pas beaucoup en profondeur dans cette position. Leur but est plutôt d'illustrer la présence d'une pensée dans laquelle le sujet kantien est détaché, individuel et autonome ce qui l'empêche d'avoir des relations morales significatives avec les autres.

2.2.2 — Kant comme penseur de l'intersubjectivité

En opposition aux auteurs de la section précédente, plusieurs auteurs reconnaissent la place de la pensée intersubjective de Kant. Sans avoir à rappeler les positions présentées

dans la première section de ce chapitre, nous pouvons clairement comprendre que les auteurs discutant des devoirs envers les autres, soit des devoirs d'amour et d'amitié, reconnaissent l'importance des relations intersubjectives dans la pensée kantienne. Évidemment, ils ne sont pas les seuls à proposer cette lecture.

Dans son travail «Spontaneity and Autonomy in Kant's Conception of the Self», Henry E. Allison cherche à démontrer les origines même de cette pensée intersubjectives en expliquant la source de l'hétéronomie kantienne. Allison tente de trouver un équilibre entre la place de la subjectivité et l'intersubjectivité. Il attribue la place dominante à la subjectivité, mais sans diminuer l'importance de l'intersubjectivité. (Allison, 1995, p. 15). Cette position se rapproche de celle de Moggach, qui en mettant l'importance sur le sujet, insiste sur l'importance de l'autre comme donnant du matériel de réflexion au sujet, sans toutefois violer sa subjectivité. (Moggach, 2010, p. 9).

Georg Mohr partage une attitude similaire qu'Allison en cherchant à éclaircir la relation complexe entre subjectivité et intersubjectivité. Cependant, dans son travail «Freedom and the Self : From Introspection to Intersubjectivity : Wolff, Kant and Fichte», il trouve une conclusion différente. Dans sa recherche sur la signification de la liberté kantienne, il détermine que ce concept se doit d'être intersubjectif, car la liberté ne peut qu'être conçue à l'intérieur de la loi morale sans être accompagnée d'une réflexion au sujet de l'autre. (Mohr, 1995, pp. 38-9). Mohr met l'accent de sa recherche sur la reconnaissance de l'autre comme une fin en soi, sa recherche sur la moralité kantienne est donc concentrée sur l'intersubjectivité. (Mohr, 1995, p. 36). Cette position se rapproche de l'opinion de Dieter Sturma, qui dans son travail « Self and Reason : A Nonreductionist Approach to the Reflective and Practical Transition of Self Consciousness», affirme que le sujet ne peut être

défini qu'en relation avec l'autre. (Strurma, 1995, p. 207). Cette position ressemble quelque peu à la position de Jean-Marie Vaysse dans «Le sujet kantien» qui insiste sur le fait que la création du sujet même ne peut être conçue qu'en termes de relation intersubjective. (Vaysse, 2004).

En fin de section, nous allons présenter le travail de l'auteure Susan Meld Shell au sujet de la communauté dans la raison pratique chez Kant. Dans son livre *The Embodiment of Reason : Kant on Spirit, Generation and Community*, elle note entre autres deux types distincts de communauté dans la pensée pratique de Kant. Le premier type vient de *Fondement de la métaphysique des mœurs* :

The notion of the will as both self-determining and determined by a universal law (a law equally valid for every other will) enables us to think of substances that are mutually related without ceasing to be "things in themselves"- a thought that would otherwise be opaque to us. Seen in this light, the moral law furnishes the "formal" principle by virtue of which each will stands in a relation of mutual determination with every other will. In determining itself autonomous, the will simultaneously constitutes itself as a member of a universal community. (Shell, 1996, p. 146)

Cette définition de communauté nous est utile pour voir la position de Kant comme un penseur de l'intersubjectivité, mais aussi pour caractériser la communauté telle que vue dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Cette communauté de volonté est caractérisée par une certaine distance, et par l'union des sujets dans leur volonté et non leur personnalité. La deuxième communauté que décrit Shell vient de la seconde partie de la *Métaphysique des Mœurs*. Elle écrit : « Yet in defining this ``kingdom of ends`` or ``corpus mysticum,`` Kant is as concerned with maintaining the distinctness and distinctiveness of individuals as with their unification. Thus the intelligible world is to be morally conceived (where duties toward others are concerned) not as a simple union but as a community informed by a dynamic balance between love (which draws men together) and respect (which keep them as a

distance)» (Shell, 1996, p. 158) Shell estime que la communauté telle que définit dans la *Métaphysique des mœurs* surpasse celle qui est conçue dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Dans cette mesure, elle crée un lien plus proche. Cette conception aidera à former notre conception d'une communauté avec plus de proximité. Cependant, notons tout de même que la position de Shell est un équilibre entre la pensée subjective et intersubjective chez Kant.

2.3 – Remarque en fin de chapitre

Ce chapitre tente de poser le problème de deux débats dans le champ des études kantienne. Le premier débat, soit celui au sujet de la compréhension et de l'opérationnalisation de l'amour, illustré dans la première section du chapitre, nous ouvre les yeux à une multitude de positions existantes sur le sujet de l'amour kantien. Ce débat s'appuie sur trois axes principaux, la définition de l'amour, l'opérationnalisation du devoir d'amour et le rôle de l'émotion dans celui-ci. Nous avons vu que l'amour pratique ainsi que pathologique ne sont pas conçus de la même manière, et que celui du contenu de l'amour pratique l'est encore moins. Johnson, quant à lui, n'est pas même convaincu de la présence d'un devoir d'amour distinct du respect. Aussi, nous avons pu observer la promotion et l'adoption des fins des autres. Nous avons vu que le devoir d'amour peut être vu comme pluriel et large, comme un devoir de communication ou de transformation de soi. Nous avons aussi vu qu'il n'y a pas d'accord sur qui est le receveur d'un devoir d'amour. Les actions demandées attribuées aux auteurs du devoir d'amour, ainsi que le rôle du sentiment ou de l'émotion dans celui-ci demande un regard plus approfondi pour tenter de résoudre les disparités d'interprétation. Les différentes positions, au sujet de l'émotion, sont clairement

divisées. Certains auteurs conçoivent l'amour chez Kant comme dépourvu d'émotion. D'autres interprètes affirment que Kant objecte à l'utilisation de l'émotion dans le devoir d'amour, ou comme source de moralité. Finalement, certaines lectures affirment que l'émotion encourage la moralité. Il est très important de pouvoir analyser ces conflits si l'on veut prouver l'élément de l'hypothèse que l'amour englobe à la fois la raison et l'émotion.

Le deuxième débat, celui portant sur la relation du sujet kantien entre subjectivité et intersubjectivité est aussi loin d'être résolu. Ce chapitre démontrera la présence de trois positions principales soit : le sujet purement subjectif, le sujet principalement subjectif enrichi par l'intersubjectivité et finalement, le sujet purement intersubjectif. Le chapitre indique que ce débat, bien qu'il dépasse évidemment le sujet de l'amour kantien, est contenu dans l'interprétation qu'on se fait de la moralité kantienne et de son devoir d'amour. Ce sera le but des chapitres à venir de trouver comment une nouvelle interprétation de l'amour kantien pourra contribuer à ce plus large débat sur la nature du sujet kantien. Afin d'amorcer cet exercice, passons maintenant au prochain chapitre qui tentera d'explorer l'évolution du concept de l'amour chez Kant.

Chapitre 3 — Les définitions de l'amour chez Kant

Ce n'est pas une mince affaire de tenter de définir l'amour chez un penseur tel qu'Emmanuel Kant. Non seulement cet exercice demande l'analyse de concepts complexes et en apparence quelquefois contradictoires, mais il nécessite tout d'abord un survol d'une multitude d'écrits où il parle du concept. Dans le chapitre précédent, nous avons vu plusieurs interprétations de l'amour ainsi que des devoirs d'amour. Ces positions reflétaient principalement la position de telle qu'articulée dans « Doctrine de la vertu » de la *Métaphysique de Mœurs*. Ce chapitre tentera, en premier lieu, de faire un retour en arrière afin de faire l'histoire de l'utilisation et de la compréhension de l'amour chez Kant. Ce retour permettra d'établir non seulement l'histoire du terme, mais aussi d'extraire toutes les informations nécessaires pour une compréhension juste de l'utilisation du terme dans sa pensée tardive soit : la « Doctrine de la vertu ». De plus, il nous permettra d'éclaircir certains débats abordés au chapitre précédent. Le chapitre présentera les textes suivants: *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, *Critique de la raison pratique* et *Théorie et pratique*. Les chapitres subséquents auront pour but d'explorer l'opérationnalisation de ces termes.

3.1 — L'amour dans *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*

Dès la publication d'*Observation sur le sentiment du beau et du sublime* en 1764, Kant nous offre les premières pistes de recherche sur sa compréhension de l'amour. Bien que ses commentaires, par rapport à ce sujet, soient encore très vagues, il nous permet entre autres d'observer une certaine trytique qui sera toujours présente dans sa pensée plus tardive,

soit la relation qu'il développe entre l'amour, le respect et l'amitié. En fait, il est très difficile de pouvoir explorer les pistes de définition de l'amour de cet ouvrage sans mettre, comme Kant le fait, ce concept en relation avec l'amitié et le respect. C'est dans la deuxième section de ce texte, «Les qualités du beau et du sublime touchant l'homme en général», qu'il s'attaque à cette question particulière. Kant commence par ce propos : « Les qualités sublimes inspirent le respect, les belles qualités l'amour. [...] Je sais tel un homme qu'on estime trop pour pouvoir l'aimer, qui suscite l'admiration mais nous dépasse de cent coudées, de sorte que nous n'oserions l'approcher avec la familiarité de l'amour ». (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1997 (1764), p. 21). Nous pouvons tirer de cela deux affirmations, soit le rapprochement de l'amour au beau, ainsi qu'au familier.

Kant confirmera cette affirmation dans les phrase suivantes : « L'amitié a surtout le caractère du sublime, l'amour celui du beau. Cependant, la tendresse et l'estime profonde qui composent l'amour lui confèrent de la dignité et de l'élévation, tandis que le badinage et la familiarité rehaussent en lui le coloris du beau ». (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1997 (1764), p. 22) Il nous donne aussi d'autres éléments de définition en écrivant: «L'amour y est mélancolique, tendre et plein de respect. [...] L'amour n'y est pas chagrin, mais gai et familier ». (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1997 (1764), p. 22) Ce passage nous confirme certains aspects clés de la conception de l'amour dans ce texte, entre autres l'affirmation de l'association de l'amour principalement avec le beau. Nous voyons aussi une comparaison de l'amour et de l'amitié, qui comme le respect s'approche du sublime. Une autre clé de compréhension que l'on détecte est la malléabilité du terme quant à l'estime qui lui est associée. Bien que l'amour

comprende des qualités qui le rapprochent principalement du beau, il possède aussi des qualités qui le rapprochent du sublime. Cet extrait nous rappelle qu'il est possible d'associer l'amour à de multiples caractéristiques. De manière encore plus importante, nous pouvons noter que bien que l'amour et le respect soient traités de manière proche, nous pouvons voir qu'ils sont distincts. Il y a donc un patron de distinction et de rapprochement entre l'amour et le respect qui se rapporte au débat abordé au dernier chapitre. Dans l'extrait précédent, nous avons vu que l'amour peut contenir du respect. Ceci veut évidemment dire que ces concepts sont reliés. Cependant, puisque l'un contient l'autre, mais qu'ils peuvent aussi exister de manière indépendante, ils sont des concepts distincts. En fait, cela rappelle la définition de la relation que nous avons vue dans la pensée de Baron. De plus, nous pouvons voir que dans la conception précritique de Kant, l'amour est décisivement associé à l'émotion, donc se rapporte ici à l'amour pathologique.

Certaines qualités et caractéristiques mentionnées dans ce livre sont particulièrement pertinentes en raison de leur réutilisation dans le cadre de la *Métaphysique des mœurs*. Dans cette liste, nous trouvons, entre autres, la mention de la sympathie, de la bienveillance et de la compassion. Kant écrit :

La vertu véritable doit être entée sur des principes qui la rendent d'autant plus noble et sublime qu'ils sont plus généraux. Ces principes ne consistent pas dans des règles spéculatives, mais dans la conscience d'un sentiment présent au cœur de tout homme et qui s'étend bien au-delà des principes de pitié et de complaisance: le *sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine*. Le sentiment de la beauté de la nature humaine est un principe de bienveillance universelle, celui de sa dignité, un principe de respect universel; si quelque homme portait ce sentiment à la perfection, il ne s'aimerait lui-même ni ne s'estimerait autrement qu'un de ceux qui bénéficient de son large et noble sentiment. (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1997 (1764), p. 27)

Kant donne deux pistes de compréhension importantes dans ce passage, soit: le lien entre le sentiment du beau et la bienveillance ainsi que la beauté et la dignité qui devraient

être sources suffisantes pour justifier l'amour envers l'humanité. Ce lien avec la bienveillance et le sentiment de la beauté, que nous avons déjà associé avec l'amour, n'est certes pas un lien direct entre les deux concepts, cependant il est suffisant pour permettre une certaine association. La deuxième partie du passage parle d'un certain type d'amour, celui que l'on devrait ressentir envers nous-mêmes, ainsi qu'envers le reste de la race humaine, en vertu de la beauté et de la dignité de notre nature. Kant ne décrit pas en détail la nature de cet amour, cependant il ne semble pas dérisoire de contempler un amour qui dépasse une définition romantique, car il nous parle d'amour en termes de dignité humaine. Le passage symbolise aussi le lien entre la bienveillance et l'amour que l'on ressent pour la race humaine.

Un autre passage méritant notre attention explique plus en détail le sentiment du beau. Kant décrit à nouveau certains aspects du sentiment du beau. Il écrit à ce sujet: «Il est plein de sympathie morale, se réjouit de la joie d'autrui et s'attriste de ses maux. Son sentiment moral est beau et, loin de reposer sur des principes, toujours dépendant de l'impression du moment [...] il ne manque ni de bonté ni de bienveillance. [...] Aujourd'hui il vous témoigne de l'amitié et si demain, vous êtes souffrant ou malheureux, il compatira sincèrement ». (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1997 (1764), p. 32). Cet extrait nous permet de lier le sentiment de la beauté à la bienveillance ainsi qu'à la compassion.

Certes, ce livre nous permet de dresser certaines grandes lignes des questions de l'amour et de l'amitié chez Kant et nous permet d'observer une certaine division entre les deux concepts. Il est aussi possible d'établir des liens directs ainsi qu'indirects à l'amour. Cependant, nous devons limiter la portée de ce livre au niveau des sentiments. Il est clair

que l'œuvre ne met pas en question le rôle de la raison. Il ne traite pas non plus le rapport de l'amour au devoir. Par contre, Kant indique déjà que le sentiment d'amour possède une lacune dans sa mise en pratique, soit que celui-là n'est pas accompagné du sentiment de justice. (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1997 (1764), p. 32). Kant explique que l'amour décrit ici manque d'association à la justice, ce qui pourrait inciter le sujet à agir de façon injuste. Il manquerait ce qu'on pourrait appeler un contre-balancier à l'amour qui serait nécessaire pour agir en considérant plusieurs facteurs dans sa prise de décisions. De toute évidence, cette œuvre laisse la porte ouverte à une étude plus détaillée de l'amour.

3.2 – Le devoir d'amour dans *Fondation de la métaphysique des mœurs*

L'importance accordée à l'étude des sentiments dans l'étude précédente prend un tout autre tournant dans le texte le *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Ce texte traite principalement de la direction que l'on peut donner au devoir. Dans une section qui cherche à distinguer les actions commises de manière à être conforme au devoir et les actions commises selon le devoir, Kant nous donne les premières pistes de compréhension entre devoir et amour ainsi qu'entre amour pratique et pathologique.

Le passage suivant semble être la clé de la compréhension de l'amour dans ce texte de Kant. Il écrit :

Ainsi faut-il comprendre également, sans nul doute, les passages des Écritures dans lesquels il est ordonné d'aimer son prochain, y compris lorsqu'il s'agit de son ennemi. Car l'amour, en tant qu'inclination, ne peut se commander, alors que faire le bien par devoir, tandis qu'absolument aucune inclination n'y pousse et qu'une aversion naturelle et irrésistible vient même s'y opposer, cela correspond à un amour pratique et non pas pathologique qui est inscrit dans la volonté et non pas sur la pente de notre être sensible, dans des principes de l'actions et non pas dans une sympathie qui nous fait fondre : or, seul cet amour peut être commandé. (Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 1785 (2008), p. 54)

Ce passage nous révèle plusieurs éléments essentiels à notre analyse. La première chose qu'il nous faut noter est le contexte de ce passage. Dans ce dernier, Kant tente de faire comprendre la différence entre une action «en vertu de» et «en accord avec» le devoir. Il trouve une illustration de cela dans le passage biblique expliquant le commandement du *Nouveau Testament*. Ce commandement d'aimer notre voisin, même si celui-ci est notre ennemi illustre bien à ses yeux cette dynamique. Dans ce contexte, Kant décrit la relation entre le devoir et l'amour. Il explique que l'amour, étant un sentiment, ne peut pas être commandé, et donc ne peut pas être un devoir⁴. Cependant, il précise l'existence d'une distinction entre l'amour et la possibilité d'un amour basé sur une action bienfaisante. Kant ne stipule pas qu'il devrait y avoir un devoir de bienfaisance, mais que celui-ci serait possible. Ce dernier devrait être accompli par devoir même dans le cas où l'on ressent une attraction ou une répulsion envers ce dernier.

Il continue cet argument en distinguant l'amour pratique et l'amour pathologique. Kant indique que le devoir de bienfaisance doit être compris comme de l'amour pratique, un amour ancré dans le devoir et dans l'action. Celui-là se compare à l'amour pathologique qui trouve sa source dans l'émotion et qui se manifeste sous forme de sympathie. Il clarifie que seul l'amour pratique peut être commandé. Ce passage aide à éclairer le débat par rapport à la définition de l'amour et le lien entre l'amour l'émotion.

Pour clarifier ces remarques, il nous faut insister sur deux aspects contextuels de ce passage. Le premier est que le but du passage n'est pas d'établir un devoir d'amour, mais plutôt d'illustrer la différence qui existe entre «en vertu du devoir» et «en correspondance

⁴ Ceci peut nous aider à comprendre pourquoi certains auteurs, notamment Johnson, écrit que l'amour ne peut pas être commandé et donc qu'il ne s'agit pas d'un devoir. Dans ce passage, il est clair que Kant parle ici de l'amour pathologique et non de l'amour pratique qu'il indique comme étant la source possible d'un devoir. Ceci nous aide donc à comprendre la place de l'émotion qui est importante dans la défense de notre thèse.

avec le devoir». La référence à l'amour dans ce cas relève de la qualité de l'exemple et non de l'élaboration d'un impératif. Deuxièmement, nous devons insister que la première mention de ce devoir est faite en référence à la tradition judéo-chrétienne. Le passage ne nous commande pas l'obéissance de ce commandement biblique, ni en vérité aux commandements bibliques en général, mais cet extrait du texte demeure toutefois très pertinent à notre objectif.

3.3 – L'amour dans la *Critique de la raison pratique*

Il est impératif, dans la recherche de la conception de l'amour chez Kant, d'étudier les théories que ce philosophe élabore dans la *Critique de la raison pratique*. Cette étude est nécessaire pour deux raisons distinctes. La première est d'établir les bases de ce qu'est la raison pratique. La forme finale de la définition de l'amour se trouvant dans le contexte de la raison pratique, nous nous devons de comprendre ce type de raisonnement. La deuxième raison est de tracer les contours du développement du concept de l'amour. Cela sera fait en deux étapes, la première traitant de l'amour de soi et la seconde de l'amour de l'autre.

Nous pouvons commencer avec la définition de ce qu'est une loi de la raison pratique. Kant appelle celle-ci la Loi fondamentale de la raison pratique pure: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle ». (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 126). Cette loi nous rappelle la formulation de l'impératif catégorique mentionnée en introduction. De plus, nous pouvons explorer, par le biais de cette loi, le but de la raison pratique. Cette dernière nous permet d'établir la direction dans laquelle nous voulons diriger notre volonté. À ce sujet, Kant ajoute:

Des propositions fondamentales pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, détermination dont dépendent plusieurs règles pratiques. Elles sont subjectives ou des maximes lorsque la condition n'est regardée par le sujet comme valable que pour sa volonté; mais elles sont objectives, ou sont des lois pratiques, lorsque cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire valables, pour la volonté de tout être raisonnable. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 109).

Cette clarification nous sera utile dans les chapitres à venir, non seulement pour définir le devoir de l'amour, mais aussi pour distinguer l'amour de l'amitié.

Deuxièmement, nous pouvons remarquer que ce texte contient quelques passages très pertinents quant au lien entre la loi morale et l'émotion ou le sentiment. Kant considère la loi morale comme le ressort de la raison pratique pure. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 181). Il continue cette explication en mentionnant un type de lien particulier entre le sentiment et la loi morale: « Le respect pour la loi morale est donc un sentiment, lequel est l'effet d'un fondement intellectuel, et ce sentiment est le seul que nous connaissons entièrement à priori, et dont nous puissions pénétrer la nécessité». (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 183). Cela présente un type de sentiment qui naît d'un élan intellectuel. Ce sentiment est basé dans le rejet du sentiment (pathologique) naturel de l'amour de soi que l'on doit écarter afin de diriger notre maxime en vertu de la loi morale. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), pp. 180-4). Le sentiment du respect de la loi morale doit donc être considéré comme l'envers de la médaille de l'humiliation qui résulte de l'abandon de l'amour de soi pour suivre la loi morale. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), pp. 184-5).

Subséquemment, Kant nous explique ce qu'il qualifie de sentiment moral :

Il s'agit d'un sentiment qui ne concerne que ce qui est pratique, et qui est attaché à la représentation de la loi seulement pour sa forme et non à cause de quelque objet de cette loi, d'un sentiment qui, partant, n'est rien de l'ordre de l'agréable ni de l'ordre de la souffrance, et qui cependant produit un intérêt que nous appelons l'intérêt moral, tout comme la capacité de prendre un tel intérêt à la loi (ou le respect pour la loi morale même) est proprement le sentiment moral.» (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 191).

Ces définitions nous seront utiles quand nous tenterons d'établir le rôle de l'amour comme sentiment ou émotion. Ceci nous permet aussi de mieux comprendre ce que Wood indiquait au chapitre précédent. Il nous parlait de l'amour comme étant un sentiment capable d'accéder à la moralité, une formule qui rappelle très bien l'élaboration du sentiment moral.

D'ici, nous pouvons faire le lien entre l'amour de soi comme source du sentiment moral et l'amour de soi comme devoir d'amour envers les autres. On trouve ce lien dans la mesure où dans cet amour de soi, on inclut la quête naturelle humaine vers le bonheur. Kant affirme l'universalité de cette quête. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 132). Ce lien entre le bonheur, l'amour de soi et l'amour envers les autres se concrétise par le biais de l'explication hypothétique suivante:

Cette recherche du bonheur personnel, si je l'attribue à chacun (comme je peux effectivement le faire pour des êtres finis), ne peut devenir une loi pratique objective que si j'inclus le bonheur personnel d'autrui. Ainsi, la loi qui ordonne de promouvoir le bonheur d'autrui ne prend pas sa source dans la présupposition selon laquelle cette promotion serait un objet pour l'arbitre de chacun, mais seulement de ce que la forme de l'universalité, dont la raison a besoin comme condition, et qui ordonne de donner à la maxime de l'amour de soi la valeur objective d'une loi, devient le fondement de la détermination de la volonté; et donc ce n'est l'objet pas (le bonheur d'autrui) qui est le fondement de la détermination de la volonté pure, mais c'est la forme légale seulement qui l'était (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 132).

Il faut noter que cette explication ne conduit pas nécessairement à un tel devoir. Ce passage illustre le contexte de l'importance de l'universalisme dans la forme de la loi. Cela ne signifie en rien l'exclusion de ce type de devoir, seulement que le contexte ne dicte pas la nécessité de ce devoir. Le passage est plutôt utilisé comme exemple. Ce que nous pouvons extraire de ce passage est que si l'on désire que notre bonheur soit maxime universelle, il nous faut que le bonheur de tous soit maxime universelle. Nous devons donc, dans cette situation, nous donner comme maxime la promotion du bonheur d'autrui, la définition que nous avons déjà attribuée au devoir d'amour bienfaisant.

Cela n'est pas la seule section de l'ouvrage où Kant parle d'amour envers les autres. Il y revient dans un autre passage de ce livre au sujet du commandement de l'amour de Dieu dans le Nouveau Testament. Il explique, par le biais de ce passage, la possibilité de l'amour pratique et explique ce que signifie aimer Dieu et son prochain d'un amour pratique. Il écrit:

Mais l'amour de Dieu est impossible comme inclination (amour pathologique); car il n'est pas objet des sens. Un amour de ce genre est certes possible envers des hommes, mais il ne peut pas être commandé, car il n'est pas au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre. Ces donc seulement l'amour pratique qui est compris dans le noyau de toutes les lois, Aimer Dieu signifie dans ce sens: exécuter volontiers ses commandements, aimer le prochain signifie: remplir volontiers tous les devoirs envers lui. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), pp. 194-5).

Nous voyons ici, à nouveau, une tentative d'explication du commandement du Nouveau Testament d'aimer Dieu et de s'aimer les uns les autres. Cette explication partage plusieurs similitudes à l'explication du même passage vu dans le *Fondement de la métaphysique des Mœurs*. Il ajoute en distinguant plus clairement ce que cela signifie pour l'amour envers notre prochain. Deux choses doivent être éclaircies. Kant distingue dans une note qui suit ce passage que cette loi est la loi morale de l'Évangile et que par son statut de sainteté, elle ne peut être atteinte par un homme. Cependant, il précise que nous pouvons nous la donner comme un but infiniment incomplet pour orienter notre moralité. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 195). Nous devons donc noter qu'il ne s'agit pas d'une loi morale dans la moralité kantienne, car il s'agit d'une loi de la Bible. Cette maxime ne pourrait que devenir la nôtre dans le contexte de la moralité kantienne, si nous faisons l'effort de la prendre comme nôtre et subséquemment de vérifier sa validité comme universelle. Le fait de suivre le commandement, car il se trouve dans la Bible, aussi moral que ce commandement puisse être, ne resterait «qu'en accord» et non «en vertu» de la

morale. Donc, ce passage demeure plutôt une interprétation du commandement qu'un appel à un devoir.

Qui plus est, nous pouvons prendre en note, dans ce passage, l'attention particulière donnée au devoir envers les autres. Nous pouvons utiliser les mêmes lunettes d'analyse pour la seconde section du passage, en y ajoutant la possibilité d'amour pathologique propre à l'homme. De plus, nous pouvons remarquer que ce devoir possible et souhaité envers les autres, reste très vague dans cet extrait. Kant mentionne faire volontiers les devoirs dus aux autres, sans spécifier quels sont ces devoirs. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 195). Ce passage nous permet de faire une distinction claire entre l'amour pathologique et pratique qui a été discutée au chapitre précédent. De plus, il nous aide à comprendre comment l'amour peut être compris comme un devoir ainsi que le lien de cet amour avec l'émotion.

3.4 – L'amour dans *Théorie et pratique*

Théorie et pratique est le titre généralement donné au texte initialement intitulé *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*. Dans ce texte, Kant tente de répondre à l'affirmation que la théorie ne serait pas toujours utile quand cela vient à la pratique. Dans ce cadre, il traite la question du rapport entre la théorie et la pratique dans le droit des gens. Dans cette troisième section du texte, il parle de l'attitude qu'il faut avoir envers les gens par le simple fait qu'ils sont membres de la race humaine. Pour tenter de répondre à cette question, Kant commence son exploration avec la question suivante : « Faut-il aimer le genre humain dans son ensemble? ». (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), p. 69) Il ajoute à cette question une seconde question qui,

d'après lui, nous permet de répondre à la première. Il demande: « y a-t-il dans la nature humaine des dispositions permettant de conclure que l'espèce progressera toujours vers le bien et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien de l'avenir?». (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), p. 69).

Pour Kant, si l'on trouve une réponse positive à cette question, il nous faut aimer le genre humain. (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), p. 69). Il écrit:

Car ainsi nous pouvons aimer l'espèce humaine au moins en ce qu'elle s'approche continuellement du bien; sinon il faudrait la haïr ou la mépriser, quoi qu'en puissent dire ceux qui affectent un amour universel des hommes (qui serait alors tout au plus un amour de bienveillance, non de complaisance). Car ce qui est et reste mal, surtout lorsqu'il s'agit de la violation mutuelle et préméditée des droits les plus sacrés de l'homme, on ne peut s'empêcher de le haïr – quelque effort qu'on fasse pour éveiller en soi l'amour –, non pas qu'on veuille du mal aux hommes, mais on voudrait avoir aussi peu que possible affaire à eux. (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), pp. 69-70)

C'est une réponse positive qu'il nous donne, un peu plus loin dans son texte, confirmant en fait que nous pouvons avoir cet amour pour l'humanité. (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), p. 71) Il faut d'abord noter dans cet extrait que Kant ne catégorise pas cet amour comme une forme de devoir et prévoit plutôt une possibilité d'aimer les humains. L'utilisation du « pouvons » marque cette distinction. Il nous faut aussi remarquer la nature rationnelle de cet amour pour l'homme. Kant formule une seconde question qui mène à une évaluation de type rationnel pour trouver la réponse. Il en fait aussi la distinction en indiquant que son procédé diffère à la fois en type et en méthode de ceux qui affectent un amour pour l'humanité. Il affirme dans le passage ci-dessus que l'amour de ces derniers, si l'Homme ne se montrait pas du moins capable d'une amélioration continue, ne pourrait dépasser un amour de bienveillance et ne pourrait pas devenir un amour de complaisance. Ce passage affirme donc que l'homme peut recevoir un amour de bienveillance sans

toutefois être digne d'un amour de complaisance. Si l'on revient à l'Allemand utilisé par Kant, nous pouvons clarifier ce passage. Il nous indique que nous avons la possibilité d'un amour *Wohlwollens* qui signifie prendre une position de bienveillance envers quelqu'un sans en tirer, *Wohlgefällens*, un certain plaisir.

Nous pouvons faire un rappel à la nature de la possibilité d'un amour et non la nécessité de celui-ci. Il n'identifie pas, dans ce texte, l'amour comme étant un guide ou une directive de notre comportement intersubjectif. Il offre plutôt ce rôle au droit. Il écrit:

Pour moi, j'ai malgré tout confiance dans la théorie qui part du principe du droit, prescrivant ce que doivent être les rapports des hommes et des États entre eux, et qui prône aux dieux de la terre cette maxime de se conduire toujours dans leurs conflits de façon à préparer la venue d'un tel état universel des peuples, et donc d'admettre qu'il est possible (in praxis) et qu'il peut être; mais en même temps j'ai (in subsidium) confiance dans la nature des choses qui contraint à aller de son plein gré. (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), p. 77).

Si en fait, le droit et la nature humaine régissent nos relations intersubjectives, on peut se demander pourquoi il a commencé avec une discussion sur le sujet de l'amour. Il répond un peu à cette question en guise de conclusion quand il écrit:

Et dans la nature des choses, la nature humaine est aussi prise en compte: le respect du droit et du devoir y étant toujours vivant, je ne peux ou ne veux la croire si enfoncée dans le mal, que la raison moralement pratique, après beaucoup d'essais malheureux, ne doive finir par en triompher et la présenter même comme digne d'amour. On s'en tiendra donc, même au point de vue cosmopolitique, à cette affirmation: ce qui, parce que c'est fondé par la raison, est bon en théorie, est bon aussi en pratique. (Kant, *Théorie et Pratique*, 2008 (1793), p. 77).

Il affirme, dans ce passage, aller plus loin que la simple réponse qu'il donne au début du texte et affirme que c'est en fait ce respect du droit et de la raison triomphante qui nous mène à l'amélioration constante et donc, à se rendre digne d'amour comme l'entend Kant.

Ce que nous pouvons faire ressortir de ce texte est qu'il y a un amour dont l'humanité doit se faire digne. Il ajoute que l'humanité se fait digne de cet amour. Ce type d'amour

semble avoir une dimension affective, prendre plaisir se rapproche plus d'une vision émotive de l'amour. Par contre, Kant justifie cette condition affective avec un processus et une obéissance à la raison. Ce type d'amour est comparé au type d'amour de bienveillance qui, selon Kant, ne nécessite pas la même disposition qui justifie d'être digne d'amour. De plus, ce texte nous illustre une considération déjà existante chez Kant pour les relations intersubjectives. Même si celles-ci ne doivent pas être réglées par l'amour, mais plutôt par le droit, nous pouvons remarquer dans cet extrait un intérêt pour ces dernières, ce qui faisait état de débat au chapitre précédent.

3.5 – Remarque de fin de chapitre

Dans les dernières pages, nous avons vu des pistes qui nous permettent de mieux comprendre l'origine certains concepts qui apparaîtront dans les chapitres suivants ainsi que de nous informer au sujet de certains débats déjà amorcés. Nous avons pu voir comment la dichotomie entre l'amour et le respect s'est développée ainsi que la relation entre l'amour et l'émotion. Nous avons vu, particulièrement dans le premier texte que le respect et l'amour sont des concepts distincts qui sont par contre reliés. Dans les textes suivants, nous avons vu un début de distinction entre les concepts de l'amour pathologique et ceux de l'amour pratique ainsi que le début de l'idée d'un devoir d'amour. Particulièrement, nous avons pu nous rendre compte pourquoi certains auteurs affirment que l'amour ne peut pas être un devoir. Nous avons aussi pu clarifier que cette affirmation était plutôt axée sur l'amour pathologique et non pratique. Nous avons pu comprendre comme Kant construit l'amour de manière pratique et aussi, comment l'amour peut avoir une source de raison. Ce chapitre

nous permet d'être maintenant prêts à nous lancer dans l'analyse de la *Métaphysique des Mœurs*.

Chapitre 4 — Les devoirs d’amour principalement rationnel

4.1 — Introduction et contexte

4.1.1 — Introduction

Dans ce chapitre, nous allons finalement entreprendre un travail d’exégèse de la *Métaphysique des mœurs*. Un changement majeur marque cette œuvre du reste des travaux que nous avons discutés dans le dernier chapitre. Dans ce livre, Kant ne parle plus des devoirs qui pourraient être possibles, mais nous donne les devoirs que nous pouvons déterminer selon l’apriori de la raison pratique. Un de ces devoirs est l’amour. Le présent aura quatre fonctions principales. La première sera de contextualiser l’amour dans l’œuvre *Métaphysique des mœurs*. Cette section distinguera les trois grands groupes de devoir qui se trouvent dans la moralité kantienne. Elle servira aussi de tremplin pour discuter de la relation entre l’amour, le respect et l’amitié que nous avons vue se développer dans les œuvres précédentes de Kant. La deuxième section traitera de l’interprétation du devoir de bienfaisance. Elle débutera en rappelant la pluralité du devoir d’amour pratique. Elle continuera en expliquant les débats de promotion par opposition au partage des fins d’autrui. La troisième partie abordera le devoir de reconnaissance. Elle décrira ce que ce devoir implique ainsi que sa relation avec la liberté et l’intersubjectivité. La dernière partie du chapitre procédera à l’analyse des concepts vus ci-dessus. En utilisant la clé d’analyse de l’être imparfaitement rationnel qui caractérise le sujet kantien, nous discuterons la relation entre la liberté et l’intersubjectivité. Le premier devoir est plus superficiel et rappelle la description de la relation entre liberté et communauté trouvée dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*, dans le royaume des fins. Il rappelle une certaine distance, mais

demande aussi une certaine proximité. Le deuxième devoir représente un niveau plus profond de communauté morale réciproque unique à la *Métaphysique des mœurs*. Il demande une proximité plus profonde, bien qu'une certaine distance soit nécessaire. Sans plus tarder, débutons avec la contextualisation du devoir d'amour dans la *Métaphysique des mœurs*.

4.1.2 – Contexte

4.1.2.1 – Division des devoirs dans la *Métaphysique des mœurs*

Ce fut un projet admis de Kant de trouver s'il existait un fondement métaphysique capable d'orienter la direction du contenu que l'on donne à nos maximes. Cela a été annoncé lors de la publication du *Fondement de la Métaphysique des mœurs*. Kant a cherché à comprendre les limites et les capacités de la raison dans la série de critiques qui précéderait la rédaction de la *Métaphysique des mœurs*. Quand Kant a publié cette dernière en 1797, il l'a divisée en deux parties principales qui forment la première distinction entre les mœurs. Le livre se divise en deux doctrines : la Doctrine du droit et la Doctrine de la vertu. Cette division distingue les deux grands types d'impératif dans ce travail : soit ceux de droits et de mœurs. À ce sujet, il écrit :

On divise le système de la doctrine générale des devoirs en doctrine du droit (*jus*) qui peut contenir des lois extérieures, et en doctrine de la vertu (*ethica*), qui ne peut en contenir; et sans doute faut-il s'en tenir là. [...] le concept du devoir est déjà en lui-même le concept d'une coercition (contrainte) exercée sur le libre arbitre par la loi; or cette contrainte peut être une contrainte extérieure ou une contrainte exercée par soi-même. » (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 217).

Cela distingue donc l'impératif légal et moral chez Kant. Bien que chacun d'eux, ayant comme origine la raison pure pratique, prenne leur concept de l'apriori et s'adresse à

des situations pratiques, ils n'ont pas le même style et degré d'intervention quand il s'agit de la coercition. Kant affirme : « Tous les devoirs contiennent un concept de contrainte par la loi : les devoirs éthiques coercition où seule peut intervenir une législation interne, les devoirs de droit en revanche une coercition où peut intervenir aussi une législation externe. Dans les deux cas, il y a donc le concept d'une contrainte, qu'il s'agisse d'une contrainte exercée sur soi ou d'une contrainte exercée par un autre ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 237). Les devoirs moraux sont donc le résultat d'une contrainte imposée par nous-mêmes et ne sont donc pas contraires à notre liberté⁵. La doctrine du droit s'occupe des législations extérieures et de l'arbitre de l'autrui et s'occupe aussi de la forme des relations sous l'idée du droit étant : « l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre, selon une loi universelle de la liberté ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 15) Le manque d'obéissance au droit est une atteinte directe à la liberté d'autrui et donc, peut être réprimandé par la loi. La loi morale, au contraire, est simplement l'intention que nous devons donner aux maximes qui motivent nos actions. Ce travail est purement interne et ne peut pas être observé de l'extérieur. Si nous avons des limites à ces maximes, ces limites sont imposées et déterminées par notre propre raison. Elles sont déterminées librement et donc, ne violent pas notre liberté. Cette logique revient à la figure du sujet imparfaitement rationnel, comme Kant l'indique :

Les impulsions de la nature contiennent donc, dans l'esprit de l'être humain, des obstacles à l'accomplissement du devoir et des forces (en partie puissantes) qui y résistent – forces que l'homme doit en ce sens se juger capable de combattre et de vaincre par la raison, non pas seulement dans le futur, mais dès maintenant (dès qu'il en a l'idée) : bref, il doit se juger capable de pouvoir faire ce dont la loi lui commande inconditionnellement qu'il doit le faire. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 218-9).

⁵ Liberté ici comprise comme liberté positive telle que définit par Kant

La contrainte que l'on trouve dans la loi morale est donc celle que l'on retrouve dans nos impulsions irrationnelles et notre raison. Elle s'impose dans le déploiement de notre raison.

Le reste de ce travail se concentre sur la Doctrine de la vertu où Kant parle du devoir d'amour.

Ceci nous amène à la seconde distinction qui divise les grandes sections des devoirs moraux. Les devoirs éthiques se divisent en deux grandes parties : les devoirs dus aux humains et les devoirs envers les êtres qui ne sont pas humains. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 261). Ce dernier se divise en deux autres sections soit : les devoirs envers les êtres inférieurs aux humains, par exemple les animaux, et les devoirs envers les êtres supérieurs aux humains, en l'occurrence, Dieu. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 261). Les devoirs envers les autres Hommes se divisent aussi en deux sections, les devoirs envers soi-même et les devoirs envers les autres. L'amour et l'amitié sont un exemple de ce dernier. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 261). C'est donc principalement de cette catégorie de devoir envers les autres qui sera abordée principalement dans le reste de cette thèse.

Finalement, une dernière distinction s'impose. Cette distinction s'opère entre les devoirs parfaits et imparfaits. Kant fait d'abord une distinction à ce sujet dans l'introduction de la doctrine de la vertu. Il écrit à ce sujet :

Les devoirs éthiques sont d'obligation large, alors que les devoirs de droits sont d'obligation stricte. [...] car la loi ne peut ordonner que la maxime des actions, et non pas les actions elles-mêmes, c'est un signe qu'elle laisse un certain espace de jeu (*latitudo*) quant à l'exécution (observance), c'est-à-dire qu'elle ne peut indiquer de façon précise comment et dans quelle mesure doit être accomplie l'action en vue de la fin qui est en même temps un devoir. Au demeurant, par ``devoir large``, on n'entend pas une permission de faire des exceptions à la

maxime des actions, mais simplement qu'il est permis de limiter la maxime d'un devoir par une autre. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 231).

Kant ajoute cependant une nouvelle distinction qui s'ajoute à cette première division entre le devoir large et le devoir strict, soit le niveau de perfection du devoir. Il écrit : «Plus le devoir est large, plus imparfait est également pour l'homme l'obligation d'agir, plus il rapproche cependant la maxime de l'observance du devoir large (dans son intention) et celle du devoir strict (celle du droit), et plus son action est vertueuse». (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 231). Cette dernière distinction du niveau de perfection du devoir en question est très importante dans la question du devoir de l'amour, plus particulièrement dans ce qui le distingue du devoir de respect et de l'amitié qui n'ont pas le même degré de perfection que le devoir d'amour.

4.1.2.2 — Amour, respect et amitié

Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant définit le devoir de respect comme ceci : «n'abaisser aucun autre homme jusqu'au point où il serait uniquement moyen au service de mes fins (de ne pas exiger que l'autre doive renoncer à lui-même pour se faire esclave de mes fins).» (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 315). Il continue en expliquant la distinction qui doit être faite entre l'amour et le respect, l'amour étant un devoir plus imparfait, le respect étant un devoir parfait. Il explique :

Aussi le devoir du libre respect envers les autres, parce qu'il est à proprement parler simplement négatif (ne pas s'élever au-dessus des autres) et qu'ainsi il est analogue au devoir du droit consistant à ne pas attenter au bien d'autrui, doit-il être considéré certes comme un devoir strict par rapport au devoir d'amour, tandis que ce dernier doit être tenu pour un devoir large. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 315).

En fait, la différence entre le respect et l'amour dépasse la distinction entre devoir parfait et devoir imparfait que Kant imagine possible au départ pour les devoirs moraux. En trouvant une certaine équivalence entre le respect et un devoir de droit, il peut catégoriser le respect de devoir strict. L'amour étant un devoir large et imparfait, le respect un devoir strict, nous pouvons clairement voir une distinction entre les deux concepts. En fait, Kant soutient cette distinction un peu plus loin dans le texte en mentionnant qu'un manque au devoir d'amour est un manque de vertu, mais qu'un manque au devoir de respect est plus grave et s'inscrit comme un vice. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 335).⁶

Nous avons présenté dans le deuxième chapitre, la position de Johnson qui ne reconnaît pas le devoir d'amour comme un devoir séparé du devoir de respect, indiquant que le devoir d'amour est simplement une autre forme de respect. (Johnson, 1997, pp. 46-50). Cette position s'oppose à celle de Baron qui propose une distinction, basée sur le critère de la perfection, des devoirs respect et d'amour. (Baron, 1997, pp. 31-32). Celle-ci s'ajoutait à la position de Seymour Fahmy qui voit l'amour et le respect différents à cause de leur origine affective distincte. (Seymour Fahmy, 2010, pp. 316-317). Il semble donc approprié dans ce débat d'être d'accord avec la position de Baron qui remarque ces différences importantes qui nous servent à décrire l'amour.

⁶Il semble important à ce moment de clarifier la distinction entre le manque de vertu et le vice. Le premier consiste en un manque à un devoir, tandis que l'autre demande l'intention de manquer de vertu. Kant explique : «La force de la résolution, dans le premier cas, s'appelle proprement, et elle seule, vertu (*virtus*); la faiblesse, dans la deuxième, dans le deuxième cas, ne s'appelle pas tant vice (*vitium*) que bien plutôt, simplement, absence de vertu, manque de force morale [...] Toute action contraire au devoir se nomme transgression (*peccatum*). Mais la transgression délibérée, qui est devenue un principe, définit proprement ce qu'on appelle vice (*vitium*). (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 232) Faire une action bienfaisance envers une personne serait donc appelée une vertu. Ne pas faire une action bienfaisance envers une personne serait un manque de vertu. Choisir de se donner la maxime, de ne pas respecter une personne serait un vice. Le devoir d'amour demandant de prendre une action bienfaisante, ne pas prendre cette action est concevable et ne heurte pas nécessairement ce qui est dû à la personne, au contraire, le respect ne demande pas d'action, simplement une disposition respectueuse envers l'autre, dans ce cas, est un vice.

Cependant, une chose que Baron et Johnson semblent avoir en commun est le rapprochement que Kant fait du devoir de l'amour et du respect dans la *Métaphysique des mœurs*. Cette position est comprise quand nous observons le passage dans lequel Kant s'exprime au sujet du concept de l'amitié. Il écrit :

L'amitié (considérée dans sa perfection) est l'union de deux personnes par un même amour et même respect réciproque. On voit facilement qu'elle est un Idéal de sympathie et de communication concernant le bien commun de ceux qui sont unis par la volonté moralement bonne et que, quand bien même elle ne produit pas tout le bonheur de la vie, l'acceptation de cet idéal, avec la double disposition d'esprit qui le définit, contient la dignité d'être heureux, tant et si bien que l'amitié entre les hommes constitue pour eux un devoir. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 342).

Nous pouvons observer deux éléments importants dans ce passage. Le premier illumine le débat immédiat au sujet de l'amour et du respect. Cet extrait nous démontre qu'ils sont loin d'être étrangers l'un à l'autre. En fait, ils peuvent s'unir pour un idéal encore plus grand, soit : celui qui les unit sous la bannière de l'amitié. Les deux devoirs dus aux autres, l'amour et le respect, bien qu'ils soient différents, peuvent sans contradiction être unis. S'acquitter du devoir d'amour en faisant preuve de respect permet, entre autres, d'accepter que l'autre soit responsable de la détermination de sa source de bonheur. Quand une relation de respect et d'amour réciproque se manifeste entre deux ou plusieurs personnes, nous pouvons appeler cette relation amitié. Deuxièmement, cette relation se cultive dans les idéaux de sympathie et de communication qui reviendront au prochain chapitre dans le débat du devoir de sympathie. Ceci reflète bien la position que Gehrke nous a indiquée dans le deuxième chapitre. (Gehrke, 2002, p. 19). Cela rappelle aussi l'établissement du second type de communauté répertoriée par Shell. (Shell, 1996, p. 158) Par ailleurs, nous pouvons noter que ce passage s'oppose à la position de Held qui défendait le manque d'intérêt de Kant au sujet de l'amitié, cependant nous ne pouvons pas commenter

son manque de satisfaction envers la façon dont Kant a traité ce sujet. (Held, 2006, p. 18).

Nous pouvons, à présent, passer à la description du devoir de bienfaisance.

4.2 – Le devoir d’amour de bienfaisance

Avant d’entrer dans le devoir de bienfaisance, nous devons nous rappeler de la distinction qu’ont faite Johnson et Seymour Fahmy dans leur texte, selon lequel le devoir d’amour est pluriel. (Johnson, 1997, p. 47), (Seymour Fahmy, 2010, pp. 313-317). Rappelons nous que nous avons distingué au deuxième chapitre quatre éléments du devoir d’amour soit : la bienveillance, la bienfaisance, la reconnaissance et la sympathie. Ce travail commence en expliquant le devoir de bienfaisance, car c’est celui qui se trouve le plus souvent associé avec le devoir d’amour.

Kant donne, en premier lieu, une définition large de ce que le devoir d’amour implique, le distinguant en même temps de l’amour pathologique. Il écrit :

L’amour ne doit cependant pas être entendu ici comme sentiment (esthétiquement), c’est-à-dire comme plaisir ressenti devant la perfection d’autres hommes, ni comme amour de complaisance (car nulle obligation d’avoir des sentiments ne peut nous être imposée par d’autre), mais il faut concevoir comme une maxime de bienveillance (en tant que pratique), qui a pour conséquence la bienfaisance. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 314-315).

Il n’est donc pas surprenant que la littérature reflète une plus grande attention au devoir de bienfaisance qui semble dominer les premières remarques de Kant sur ce sujet.

Kant continue en spécifiant ce qu’est le devoir de bienfaisance.

Le devoir d’aimer son prochain peut donc aussi s’exprimer ainsi : il consiste dans le devoir de faire miennes les fins d’autres hommes (pour autant, simplement, que celles-ci ne soient pas immorales) (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 315).

Il ajoute : «c'est-à-dire venir en aide, selon ses moyens, à d'autres hommes se trouvant dans la détresse en vue de leur procurer le bonheur, sans pour cela espérer quoi que ce soit, c'est le devoir de tout homme». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 319). Cette définition ressemble à quelques mots près à celles qui se retrouvent dans la revue de littérature. Il s'agit ici d'une adoption des fins de l'autre, à la limite où celles-ci sont morales. Nous pouvons voir ici que cette description de Kant rappelle plutôt l'appellation du devoir comme partage selon Ebel-Duggan que celle de la promotion que Baron et Wood défendent. Cependant, les auteurs ne précisent pas qui distingue ces deux termes. Nous pouvons supposer qu'il semble y avoir une différence de degré dans le type de relation que le partage ou la promotion pourrait créer. Bien que le résultat de l'action bienfaitrice puisse bien rester identique, le partage d'une fin semble créer un lien plus fort entre le bienfaiteur et celui qui reçoit le bienfait. Cela consisterait à mettre nos maximes sur le même pied d'égalité de celle des autres. Par ailleurs, la promotion semble agir envers le bienfait de l'autre, sans faire de ces fins les siennes. Ceci semble indiquer un plus grand niveau de distance, cependant cela ne renvoie pas à un niveau moindre d'action envers le bienfait offert.⁷ Cependant, Ebel-Duggan parle seulement de l'application envers ceux que l'on aime (un amour pathologique), tandis que pour les deux autres auteurs, c'est un devoir envers les personnes en général, indépendamment de la position affective que l'on a pour elles. Il semble que c'est la seconde position ici qu'il l'emporte. Kant ne spécifie pas la nécessité d'aimer (affectivement) la personne pour qui on exécute un devoir, en fait, comme nous l'avons vu ci-dessus, il nous avertit que cela n'est pas le type d'amour dont il parle dans cette partie du texte. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 314-415).

⁷Nous reviendrons sur ce point dans l'analyse entre la proximité et la distance dans le prochain chapitre sur la sympathie.

L'amour pathologique n'est donc pas ici l'élément décisif par rapport à l'exécution du devoir.

Quand nous cherchons à comprendre le pourquoi de ce devoir, nous pouvons nous rendre compte que nous avons déjà vu son origine logique dans notre analyse de la *Critique de la raison pratique*. Nous avons vu au chapitre trois que pour légitimer notre recherche personnelle du bonheur, nous nous devons de faire de cette maxime une maxime universelle de recherche du bonheur. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 132) Puisque dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant confirme que cette maxime n'est pas simplement un devoir possible, mais bel et bien un devoir que l'on peut déterminer dans l'apriori, ainsi que celle de l'amour de soi, l'amour de l'autre devient logiquement un devoir selon la loi de l'universalité. Cette logique est confirmée dans le passage suivant :

Que cette bienfaisance soit un devoir, cela résulte clairement de ces considérations : dans la mesure où l'amour que nous nous portons à nous-mêmes ne peut être séparé du besoin d'être aussi aimés par d'autres (et d'être aidés par eux en cas de danger), et comme nous faisons ainsi de nous-mêmes une fin pour d'autres et que cette maxime ne peut jamais obliger autrement que parce qu'elle a la qualité qui lui permet de constituer une loi universelle, par conséquent par l'intermédiaire de faire aussi de faire les autres une fin pour nous, le bonheur d'autrui est une fin qui est en même temps un devoir. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 236).

Nous observons donc ici la même origine logique que dans la *Critique de la raison pratique*, cependant, ici l'existence du devoir est confirmée avec plus d'autorité. Par ailleurs, nous avons vu que plusieurs analyses du devoir d'amour semblent prendre fin ici. L'idée de la promotion ou du partage des fins semble décrire l'entier du devoir, mais comme nous l'avons annoncé, notre travail va plus loin et il va à présent présenter le deuxième devoir d'amour, celui de la reconnaissance.

4.3 – Le devoir de reconnaissance

Le devoir de reconnaissance représente une littérature très limitée dans l'étude de l'amour chez Kant. Pourtant, rien n'indique qu'il importe de manière moindre que les autres composantes du devoir. Nous pouvons débiter par la simple définition que donne Kant de ce devoir. Il écrit : « consiste à honorer une personne à cause du bienfait qu'elle nous a prodigué ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 322). Kant joute affirme qu'il y a deux types de reconnaissance, la reconnaissance active et la reconnaissance affective. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 322). La distinction s'opère entre prendre acte et la reconnaissance d'une action de bienfaisance qui nous est prodiguée et la simple bienveillance⁸ que l'on peut porter envers l'autre.

Pour comprendre la logique derrière ce devoir, nous pouvons faire un retour sur la distinction entre le devoir d'amour et de respect décrite au début de ce chapitre. Kant distingue le devoir d'amour et de respect, le devoir d'amour étant un devoir large exigeant des actions. Le devoir d'amour demande une dimension de réciprocité pour que l'égalité entre les deux parties soit maintenue. Le respect est un devoir strict, qui ne demande pas cette réciprocité, car le respect est toujours nécessaire. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 313-314). Cela ne veut pas dire que le devoir d'amour est un devoir que l'on s'acquitte quand bon nous semble, mais plutôt une ouverture sur les moyens et le degré que l'on peut s'acquitter de notre devoir, dicté par notre raison.

⁸Le concept de bienveillance sera expliqué en détail au chapitre 5

Deux concepts sont très importants à saisir pour la compréhension du devoir de reconnaissance. Le premier est la nécessité de ce devoir. Kant spécifie que ce devoir n'est pas une simple option, mais bien une obligation que l'on doit à l'autre. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 322). Nous nous acquittons de ce devoir, car c'est un devoir moral. Kant nous avertit qu'il y a des effets négatifs de manquer à ce devoir. Kant écrit : « il faut aussi considérer encore tout particulièrement la reconnaissance comme un devoir sacré, c'est-à-dire tel un devoir dont la violation peut (en tant qu'exemple scandaleux) anéantir dans son principe même le mobile moral qui pousse à être bienfaisant. ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 323). Dans ce cas, Kant s'assure que ce devoir, est formulé en vertu de la maxime et non, dans un but égoïste de profiter d'une plus grande bienfaisance personnelle. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 322). Nous voyons donc ici, que la reconnaissance crée un lien entre le bienfaiteur et le receveur d'un bienfait, mais le devoir dépasse cette simple relation en ayant pour but de créer une communauté dans laquelle les sujets agissent pour chercher le bienfait des autres.

Ceci est confirmé dans le deuxième concept qui accompagne le devoir de reconnaissance. Ce concept est que la reconnaissance est plus qu'une simple dette dont on doit s'acquitter. En fait, Kant spécifie que nous ne pouvons pas simplement nous acquitter d'un devoir de reconnaissance par une simple action en retour de l'acte de bienfaisance qui nous a été prodigué. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 323). Évidemment, cela n'exclut pas une ou plusieurs actions positives envers le bienfaiteur. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 324). Cependant, on retrouve dans le sentiment de bienveillance le début de la reconnaissance, cela se transforme dans le sentiment de gratitude. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 323). La

reconnaissance s'inscrit plutôt dans le registre d'un devoir : «d'accepter l'occasion de témoigner de la reconnaissance comme un bienfait moral, c'est-à-dire comme une occasion ainsi donnée d'exercer cette vertu qui s'associe à la profondeur de l'intention bienveillante, la tendresse de la bienveillance (l'attention portée au moindre degré de celle-ci dans la représentation du devoir), et par là cultiver l'amour de l'homme.» (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 324). On retrouve clairement l'idée de Gehrke d'une éthique de communication dans le devoir de reconnaissance puis que Kant spécifie le devoir de témoigner de la reconnaissance que l'on reçoit. (Gehrke, 2002). Nous voyons donc ici un devoir qui dépasse bien un simple échange de service et qui crée un lien de réciprocité beaucoup plus fort entre les participants de la communauté morale. Cet élément sera analysé en détail dans la prochaine section.

4.4 – Analyse

4.4.1 – Raison et émotion

La première clé d'analyse du devoir, tel qu'expliqué, nous vient de la définition du sujet comme un être imparfaitement rationnel. On trouve dans le même sujet la capacité au sentiment et à la raison, bien que la raison doit dominer dans l'établissement des maximes. Comme le titre de ce chapitre l'indique, nous parlerons principalement des devoirs qui trouvent leur origine et leur description dans la raison. Ceci est particulièrement vrai dans la logique qui justifie le devoir de bienfaisance. Nous trouvons dans la bienfaisance une logique qui ressemble beaucoup à la construction de l'impératif catégorique. Dans l'espoir d'avoir notre amour propre et notre quête du bonheur naturel honoré et également, d'être

aidé par les autres et reconnu comme une maxime universelle, nous nous devons d'étendre la même considération aux autres. La considération envers les autres répond plutôt à une logique de considération envers nous-mêmes.

En fait, si l'on a une considération émotionnelle, c'est plutôt dans l'amour naturel que l'on a pour soi-même. Kant s'assure que nous ne faisons pas le devoir de bienfaisance parce que nous aimons, de manière émotionnelle, une certaine personne, même pas parce que nous avons du respect pour une certaine personne. Il écrit : « Faire preuve de bienfaisance envers d'autres hommes, dans la mesure où nous le pouvons, est un devoir, qu'on les aime ou qu'on ne les aime pas, et ce devoir ne perdrait rien de son importance même si l'espèce, malheureusement, n'est pas telle que, quand on la connaît de plus près, elle doit être trouvée particulièrement digne d'amour ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 246). La bienfaisance est donc faite en vertu d'une logique rationnelle du devoir.

La situation est moins claire quand nous observons le devoir de reconnaissance. Nous pouvons qualifier l'origine de ce devoir par une logique rationnelle, mais son exécution ouvre la porte à une dimension émotionnelle importante. Comme nous l'avons vu, le devoir de reconnaissance est intimement lié au devoir de bienfaisance. Étant une réponse à un acte de bienfaisance, il est certain qu'une logique rationnelle s'applique à ce devoir. Nous pouvons constater cette même logique quand Kant parle de la nécessité de ce devoir. Il explique que nous devons faire preuve de reconnaissance pour maintenir l'égalité entre le sujet qui prodigue un bienfait et celui qui le reçoit. Cependant, la logique raisonnable n'est pas la seule qui s'applique au devoir de reconnaissance. Bien qu'elle prédomine, car elle explique le but et la logique derrière le devoir, ce serait une grave erreur de négliger la gratitude et la tendresse. Kant explique que le devoir de reconnaissance ne peut pas

seulement être vu comme une simple équation dans lequel un acte de bienfaisance demande un autre équivalent dans l'espoir d'effacer une dette encourue. C'est un processus dans lequel nous devons faire preuve de gratitude en acceptant les actes de bienfaisance qui nous sont faits. De plus, notre reconnaissance doit être comprise comme un effort de preuve de tendresse envers les autres sujets. Il s'agit d'un devoir de cultiver l'amour pour les hommes. C'est la clé qui nous amène au prochain chapitre sur la discussion des devoirs principalement d'émotion et de leur forme. Pour l'instant, nous arrêtons cette section de l'analyse au sujet de l'émotion, mais nous y reviendrons dans la présentation du devoir de sympathie dans le prochain chapitre. En bref, nous pouvons voir que le devoir de bienfaisance et le devoir de reconnaissance sont tous les deux bien ancrés dans une logique de la raison clairement héritière de la logique du *Fondement de la Métaphysique des mœurs*. Cependant, nous pouvons remarquer un ajout qui se présente vers la fin du devoir de reconnaissance qui s'ouvre aux questions sensibilités.

4.4.2 — Liberté individuelle et communauté

Le premier aspect de réflexion pour cette clé d'analyse est une réflexion au sujet de la liberté individuelle qui est : comment peut-on marier le concept de coercition avec celui de liberté. Nous avons observé dans l'introduction de ce paragraphe que, qui dit devoir, dit coercition. Nous avons aussi observé que bien que l'amour soit un devoir large, cela ne nous donne pas l'option de suivre sa maxime, si cela nous plaît ou non. Pourtant, nous avons clairement établi dans notre revue de littérature que Kant est considéré comme l'un des grands penseurs de la liberté individuelle. Ce problème peut se résoudre assez simplement quand il s'agit du devoir de bienfaisance. Nous avons vu, à titre d'introduction de ce

chapitre, que ce qui distingue la doctrine de justice de la doctrine de vertu est le type de coercition qui s'impose. La doctrine de droit peut être imposée de manière externe par des lois; la doctrine de vertu peut seulement être imposée de manière interne. Puisque dans la doctrine de la vertu, où se trouve le devoir de bienfaisance, nous trouvons uniquement une coercition interne, la place de la liberté est plus facile à comprendre. Prendre la maxime de l'autre comme la nôtre est une action libre qui résulte de notre choix de direction émanant de notre propre raison vers cette intention bénéfique envers l'autre. Dans ce cas, il est clair que cette action ou encore plutôt cette intention, n'est pas soumise à une force extérieure. Si une force s'impose, ce ne peut être que celle de notre propre raison. Dans ce cas, il est évident que la liberté individuelle du sujet est préconisée dans cette interaction. C'est une action qui s'inscrit directement dans la liberté positive d'après Kant.

Cependant, cette logique se complique dans la discussion au sujet du devoir de reconnaissance. Rappelons-nous d'abord un passage clé cité ci-dessus : « il faut aussi considérer encore tout particulièrement la reconnaissance comme un devoir sacré, c'est-à-dire comme un devoir dont la violation peut (en tant qu'exemple scandaleux) anéantir dans son principe même le mobile moral qui pousse à être bienfaisant ». (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 323). Ce passage insiste clairement sur l'importance de suivre ce devoir, soutenant que son manque peut être néfaste pour le devoir de bienfaisance. Cela pourrait nous empêcher de suivre la maxime. Mais, il nous rappelle qu'il entreprend une dimension quelque peu différente du devoir de bienfaisance. Il est clair que l'adoption d'une maxime de bienfaisance est complètement notre choix, mais la reconnaissance est une maxime qui est complètement dépendante de l'action de l'autre. La reconnaissance comme devoir est une obligation qui découle d'un acte de bienfaisance envers nous sur lequel nous

n'avons aucun contrôle. Nous devons donc faire preuve de reconnaissance envers l'autre, sans que nous autorisions son action ou attitude envers nous.

Néanmoins, nous ne devons pas croire que le devoir de reconnaissance va à l'encontre de la liberté individuelle. En premier lieu, nous pouvons noter, que malgré les conséquences négatives que note Kant, si ce devoir vient à manquer, nous sommes complètement libres de faire preuve de reconnaissance ou non. Aucune force externe ne doit nous imposer de communiquer notre reconnaissance, cela est la logique même d'une doctrine de vertu, et rien ne peut nous imposer un sentiment de reconnaissance envers un autre sujet. C'est dans l'exercice de notre propre raison, qui est par définition libre, sur laquelle nous devons déterminer la maxime de notre action.

Cependant, à cause de la forme particulière du devoir de reconnaissance, une explication semble nécessaire. Le passage dans lequel Kant explique la nature large du devoir d'amour indique ceci :

La loi ne peut ordonner que la maxime des actions, et non pas les actions elles-mêmes, c'est un signe qu'elle laisse un certain espace de jeu (*latitudo*) quant à l'exécution (observance), c'est-à-dire qu'elle ne peut indiquer de façon précise comment et dans quelle mesure doit être accomplie l'action en vue de la fin qui est en même temps un devoir. Au demeurant, par ``devoir large``, on n'entend pas une permission de faire des exceptions à la maxime des actions (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 231).

Cela montre que lorsque nous acceptons notre maxime, nous nous mettons tout de même dans une obligation de réciprocité avec un autre sujet envers notre bienfait. Puisque le devoir de reconnaissance nécessite une communication de notre reconnaissance envers l'autre, la

marge de manœuvre de ce devoir est tout de même limitée. Ceci nous mène à s'interroger à ce sujet : pourquoi une personne rechercherait à limiter sa manœuvre d'action personnelle.

Une réponse possible semble être le concept de communauté. Lors de l'observation du devoir de bienfaisance, nous pouvions observer le début d'une communauté d'éthique. Formulé à la manière et en observant la logique de l'impératif catégorique, le devoir de bienfaisance établit un certain niveau de relation envers les autres membres de la communauté par le biais du concept de l'universalisme. Pour que notre amour propre et notre bonheur soit universellement respecté et devienne une quête morale, il nous faut rendre cette quête une maxime universelle. Ce niveau de communauté reste basé sur le principe de l'universalisme de la dignité et du respect de l'homme. Il se concrétise dans l'exécution d'une action bienfaisante rendant l'abstrait de la relation dans laquelle on interagit directement avec l'autre. Ceci nous rappelle le premier type de communauté que Shell explique. (Shell, 1996, p. 146)

La communauté que crée le devoir de reconnaissance est basée sur un principe quelque peu différent. En premier lieu, la reconnaissance se fait envers une personne en vertu de l'attention qu'elle manifeste envers nous personnellement. Le devoir de reconnaissance s'engage au maintien de la relation que le devoir d'amour crée en reconnaissant l'attention et le niveau de bienfait qu'un sujet engage envers nous. Bien qu'il assure la perpétuité du devoir, Kant clarifie que le devoir de reconnaissance n'est pas formulé dans le but de maximiser notre propre gain, mais plutôt pour conserver des liens sains entre les membres de l'échange et de la communauté morale qu'ils représentent (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 322). Nous pourrions stipuler que le devoir de reconnaissance en quelque sorte passe par une relation vue dans une lunette de l'universel

vers une lunette plus axée sur le particulier. Ce qui nous amène à notre prochaine section sur la distance et la proximité.

4.4.3 – Distance et proximité

Les quatre premiers éléments de l'amour kantien que l'on observe dans ce chapitre nous amène deux différentes relations entre la distance et la proximité. Chacun d'eux oscille entre les deux catégories, mais peuvent nous démontrer comment ces deux catégories se complètent dans l'édification de la moralité kantienne. Le devoir de bienfaisance détient certainement un niveau de proximité. Le fait de prodiguer une action bienfaisance envers une autre personne ne peut faire que de nous rapprocher de l'autre sujet. De plus, nous ne pouvons nier la proximité nécessaire pour comprendre la fin que l'autre se donne afin de pouvoir agir en vertu d'elle. Néanmoins, ce devoir est plutôt marqué par une certaine distance.

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la logique qui explique le devoir de bienfaisance est celle de l'universalisme. Nous portons une action d'une personne en vertu de sa capacité à la raison que nous honorons dans l'universalité. Nous prenons aussi l'action dans le but d'avoir notre propre quête du bonheur devenir une moralité universelle. Dans cette logique, l'autre prend une place plus accessoire. Bien que l'autre soit évidemment présent pour recevoir notre action de bienfaisance, la logique derrière le devoir semble uniquement nécessiter une personne hypothétique. L'idée de faire une action de bienfaisance envers l'autre justifie l'action de pouvoir poursuivre nos fins et justifie aussi l'attention que nous aimerions recevoir des autres dans ce même but. Ceci reflète très bien la

logique raisonnable et la liberté, bien qu'une proximité se trouve clairement dans cette vision. Cependant, nous pouvons quelque peu nuancer cette lecture. Si nous adoptons la lecture de partage des fins, nous voyons une relation beaucoup plus proche que celle du partage. La logique qui motive l'action reste une logique de distance, mais l'exécution demande une proximité importante.

Encore une fois, le devoir de reconnaissance ne s'opère pas complètement dans la même logique. Puisque le devoir de reconnaissance est le résultat du devoir de bienfaisance, à un certain niveau, sa logique reste à une certaine logique de distance. Le même commentaire pourrait être articulé puisque le devoir de reconnaissance ne demande pas que nous contribuions directement à la fin des autres. En fait, Kant spécifie qu'on ne peut pas s'acquitter d'un devoir de reconnaissance par une simple action bienfaisante envers celui qui nous prodigue le bienfait. Par contre, le devoir de reconnaissance demande une proximité entre les sujets qui n'a pas été vue lors du devoir précédent. Comme ce travail tentait de démontrer dans la section précédente la liberté et la communauté, la relation qui se développe dans le devoir de reconnaissance se base moins sur le principe de l'universel que celui du particulier⁹. La reconnaissance établit un lien entre le sujet dans lequel nous cherchons à reconnaître l'autre et dans lequel nous entrons dans une relation de réciprocité respectueuse. Faire preuve de reconnaissance envers une autre demande un investissement de soi qui diffère de la logique de la bienfaisance. Il nécessite une logique qui passe au-delà d'un calcul rationnel et qui montre le lien de distance du style de l'impératif catégorique. Nous pouvons démontrer cette différence grâce à la description de l'ouverture que Kant

⁹L'idée du particulier ne veut en rien nier l'universalité du sujet, simplement l'idée que cela demande non seulement son universalité, mais la connaissance du sujet dans sa particularité, l'articulation de son bonheur, de ses fins

donne à la fin de la description de ce devoir. Rappelons-nous ce passage : « d'accepter l'occasion de témoigner de la reconnaissance comme un bienfait moral, c'est-à-dire comme une occasion ainsi donnée d'exercer cette vertu qui associe à la profondeur de l'intention bienveillante la tendresse de la bienveillance (l'attention portée au moindre degré de celle-ci dans la représentation du devoir), et par là cultiver l'amour de l'homme». (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 324). La reconnaissance nécessite l'exercice de cultiver une émotion, la tendresse envers une autre personne. Même si nous allons éclaircir cette position au sujet de l'émotion dans le chapitre suivant, nous pouvons déjà remarquer qu'une relation qui contient une invitation à la tendresse n'appartient pas à une logique de distance, mais plutôt à une proximité émotionnelle.

4.5— Conclusion

Nous pouvons donc noter ici que le devoir d'amour s'inscrit dans la catégorie des devoirs dus aux autres dans la doctrine de *la vertu de la Métaphysique des mœurs*. Nous avons vu que cet amour entretient une relation proche avec le concept de respect qui, unit avec l'amour, forme l'amitié. Puis, nous avons analysé le concept de bienfaisance qui nous commande de prendre ou de promouvoir les maximes des autres, tant que celles-ci sont morales. En contrepartie, le sujet qui a démontré un bienfait, se doit de montrer sa reconnaissance envers son bienfaiteur. Ces concepts démontrent principalement un appel à une logique de la raison pratique. Elles illustrent aussi la liberté positive du sujet qui est l'auteur et la seule source de coercition dans l'obéissance de ces maximes. Finalement, ces deux éléments du devoir d'amour présentent une variété de niveau de relation intersubjective avec les autres sujets. À présent, nous pouvons passer au prochain chapitre qui traite principalement de l'amour et des sentiments.

Chapitre 5 : L'amour et émotion

5.1 – Introduction

Le but de ce chapitre est d'explorer les éléments de l'amour kantien qui sont liés plus intimement au sentiment. Ce chapitre tentera, en premier lieu, de confirmer le lien entre l'amour pathologique et le devoir d'amour, en utilisant principalement la lecture d'Allen Wood. En second lieu, il tentera de défendre une lecture du devoir d'amour qui tente de générer des sentiments d'amour envers les autres. Inspiré par la lecture du devoir de bienveillance de Melissa Seymour Fahmy, ce chapitre tentera d'aller plus loin en indiquant que cultiver l'amour peut aussi s'appliquer à la gratitude, à la tendresse et à la sympathie. De plus, il démontrera qu'il y a dans la *Métaphysique des mœurs* plusieurs éléments qui défendent cette position qui ne sont pas dans le travail de Seymour Fahmy. Finalement, la bienveillance, la gratitude et la sympathie seront analysées avec les clés d'analyse de la raison et de l'émotion, de la liberté individuelle et de la communauté ainsi que de la proximité et la distance afin de comprendre comment ces éléments de définition de l'amour aident à comprendre la relation entre la moralité kantienne tardive et sa conception du sujet. Ces éléments continueront à montrer que l'amour constitue un espace moral représentatif du sujet imparfaitement rationnel kantien. Bien que ces éléments aient, à la base, un côté plus émotif ou sentimental, nous verrons que le sujet demeure autonome et qu'il est guidé par la raison pratique. Il ne faut pas confondre dans ce chapitre l'utilisation des sentiments avec une éthique sentimentaliste. Ce chapitre aura pour but de démontrer qu'à certains instants précis, le sujet kantien peut utiliser certains sentiments qu'il ressent naturellement afin de l'aider à mieux s'acquitter de son devoir. Cela reflète, dans l'opinion de ce travail, la

complexité du sujet kantien. Sans plus tarder, nous pouvons amorcer ce travail en nous penchant sur la distinction entre l'amour pratique et pathologique.

5.2 – Amour pathologique

Nous avons vu, au chapitre trois, que les notions d'amour pratique et d'amour pathologique ne sont pas nouvelles à la *Métaphysique des mœurs*. Dès le début de la période critique de Kant, il distingue les deux types d'amour. Particulièrement dans les passages de *Fondement de la métaphysique des mœurs* et *Critique de la raison pratique*, l'idée d'un amour basé sur le devoir et l'action ainsi que sur l'amour pratique, est déjà présente. C'est le type d'amour qu'il identifie à nos devoirs dus à Dieu. Ce concept est toujours comparé à l'amour pathologique qui est plutôt présent pour faire la distinction entre l'amour pratique et l'amour pathologique.

Cependant, quand nous entrons dans le texte de la *Métaphysique des mœurs*, nous découvrons que l'amour pathologique prend une place très importante, soit celle d'aider la présence de la moralité. Ce sentiment devrait nous rappeler la position que nous avons vue dans le texte de Wood. Ce dernier nous explique, qu'au contraire d'Ebel-Duggan, Baron et Johnson, qui ne traitent pas le sujet de l'amour pathologique, que cet amour est présent dans la moralité, même si celui-ci ne peut pas être un devoir comme tel. Ce travail propose que cette position de Wood est correcte et nous amène à une autre clé de compréhension du rôle de l'amour dans la pensée de Kant.

Nous pouvons trouver dans l'introduction de la *Métaphysique des mœurs* l'information qui semble confirmer cette position. Kant écrit qu'il faut avoir quatre qualités

morales particulières afin de pouvoir recevoir la conception des devoirs à suivre. Ces qualités sont : le sentiment moral, la conscience, l'amour du prochain et le respect. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 242). Il écrit à propos de ces dispositions :

Il y a des qualités morales auxquelles, quand on les possède pas, ne peut correspondre non plus aucun devoir imposant de les acquérir. [...] il n'y a aucune obligation de posséder ces qualités, parce que, en tant que conditions subjectives de la réceptivité pour le concept du devoir, elles ne sont pas au fondement de la moralité comme constituant des conditions objectives. Ce sont toutes des dispositions d'esprit de type esthétique, préalables, mais naturelles, à être affectées par les concepts du devoir; mais tout homme les a et il peut être obligé en vertu d'elles. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 242-243).

Cette citation semble parfaitement confirmer que l'amour pathologique est une condition préalable pouvant être interpellée par le devoir. Ici, nous ne faisons pas face à un devoir comme tel, mais plutôt à l'a priori du devoir. C'est dans le cadre de cet amour que Kant nous indique que l'amour, comme tel, ne peut pas être un devoir en nous confirmant qu'ici il parle de l'amour pathologique. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 246). Il écrit : « L'amour est une affaire de sensation, non de vouloir, et je ne peux aimer parce que je le veux, mais encore moins parce que je le dois (ce qui signifierait être forcé à l'amour); par conséquent un devoir d'aimer est une absurdité. En revanche, la bienveillance (*amor benevolentiae*) peut, en tant qu'acte, être soumise à une loi du devoir ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 246). Dans ce cadre, ce que Kant tente de spécifier est que nous ne pouvons pas parler de devoir quand il parle de l'amour pathologique comme un sentiment que nous avons naturellement en tant que personne.

Cependant, il mentionne que nous pouvons avoir un devoir d'un autre type d'amour, un amour bienveillant. Il écrit : « Faire preuve de bienfaisance envers d'autres hommes, dans la mesure où nous le pouvons, est un devoir, qu'on les aime ou qu'on ne les aime pas, et ce devoir ne perdrait rien de son importance même si l'espèce, malheureusement, n'est pas telle

que, quand on la connaît de plus près, elle doit être trouvée particulièrement digne d'amour ». Cet extrait peut porter à confusion, car Kant nous indique qu'il faut avoir un devoir d'amour, même si on n'aime pas. Il faut donc mettre cet extrait dans son contexte qui est de spécifier le rôle de l'amour pathologique. Cette section du texte nous indique simplement qu'il ne faut pas confondre l'amour pathologique comme condition de reconnaissance de devoir et de l'amour pathologique que l'un peut avoir pour une personne déterminée. Ce n'est pas parce qu'une personne est digne, à nos yeux, d'un amour pathologique, que nous avons un devoir d'amour envers elle. L'amour pathologique nous fait connaître les devoirs envers les personnes pour lesquelles nous ressentons ou envers lesquelles nous ne ressentons pas d'amour pathologique. En fait, nous pouvons donc répertorier deux différents types d'amour pathologique, le premier est le sentiment moral¹⁰ qui est pris pour acquis d'être à priori présent dans le sujet, dans le but d'accéder à la morale. Le deuxième type est l'amour pathologique de type esthétique qui représente l'amour sentimental conventionnel qu'une personne ressent pour une autre. Dans notre discussion, nous faisons référence au premier type d'amour pathologique.

C'est pourquoi Kant nous indique, que l'action demandée dans le devoir d'amour ne doit pas provenir directement de l'amour pathologique. Il écrit : «Mais tout devoir est coercition et constitue une contrainte, même si ce devrait être une contrainte exercée sur soi-même d'après une loi. Or, ce qu'on fait par contrainte ne s'accomplit pas par amour ». (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 246). Ceci ne fait que confirmer la position que nous avons vue dans la section de l'organisation de devoir moral. Nous parlons ici de principe apriori, et non de sentiment extérieur qui nous dicte comment nous devons

¹⁰Nous avons défini le sentiment moral au troisième chapitre

agir. Nous voyons donc dans cette interprétation une influence importante de la pensée de Wood qui prend au sérieux l'amour pathologique. (Wood, 1997). Nous pouvons donc conclure cette section en affirmant que l'amour pathologique n'est pas ici un devoir coercitif comme celui de la bienfaisance, mais cet amour est pourtant extrêmement important, car il permet la réception subjective de la possibilité du devoir. Ce serait donc une erreur d'ignorer l'amour pathologique dans un effort de comprendre la signification de l'amour chez Kant. Cette position rejette donc la lecture qu'ont faite Barar et Nussbaum qui exclut la condition naturelle de l'amour de la pensée de Kant et d'autres penseurs comme lui. Passons maintenant à l'explication des notions de bienveillance, de gratitude et de tendresse ainsi que de sympathie.

5.3 – Bienveillance, gratitude, tendresse et sympathie

Nous avons vu dans la section précédente que l'émotion est une condition subjective qui nous aide à saisir la notion de devoir qui anime notre discussion sur la moralité. Nous passons à présent à un tout nouveau rôle pour l'émotion. Nous avons vu que le sentiment moral, la conscience, l'amour du prochain et le respect précèdent la notion du devoir, mais ils ne sont pas les seules émotions que les êtres humains possèdent naturellement. Une autre catégorie d'émotion existe qui est capable, non de saisir la notion du devoir, mais plutôt d'augmenter notre capacité de répondre pleinement aux demandes des devoirs que nous nous donnons. Kant note trois émotions dans cette catégorie soit : la bienveillance, la gratitude et la sympathie. La bienveillance associée principalement au devoir de bienfaisance, la gratitude à la reconnaissance et la sympathie étant son propre devoir. Nous remarquerons

aussi la conception de la tendresse dans le devoir de reconnaissance qui diffère un peu du rôle des trois autres sentiments. Commençons à explorer ces émotions et leurs liens aux devoirs avec le devoir de la bienveillance.

5.3.1 — Bienveillance

Cette analyse de la bienveillance est basée principalement sur la lecture qu'en fait Seymour Fahmy et qui a été présentée dans le chapitre deux. Elle voit le devoir de la bienveillance comme séparé du devoir de bienfaisance demandant plutôt un investissement émotionnel que de prendre une action particulière. Il semble correct d'accepter l'idée de Seymour Fahmy qu'il y a en fait un autre devoir que ceux que Kant subdivise, qui est celui de base, soit le devoir de bienveillance. En fait, Kant écrit :

La maxime de bienveillance (l'amour pratique des hommes) est pour tous les hommes un devoir des uns envers les autres, qu'on les trouve ou non dignes d'amour, d'après la loi éthique de la perfection : Aime ton prochain comme toi-même. Car toute relation moralement pratique entre des êtres humains est un rapport entre eux qui s'inscrit dans la représentation de la raison pure, c'est-à-dire un rapport des actions libres d'après des maximes qui se qualifient comme relevant de la législation universelle et qui ne peuvent donc pas être égoïstes. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 316-317).

C'est à partir de cette maxime de bienveillance que Kant développe les autres devoirs d'amour qui découlent de celui-ci. Pourtant, il faut regarder un peu plus loin pour savoir exactement ce qu'est cette bienveillance dont nous parle Kant. Il écrit : « Comment peut-on toutefois, en dehors de la bienveillance du vœu formulé à l'égard d'autres hommes (ce qui ne nous coûte rien), requérir en outre que cette bienveillance soit pratique, c'est-à-dire envisager la bienfaisance ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 319). Il ajoute à sa définition de la bienveillance: « la satisfaction que l'on prend au bonheur (bien-être) des autres ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 319). Nous pouvons, en premier lieu, voir qu'il s'agit ici de deux définitions séparées de la bienveillance ainsi qu'une

différence entre la définition de la bienveillance et celle de la bienfaisance. De plus, bien que ces derniers soient des concepts séparés, nous pouvons voir qu'il s'agit aussi de deux éléments qui sont intimement liés. La bienveillance joue le rôle de la maxime qui incite à l'opérationnalisation de la bienfaisance. Nous devons donc nous donner cette maxime de bienveillance et c'est là, la condition qui nous mène à prendre une action bienveillante envers l'autre. Il ne s'agit donc pas exactement de la même logique que nous avons pu observer dans la section précédente sur l'amour pathologique, car la bienveillance ne nous permet pas la connaissance du concept d'un devoir, mais aide à motiver notre exécution de celui-ci.

De plus, nous devons prendre note de la définition de la bienveillance qui est la satisfaction dans le bonheur de l'autre qui peut donc être décrite comme étant une situation affective. Seymour Fahmy, en fait, note cette définition. (Seymour Fahmy, 2010, p. 320). Pourtant, nous avons clairement démontré dans la section de bienfaisance qu'il est impossible de commander une émotion. Kant l'indique quand il nous explique que nous ne pouvons pas avoir le devoir d'aimer quelqu'un d'une position affective. Pourtant, avoir une satisfaction nous laisse facilement croire qu'il s'agit d'une condition affective. La question se pose donc, comment pouvons-nous réconcilier une maxime de sentiment avec le fait que nous ne pouvons pas nous commander de ressentir une certaine satisfaction? C'est ici que la lecture de Seymour Fahmy devient très utile. Nous nous rappelons qu'au chapitre deux, nous avons présenté ce que Seymour Fahmy nomme : «cultivation account». Elle le définit comme suit : «Cultivation Account: The duty of practical love is the duty to cultivate a benevolent disposition toward other human beings as well as practical beneficent desires ». (Seymour Fahmy, 2010, p. 321). Il ne s'agit pas, selon elle, d'une simple émotion, mais d'un sentiment moral particulier que l'on se doit de cultiver. (Seymour Fahmy, 2010, p. 327). Son

interprétation présente l'idée que la bienveillance comme condition sentimentale ne peut pas être commandée, mais nous pouvons nous commander de travailler à ressentir la bienveillance que nous ressentons naturellement dans le but d'améliorer notre réalisation de notre devoir de bienfaisance.

Nous proposons que cette dynamique ne se retrouve pas seulement dans la dimension de la bienveillance, mais aussi dans le devoir indirect de sympathie. Seymour nous dit, en fait, que ces éléments se ressemblent, mais ne sont pas pareils. Nous affirmons plutôt que c'est le même type de devoir que nous trouvons ici¹¹. Le devoir d'amour va plus loin qu'un simple devoir d'amour de type pratique que l'on voit de manière plus évidente, elle contient un second type de devoir, une éthique de devoir de conditionnement envers notre état émotionnel.

Pour nous prouver son devoir de bienveillance, Seymour Fahmy va chercher dans d'autres textes de Kant; cependant nous affirmons que nous pouvons vérifier l'hypothèse de la «cultivation account» dans cette version définitive des conditions éthiques pour Kant, soit dans *Métaphysique des mœurs*. Quelques passages du texte nous apportent à confirmer cette hypothèse. L'un des passages les plus importants nous indique :

Or cela ne peut constituer un devoir que d'avoir un sentiment moral ou d'en acquérir un, car toute conscience de l'obligation se fonde sur ce sentiment pour prendre conscience de la coercition qui est inscrite dans le concept du devoir; au contraire, tout homme (en tant qu'être moral) a en lui originellement un tel sentiment moral, alors que l'obligation peut porter uniquement sur le fait de cultiver et même, à travers l'administration portée à son origine insondable, de le renforcer. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 243).

¹¹ Nous verrons cette similitude dans le traitement du devoir de sympathie et dans la section sur la gratitude

Ici, nous avons une confirmation directe que l'on peut avoir un devoir de cultiver nos sentiments. Il ajoute à ce sentiment quand il écrit :

La bienfaisance est un devoir. Celui qui la pratique souvent et donc le dessein bienfaisant obtient d'heureux résultats finit sans nul doute par un venir à aimer effectivement celui auquel il fait du bien. En ce sens, lorsqu'on dit : ``Tu dois aimer ton prochain comme toi-même``, cela ne signifie pas : ``Tu dois l'aimer immédiatement (tu dois commencer par l'aimer) et, par l'intermédiaire de cet amour (ensuite) lui faire du bien à ton prochain``, mais au contraire : ``Fait du bien à ton prochain et cette bienfaisance suscitera en toi l'amour des hommes (en tant qu'habitude du penchant de l'habitude en général)!`` (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 247).

Nous avons ici la preuve que le devoir d'amour pathologique de Kant n'est pas seulement une condition de la raison, mais qu'il a aussi une dimension émotionnelle. Il demande à la fois le développement d'un sentiment de bienveillance et la performance de notre devoir de bienfaisance. Cette exécution pourrait, quant à lui, nous mener à avoir une disposition à un amour sentimental envers les sujets. Encore une fois, dans le dernier extrait, nous voyons que cet amour n'est pas une condition qui demande un devoir spécifique, tel que le devoir de bienfaisance, mais qui détient de manière évidente une composante affective. De plus, ce passage démontre bien l'idée que le concept de bienveillance et de bienfaisance sont intimement liés. Faire une action bienfaisance nous mène à pouvoir ressentir cette satisfaction que l'on prend envers le bonheur de l'autre et qui nous mène à accomplir notre devoir de bienfaisance de manière plus facile.

C'est l'avis de cette recherche que cette vision peut aussi correspondre avec certains des passages plus sévères dans lesquels Kant parle de nos conditions affectives et des devoirs moraux. Par exemple, dans la section sur l'empire sur soi-même, il affirme : «si en effet la raison ne prend pas en main les rênes du gouvernement, sentiments et inclinations se donnent pour les maîtres de l'homme ». (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 255). Ce passage nous met en garde contre le sentiment qui prend le dessus sur la raison. Cependant,

les dimensions émotionnelles que l'on a vues dans cette section sont tributaires d'une dimension rationnelle, et ne se trouvent pas à la base du devoir. La raison commande le devoir, non l'émotion, et dans ce cas, nous n'avons pas à voir une contradiction dans les propos avancés. Il semble ici que l'on parle de cultiver le sentiment moral. Ceci nous apporte à conclure cette section en affirmant qu'il y a, en fait, une dimension sentimentale importante dans le devoir d'amour chez Kant, même si celle-ci n'a pas le rôle dominant que Kant attribue à la raison. Dans les deux prochaines sections, nous verrons les idées étudiées ici confirmer l'explication de la gratitude, de la tendresse et de la sympathie qui reprennent le même motif que la bienveillance.

5.3.2— La gratitude et la tendresse

Au chapitre précédent, dans la discussion au sujet de la reconnaissance, nous avons expliqué que ce devoir faisait mention de la tendresse. Nous avons d'abord noté que la reconnaissance se transforme d'abord en sentiment de gratitude. Kant écrit : «Mais, même sans un tel acte (de bienfaisance), la simple bienveillance de cœur est par elle-même le fondement de l'obligation à la reconnaissance. Un tel sentiment de reconnaissance se nomme gratitude ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 323). Nous avons expliqué au chapitre précédent que l'action bienfaisante nous attire vers un devoir de reconnaissance. Cependant, Kant écrit qu'il y a deux types de reconnaissance, la reconnaissance dite active et la reconnaissance dite affective. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797)) En mettant ensemble ces deux affirmations, nous pouvons déterminer que c'est ce type de

bienveillance¹², celle qui n'est de cœur, qui ne demande qu'un sentiment de gratitude (gratitude affective). Kant confirme cette lecture en mentionnant : « Même une pure bienveillance cordiale émanant d'autrui, sans conséquence concrètes, mérite le nom de devoir de vertu- ce qui dès lors fonde la distinction entre la reconnaissance active et celle qui est simplement affective ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 322).

Kant ne donne pas plus de détails au sujet de ce sentiment de gratitude ou encore, au sujet de la reconnaissance affective de manière directe. Cependant, lors de sa discussion au sujet du niveau d'exécution du devoir de reconnaissance, il nous donne une piste de compréhension. Reprenons ici un passage que nous avons noté au dernier chapitre : « d'accepter l'occasion de témoigner de la reconnaissance comme un bienfait moral, c'est-à-dire comme une occasion ainsi donnée d'exercer cette vertu qui associe à la profondeur de l'intention bienveillante *la tendresse* de la bienveillance (l'attention portée au moindre degré de celle-ci dans la représentation du devoir), et par là cultiver l'amour de l'homme ». (Kant, *Critique de la raison pratique*, 2003 (1788), p. 324). Ce passage nous donne deux indications très importantes, la première étant l'indication d'un modèle qui cherche à cultiver l'amour de l'homme dans le devoir de reconnaissance.

La section, ayant comme sujet la bienveillance, explique que nous ne pouvons nous donner comme devoir d'aimer, de manière pathologique, mais que nous pouvons nous donner comme maxime l'exercice de cultiver cet amour existant. Le dernier passage semble nous indiquer que la reconnaissance contribue à ce but. Il est donc possible de spéculer, bien que cela ne soit pas confirmé dans le texte, que l'on trouve là l'explication du concept du

¹² Ceci ajoute à notre lecture de la bienveillance de la section précédente

sentiment de la gratitude. Confrontée avec un paradoxe similaire à celui d'avoir l'obligation d'un devoir qui contient dans son explication un sentiment, l'explication de cultiver un sentiment semble une explication plausible. Au début du paragraphe, nous avons démontré que le sentiment de bienveillance était adéquat pour obliger la reconnaissance, car cela apportait le sentiment de gratitude. Cette explication menait à une corrélation assez rapprochée entre les termes de bienveillance et de gratitude. De plus, nous avons vu que Kant différencie la reconnaissance active qui semble demander un acte de bienfaisance, et un sentiment de reconnaissance affective qui demande un sentiment de bienveillance de cœur. Nous pouvons spéculer que cette reconnaissance affective est effectivement le même sentiment que la gratitude. Nous retrouvons donc dans le devoir de reconnaissance deux éléments, similaires à la nature de la bienveillance et de la bienfaisance, soit : la gratitude et la reconnaissance. Puisque la gratitude, comme sentiment, ne peut être commandée, nous ne pouvons que croire que la même logique qui s'applique à la bienveillance s'applique à la gratitude. La gratitude ne peut pas être commandée, mais si elle nous vient de manière naturelle en réponse à un sentiment de bienveillance, nous pouvons travailler à cultiver cette gratitude préexistante. Sachant que la logique de cultiver l'amour pour l'homme est présente dans le devoir de reconnaissance, nous pouvons définitivement spéculer que la logique de cultiver la gratitude peut être une piste d'explication pour résoudre le paradoxe du sentiment et de l'obligation du devoir.

Le devoir de reconnaissance a un autre élément, connecté au devoir de bienveillance, que l'on se doit d'observer. Il fait une référence au sentiment de la tendresse. Rappelons-nous le passage dans lequel Kant fait cette mention : «d'accepter l'occasion de témoigner de la reconnaissance comme un bienfait moral, c'est-à-dire comme une occasion ainsi donnée

d'exercer cette vertu qui associe à la profondeur de l'intention bienveillante *la tendresse* de la bienveillance (l'attention portée au moindre degré de celle-ci dans la représentation du devoir), et par là cultiver l'amour de l'homme ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 324). La tendresse est donc définie comme une qualité du sentiment de la bienveillance. Il représente un niveau de prise à partie dans lequel le sujet qui fait preuve de bienveillance s'engage envers celui qui reçoit la bienveillance. Décrite comme l'attention et le degré de représentation dans l'exécution d'un besoin, cette tendresse montre qu'il existe bel et bien un niveau variant d'engagement dans le sentiment véhiculé par la bienveillance. Un sentiment de bienveillance peut être opéré avec beaucoup ou peu de tendresse. Cette référence à la tendresse nous démontre, à nouveau, que comme la nature générale du devoir d'amour large, les sentiments que l'on associe à ce devoir doivent être aussi abordés de manière large. Le sentiment n'est pas nécessairement immédiat ou toujours au même niveau, il peut se développer et se manifester à travers une variété de représentations. C'est donc là que l'on trouve l'utilité de prendre un moment pour observer l'importance de la tendresse.

La tendresse prend aussi de l'importance quant à la discussion de la reconnaissance, car on peut calibrer le niveau de reconnaissance au niveau de tendresse. Le passage mentionné au dernier paragraphe associe à la reconnaissance le niveau de tendresse démontré lors d'une intention bienfaisante. Comme nous en avons parlé lors de ce chapitre et du chapitre précédent, le devoir de reconnaissance est intimement lié au devoir de bienfaisance. La reconnaissance est le devoir qui permet de maintenir l'équilibre entre la personne qui fait preuve de bienfaisance et celle qui reçoit cette dernière. Il semble donc juste de conclure que l'équilibre devrait se manifester aussi entre la bienveillance et la gratitude. Cet équilibre

peut se produire en modulant la gratitude au niveau de tendresse qui est manifestée dans la bienveillance. Passons au devoir de sympathie qui sera développé comme un devoir comme tel, mais qui viendra aussi épauler notre lecture de la culture de l'amour pour les autres hommes que l'on a attribué à la bienveillance et à la gratitude.

5.3.3. — La sympathie

«*Sympathia moralis*» est le concept que développe Kant dans la section «Prendre part à ce qu'éprouve autrui est un général un devoir». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 324). En explorant cette section, nous proposons que la dynamique que l'on a utilisée pour contrecarrer le paradoxe existant entre sentiment et devoir se retrouve non seulement dans la dimension de la bienveillance, mais aussi dans le devoir indirect de sympathie. Seymour Fahmy, nous dit, en fait, que ces éléments se ressemblent, mais qu'ils ne sont pas pareils. Nous affirmons plutôt que c'est le même type de devoir que nous trouvons ici. Le devoir d'amour va plus loin qu'un simple devoir d'amour de type pratique avec des facettes de conditionnement qui nous aide à accomplir notre devoir, il est un devoir en soi dans la *sympathia moralis*.

Kant nous donne plusieurs éléments de définition de ce devoir large de *sympathia moralis*. Il écrit :

Prendre part à la joie et à la peine d'autrui [...] c'est là assurément le sentiment sensible d'un plaisir ou d'un déplaisir (qu'il faut, pour cette raison, nommer esthétiques) éprouvé en face de l'état de contentement aussi bien que de souffrance d'autres hommes (sentiment partagé, sympathie dans l'émotion)- ce pour quoi la nature a déjà disposé en l'homme la réceptivité. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 324)

Ce court passage nous en dit déjà long sur la sympathie dans l'émotion. C'est d'abord un sentiment esthétique, et donc il ne représente pas la même dynamique que les sentiments moraux qui ont été étalés plus tôt dans ce chapitre. Cela s'explique par le fait que nous ne faisons pas face ici à la réception des conditions de la morale, mais plutôt à la réception de plaisir et de déplaisir qui se trouve clairement dans la catégorie de sentiment esthétique. Kant identifie deux sentiments esthétiques dont les personnes sont naturellement conditionnées à ressentir soit : la joie et la peine. Cependant, l'affirmation de Kant va plus loin, car il affirme que ce n'est pas uniquement notre joie et notre peine que nous sommes capables de ressentir, plutôt, il est possible pour une personne de partager la joie et la peine d'un autre.

Par contre, il n'est pas clair dans le cadre de ce paragraphe d'ouverture comment ce sentiment, que l'homme a la capacité de partager avec l'autre, peut être considéré comme un devoir. Il semblerait que ces sentiments soient des conditions auxquelles nous sommes prédestinés et qui sont donc hors de la formulation d'une maxime d'intention. Kant débute cette explication en démontrant comment la sympathie peut devenir un devoir conditionnel. À ce sujet, il inscrit : «Mais utiliser celle-ci comme un moyen pour favoriser la bienveillance active [bienfaisance] et rationnelle est encore un devoir particulier, bien que seulement conditionnel, qui s'inscrit sous le nom d'*humanité (humanitas)*, parce qu'ici l'homme n'est pas seulement considéré comme un être raisonnable, mais aussi comme un animal doué de raison ». (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), pp. 324-5). Cette description du sujet comme un animal doué de raison est la réalisation de la chaîne de pensée qui a guidé ce projet. Dans le cas de la sympathie, Kant affirme explicitement qu'il s'agit d'un devoir qui

représente à la fois la nature raisonnable et la nature animale de l'Homme. Le devoir de la sympathie démontre mieux que toute autre section du devoir d'amour la capacité de la moralité kantienne d'embrasser tout le sujet kantien, autant dans ses hautes facultés que ses facultés bases.

Kant divise le devoir de la sympathie en deux sections : la communication et la réceptivité. Il explique la différence entre ces devoirs comme ceci :

Or, cette humanité peut être située dans la faculté et la volonté de communiquer réciproquement à propos de ses sentiments (*humanitas practica*), ou simplement dans la réceptivité à l'égard du sentiment commun de contentement ou de souffrance (*humanitasa esthetica*) que la nature elle-même nous donne. La première attitude est libre, se nomme par conséquent capacité de participer (*communio sentiendi liberalis*) et se fonde sur la raison pratique; la seconde est non libre (*communio sentiendi illiberalis*) et peut être appelée communicative (au sens où elle se communique comme la chaleur ou comme les maladies contagieuses), ou encore compassion, dans la mesure où elle se répand de manière naturelle parmi des hommes qui vivent les uns à côté des autres. C'est uniquement pour la première qu'il y a obligation. (Kant, *Métaphysique des moeurs* II, 1994 (1797), p. 325).

Nous voyons ici deux éléments distincts de *l'humanitas practica*. Les deux éléments commencent au même niveau, à la réception des sentiments de l'autre que l'on peut naturellement ressentir. La communauté de sentiment non libre (*communio sentiendi illiberalis*) est une forme de communauté qui se forme grâce à l'humanité, mais elle ne peut pas faire objet d'une obligation, car elle est simplement le ressentiment d'un sentiment esthétique et donc elle n'est pas libre. Cependant, puisque ce lien aide la création d'un sentiment d'une communauté, il est possible de cultiver ce type de sentiment.

La communauté de sentiment libre (*communio sentiendi liberalis*) n'a pas la même nature, car il s'agit d'une action de communication libre qui découle d'un sentiment. Il est impossible de se donner comme devoir d'avoir un sentiment esthétique, mais il n'est pas impossible de se donner comme devoir de communiquer un sentiment que l'on ressent

naturellement. Kant semble défendre la position que le partage de nos émotions crée un ensemble, une communauté de sentiment qui encourage une meilleure adhésion au devoir. La communication nous aide à accomplir notre devoir et à créer une communauté morale qui facilite l'exécution du devoir. Cette idée devrait nous rappeler l'idée de communauté basée sur la communication que nous avons observée chez Gehrke. (Gehrke, 2002, p. 19). Cependant, au contraire de Gehrke, nous défendons la position que la création d'une communauté et la communication n'est pas la condition de la moralité, mais plutôt qu'elle est créée et renchérie par la moralité. Bien que les devoirs envers les autres nécessitent une interaction avec l'autre, ce n'est qu'au moment du devoir de sympathie que nous discutons vraiment de communauté. Ceci étant dit, cela ne veut en rien dire que la communauté et la communication ne sont pas importantes, nous défendons simplement l'idée que cela naît de l'exercice du devoir et non, comme sa condition essentielle. Bien que ceci dépasse la définition que Shell nous donne de la deuxième communauté, nous pouvons tout de même penser que cette idée ne va pas à l'encontre de son concept de communauté morale dans la *Métaphysique des mœurs*. (Shell, 1996, p. 158)

Enfin nous pouvons trouver dans la Doctrine de la vertu une confirmation de l'hypothèse que le devoir de sympathie répond bel et bien à la logique de cultiver nos émotions. Kant décrit ce devoir dans les lignes suivantes : « c'est donc finalement un devoir indirect que de cultiver en nous les sentiments naturels (esthétiques) de compassion et de les utiliser comme autant de moyens de participer à ce destin des autres en vertu de principe moral et du sentiment qui leur correspond ». (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 326). Dans cette description du devoir de sympathie, Kant confirme non

seulement la possibilité d'un devoir qui cherche à cultiver nos sentiments, mais confirme que là est la nature du devoir de sympathie. Ceci dépasse donc un peu la lecture de Seymour Fahmy qui n'appliquait pas cette lecture au devoir de sympathie, mais uniquement au devoir de bienveillance. (Seymour Fahmy, 2010, pp. 313-9). Ayant à présent défini les différentes facettes de l'amour qui sont reliées plus directement à l'émotion, nous pouvons passer à l'analyse de ces concepts.

5.4 – Analyse

5.4.1 – Raison et émotion

Dans cette section, nous présenterons comment les différents éléments de la conception de l'amour chez Kant représentent par excellence la dichotomie entre raison et émotion que l'on retrouve dans le sujet imparfaitement rationnel. Nous verrons que l'amour pathologique représente un sentiment qui nous facilite l'accès à la possibilité d'action rationnelle. De plus, nous expliquerons comment le devoir de cultiver une émotion représente très bien cette dichotomie.

Nous avons clairement démontré, à plusieurs reprises, que l'amour pathologique est une émotion qui ne relève pas de la raison et qui n'est pas libre. Cela explique pourquoi nous ne faisons pas affaire à un devoir quand nous en parlons. Cependant, cela ne veut pas dire que l'amour pathologique ne concerne pas l'exercice de la raison. L'amour pathologique, comme condition a priori, nous offre la possibilité d'être interpellée par le devoir que nous déterminons par la raison. Comme l'indique Kant, il est impossible de se

donner un devoir d'aimer de manière pathologique, mais nous pouvons être obligés d'agir après avoir ressenti cette émotion de manière naturelle. Nous pouvons donc affirmer que malgré la nature décidément sentimentale de l'amour pathologique, il rend possible de saisir la moralité que nous pouvons déterminer par notre raison. L'amour pathologique est donc un sentiment qui rend possible l'exercice de ce type de raison.

La bienveillance n'opère pas sur la même logique que l'amour pathologique. D'abord, la bienveillance est considérée comme une maxime que l'on se doit d'obéir. Dans cette forme, la bienveillance est un vœu que l'on fait pour le bien-être de la personne et qui ne demande pas d'action concrète. Ce vœu nous amènerait à agir et donc, à faire part d'un bienfait envers l'autre. Dans cette logique, nous pouvons observer le type de devoir classique, qui vient de la raison, que nous avons décrit pour la bienfaisance et la reconnaissance, au dernier chapitre. Cependant, la définition de la bienveillance ne s'arrête pas là. Nous nous rappellerons que Kant définit aussi la bienveillance comme une satisfaction que l'on prend dans le bonheur de l'autre. (Kant, *Métaphysique des mœurs* II, 1994 (1797), p. 319). Une satisfaction ne se fait pas dans cette même logique de devoir, car ressentir une satisfaction n'est pas de l'ordre de la raison, mais plutôt celui de l'émotion.

C'est cette double nature de la bienveillance qui a poussé Seymour Fahmy à développer son interprétation du devoir en cultivant une condition bienveillante vers l'autre. La nature de cette interprétation comme nous l'avons décrite ci-dessus est d'utiliser des sentiments que l'on acquiert de manière naturelle pour nous aider à mieux nous acquitter de notre devoir. Ce type de logique qui s'adresse à la fois en devoir de bienveillance, à la gratitude et à la sympathie, dans le cadre de la communauté de sentiment libre. Nous trouvons dans ces trois éléments la même logique. L'émotion nous aide à mieux remplir nos

devoirs en nous aidant à développer notre habilité de vivre une vie morale. Ces émotions ne sont clairement pas la source des devoirs, mais elles contribuent à l'exécution de ceux-ci. Cela répond donc à la logique de Kant qui nous avertit du danger de se laisser guider uniquement par nos émotions, car ici, les émotions répondent à la plus haute logique de la raison qui demeure maîtresse. Nous voyons que ces différents éléments de la conception de l'amour répondent parfaitement à la double nature du sujet imparfaitement rationnel. Ce sujet se réalise pleinement dans la conception de l'amour, car il ne rejette pas le sentiment que montre sa nature irrationnelle, mais qui est capable de le prendre sous le guide de sa raison pour obtenir une exécution de la moralité plus complète.

De plus, cette double nature n'est pas vue comme un sujet statique, mais un sujet qui évolue. Nous voyons à plusieurs reprises, particulièrement dans le cas de la bienveillance et de la sympathie, que le sujet n'a pas immédiatement un sentiment d'amour pour l'autre, mais qu'avec l'exercice des actes de bienfaisances et de reconnaissances, les sentiments évoluaient probablement dans cette direction. Nous faisons ici face à une logique presque dialectique où l'exercice des actions morales et les émotions que nous ressentons naturellement contribuent à une meilleure exécution du devoir et à un plus grand sentiment. Nous pouvons donc remarquer que le sujet laisse vivre les différents éléments de soi, et ne cesse pas d'utiliser le sentiment une fois la raison réalisée. En gros, nous pouvons établir que les facettes de l'amour abordées dans ce chapitre marient très bien la raison et l'émotion.

5.4.2 – Liberté individuelle et communauté

La liberté individuelle et la communauté prennent aussi des tournures intéressantes, mais complexes lors de l'étude des éléments ci-dessus. Nous verrons que bien que l'amour pathologique ne nous apparaisse pas d'une manière sensible que nous ne contrôlons pas, ce qui résulte du sentiment est, au contraire, entre nos mains. Nous verrons ensuite comment la bienveillance et la gratitude fonctionnent dans une logique où le sentiment apparaît de manière non libre, mais où prendre une maxime de cultiver ces émotions est dans le cadre d'une décision libre. La sympathie est un cas particulier. La division entre les différentes *humanitas practica* nous laisse entendre qu'il y a des types de sympathie qui sont libres, dans la forme de l'éthique de communication, et d'autres qui ne le sont pas, celle qui parle uniquement de sentiment. De plus, nous trouvons un élément encore plus intéressant quand Kant présente un concept propre de communauté. Nous verrons comment les concepts de *communio sentiendi illiberalis* et de *communio sentiendi liberalis* forment l'idée que l'amour a la possibilité de former deux types de communauté propre et distincte. De plus, nous verrons comment l'amour pathologique, la bienveillance et la gratitude contribuent aussi, bien que de manière plus indirecte, à ce concept de communauté.

Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, Kant explique que l'amour pathologique ne nous vient pas de manière libre ou de la raison, c'est plutôt un sentiment qui nous interpelle. Les sujets ne peuvent pas se commander de sentir cette émotion, mais après avoir ressenti sa présence, elle peut nous commander au devoir. Cela semble donc nous dire, en premier regard, que l'amour pathologique, est un amour qui est loin de notre liberté. C'est en passant au-delà de ce premier niveau d'interprétation que nous pouvons voir que bien que l'interpellation à la morale ne soit pas libre, ce qu'on décide de faire par rapport à

ce sentiment, le reste. L'obligation que ressent le sujet vers la morale, par le bien de l'amour pathologique, est une obligation de coercition interne. Le sujet n'a pas besoin de suivre à l'aveuglette ses sentiments, il place ces derniers sous le règne de sa raison. Cela même est la définition de l'autonomie kantienne. De plus, comme nous l'avons vu, le type d'obligation que l'on voit quand on a une obligation en vertu de la morale est le résultat d'une coercition interne qui ne vient pas brimer la liberté du sujet.

Pour ce qui est de la bienveillance, nous avons noté la double nature de celle-ci, l'une qui est la maxime qui nous pousse à l'action bienveillante, l'autre qui est un sentiment de satisfaction envers le bonheur de l'autre. Il n'est pas difficile de voir que la logique de la première version de la bienveillance, étant une maxime que l'on se donne, est une action libre. Dans ce cadre, la bienveillance agit de manière similaire à la maxime de bienfaisance et de reconnaissance, à l'exception que cette maxime ne demande pas d'action propre, mais seulement une intension envers l'autre. Cependant, quand nous discutons de la deuxième définition de la bienveillance, ainsi que de celle de la gratitude, l'équation se complique un peu.

La bienveillance, vue comme la satisfaction, ainsi que la gratitude, envers l'action bienfaisance qu'un autre sujet nous démontre, est principalement une émotion qui nous vient de notre côté irrationnel, de manière non libre. Cependant, ce travail propose une interprétation d'une éthique où l'on cultive nos émotions existantes. Dans cette explication, cultiver nos sentiments est une décision que l'on prend librement. C'est un dépassement d'un simple sentiment. On se donne la maxime de travailler nos sentiments dans le but de mieux exécuter nos devoirs.

Lors d'une discussion de l'amour pathologique, il est difficile de voir le lien avec la communauté. Il est effectivement assez indirect. Cependant, nous pouvons affirmer que ce sentiment, dans la limite où il permet la moralité, nous convie à vivre dans les confins d'une communauté morale. En l'absence d'un sentiment moral, tel l'amour, nous pouvons spéculer qu'il serait impossible de vivre dans ce type de communauté, car nous ne serions pas conscients de la moralité. Nous pourrions juste questionner si une communauté était possible en absence de la moralité, cependant cette position reste, à la limite, que hautement spéculative.

Nous pouvons voir un niveau plus avancé de communautés dans la bienveillance et dans la gratitude. Nous voyons, particulièrement dans la lecture des émotions que l'on tente de cultiver, un engagement dans cette communauté morale qui va au-delà de la simple obéissance au devoir. L'éthique de cultiver ses sentiments nous engage à tenter d'améliorer la performance de nos devoirs. Nous avons vu comment par le bien de la tendresse, nous tentons d'intensifier le niveau d'intention bienveillante qui nous a été démontré dans notre reconnaissance. Cela implique un niveau de réciprocité proche. De plus, bien qu'il ne s'agisse pas de la raison d'exécuter notre devoir de reconnaissance, Kant avertis bien des dangers associés au manque de reconnaissance du sujet de la communauté morale. La reconnaissance nous permet de maintenir un niveau d'égalité dans une condition où l'un vient en aide à l'autre. La gratitude étant un moyen d'améliorer notre performance du devoir de reconnaissance, nous pouvons voir comment ce dernier aide à maintenir l'équilibre dans la communauté morale, et effectivement la valeur même de la maxime.

Pourtant, quand nous arrivons à la sympathie, nous arrivons à un tout nouveau concept, car nous avons fait une référence directe au concept de communauté. Kant montre

lors de l'explication de ce devoir deux types de communauté, l'une de sentiment libre, l'autre de sentiment non libre. Le premier type de communauté est formé par la maxime de nos communications de nos sentiments de sympathie pour les autres. La deuxième communauté, par le partage de l'émotion de la sympathie pour les autres. Puisque, comme toutes les références au sentiment, nous ne pouvons pas décider d'être interpellés par le sentiment de la sympathie, nous le sommes ou nous ne le sommes pas, nous ne pouvons pas qualifier ce partage comme libre. Si nous prenons la maxime de communication de cette émotion, dans ce cas, nous pouvons qualifier cette communauté de libre. Ceci dénote deux éléments importants. Le premier est que le partage de sentiment les uns par rapport aux autres à le pouvoir de nous unir comme une communauté, que celle-ci soit libre ou non. Le deuxième est que par le bien du devoir indirect du devoir de sympathie étant le partage et la communication de nos sentiments, Kant nous démontre un devoir de formation de communauté. Par le bien de l'exécution de ce devoir dit indirect (car il résulte d'un sentiment que nous ne pouvons nous obliger de ressentir), nous observons une relation intersubjective forte où l'on prend le sentiment des autres comme le nôtre. Nous avons donc dans la pensée kantienne, non seulement une pensée qui porte clairement à l'intersubjectivité, mais aussi à une pensée qui nous appelle à la communauté. Ceci vient effectivement contredire les positions de Held, et de Williams qui ne partagent pas une telle lecture de Kant. Nous pouvons donc voir que le devoir d'amour marie les concepts de liberté individuelle, d'intersubjectivité et de communauté, sans que la présence de l'un vienne brimer l'autre. Il partage bien cet équilibre que le sujet kantien démarque entre sa liberté et son attachement à l'intersubjectivité. Ces éléments viennent donc confirmer la thèse que l'amour kantien incarne de manière excellente la figure du sujet kantien.

5.4.3 — Distance et proximité

Nous arrivons finalement à la place de la proximité et de la distance dans les éléments de l'amour plus intime liés au sentiment. Nous observons différents niveaux de distance et de proximité dans les éléments que nous avons relevés. Le premier élément, soit l'amour pathologique, démontre plutôt une logique de distance. L'appel au sentiment d'amour pathologique est une interpellation personnelle. Elle existe comme condition à priori de la réceptivité de la morale, mais l'acquisition du sentiment comme telle ne demande pas une grande proximité à l'autre. C'est plutôt un processus externe. Si le sentiment est ressenti, cela nous incite à avoir accès à la moralité qui, certes, nous rapproche de l'autre, que l'on peut voir comme partageant cette même capacité à la moralité, mais une distance reste ferme. Le lien avec l'autre demeure à la distance de sujet partageant le même accès à la moralité.

La proximité est au contraire très accentuée quand il s'agit de la bienveillance et de la gratitude. La bienveillance est par définition la prise de plaisir dans le bonheur de l'autre. Ce lien nous incite à partager le sentiment de l'autre et nous incite aussi à agir pour que l'autre puisse avoir ce bonheur. Nous avons donc un lien très proche envers l'autre. Il nous demande d'être assez près d'un autre pour non seulement reconnaître le bonheur de l'autre, mais être si possible capable de le ressentir. L'autre sujet, dans cette équation, est bien plus qu'une abstraction, c'est un plein sujet capable de plaisir et de peine. C'est aussi une relation qui demande que l'on passe au-delà de l'universalisme de ce sujet, pour reconnaître non seulement cet universalisme, mais ce qui rend ce sujet particulier.

La gratitude ne demande peut-être pas autant de proximité, mais demande encore un lien très proche. Il nous demande que nous nous donnions comme maxime de cultiver un

sentiment de gratitude envers les gens qui nous font des bienfaits ou qui nous font preuve de sentiment bienveillant. Ce devoir demandant donc un lien de proximité entre les sujets. Il nous incite à avoir et à démontrer nos émotions envers les autres. Ce lien ne peut faire que de demander une relation d'assez grande proximité entre les sujets. De plus, la gratitude étant le résultat de la bienveillance ressentie ou active, elle demande un échange entre ces deux positions qui unissent le sujet bienfaiteur au sujet qui reçoit le bienfait, dans une relation, si possible, sentimentale. Nous voyons ici donc une relation qui dépasse la reconnaissance de l'autre comme plus qu'une volonté libre. Cela n'exclut pas cette reconnaissance primordiale, mais la relation entre la bienveillance et la gratitude unies les sujets dans plus que l'habileté de résonner, il reconnaît la particularité du sujet dans sa capacité d'établir ce qui est pour lui le bonheur, de vouloir que l'autre accède à ce bonheur et de reconnaître que l'autre veuille notre accès au bonheur. L'amour, dans cette mesure est un lien qui dépasse celui de l'union de volonté libre, mais qui accepte la nature du sujet comme étant aussi sujet imparfaitement rationnel qui est capable de sentiment, aussi bien que de la raison.

Cela n'est évidemment pas plus clair que dans la sympathie. L'union des sujets se concrétise dans une communauté de sentiment. Kant nous incite ici clairement à, non seulement, partager des sentiments avec les autres, mais à communiquer ces sentiments afin de créer une forte communauté de sentiment moral. La relation ici dépasse l'union basée dans un simple partage ou un échange, nous parlons ici de coexistence dans une communauté de sentiment, qu'elle soit libre ou non. Bien que Kant n'entre pas en détail dans les composantes d'une communauté de sentiments (libre et non libre), la simple utilisation des termes communauté et sentiment relate un lien de proximité fort entre les sujets. Ces sujets

sont unis dans la sympathie qu'ils ressentent l'un envers l'autre ainsi que dans leur effort de communication de ces sentiments les uns avec les autres. On parle donc d'un lien très proche les uns avec les autres. On parle à nouveau d'un geste qui se qualifie de prendre part dans les émotions de l'autre. Ce devoir montre ainsi une grande proximité. Nous pouvons donc dire que l'amour demande non seulement des relations intersubjectives, mais des relations intersubjectives proches entre les différents sujets.

Nous avons vu dans cette section que l'amour contient des éléments comme l'amour pathologique qui sont démarqués d'un plus grand nombre d'individualisme et de distance, tandis que quand on observe le devoir de bienveillance, de gratitude et de sympathie, on observe la création d'une relation proche, presque intime, dans le partage de nos émotions les uns avec les autres. Ceci illustre avec encore plus détail non seulement l'existence de l'intersubjectivité dans la pensée morale kantienne, mais aussi la variation de type et de niveau de proximité que l'amour représente dans cette pensée.

5.5. — Conclusion

En conclusion, rappelons-nous les buts de ce chapitre. Il avait comme premier but de décrire les différents aspects de l'amour qui étaient principalement reliés à l'émotion. Dans ce but, nous avons exploré l'amour pathologique et son rôle comme l'une des conditions à priori qui permettent l'accès à la moralité. Nous avons démonté que cet élément de l'amour, sans être un devoir, peut contribuer, dans certains cas spécifiques, au développement de nos valeurs morales qui nous permettent de mieux nous acquitter de nos devoirs. De plus, nous avons décrit les devoirs de bienveillance et de sympathie ainsi que des éléments du devoir de

reconnaissance, la gratitude et la tendresse. Nous avons présenté une clé de lecture, celle de cultiver ces émotions, qui explique comment nous pouvons rendre des sentiments qui nous viennent de manière irrationnelle dans un devoir commandé par la raison. Cette clé nous permet de comprendre que nous pouvons nous donner comme devoir de cultiver des émotions que nous possédons naturellement, si cela nous permet de mieux remplir nos devoirs. Nous avons démontré que Kant nous donne un certain nombre de pistes pour soutenir cette lecture sur la description de la bienveillance particulièrement dans la lecture de la sympathie. Après avoir décrit ces différents éléments, nous avons déterminé comment les différents aspects de l'amour étudiés ci-dessus représentent les différents éléments du sujet kantien. Nous avons vu que le devoir d'amour représente très bien la présence de l'interpellation au sentiment irrationnel et au devoir rationnel. De plus, nous avons vu comment l'amour représentait en même temps un attachement fondamental à la liberté du sujet, sans toutefois négliger l'aspect de l'intersubjectivité et de la communauté qui décrit le sujet. Finalement, nous avons pu remarquer un contraste entre un lien plus distant avec l'intersubjectivité que l'on retrouve dans l'amour pathologique et la grande proximité que l'on retrouve dans les relations formées par la bienveillance, la gratitude et surtout la sympathie.

Chapitre 6 – Conclusion

À titre de fin de clôture de ce travail, faisons un bref retour en arrière pour nous rappeler le but de cette thèse. L'intention de notre travail était d'analyser le concept de l'amour du philosophe Emmanuel Kant. Bien que ce travail nous ait amené à explorer plusieurs facettes de ce concept, l'accent a été mis sur le rôle de l'amour dans la pensée morale plus tardive de Kant, particulièrement comment elle apparaît dans son œuvre la *Métaphysique des mœurs*. Dans ce cadre d'étude, le projet a proposé trois questions principales qui ont guidé la recherche et la rédaction de la thèse. Ces questions étaient, en grande ligne : « quelle est la signification de l'amour pour Kant? », « quels types d'opérationnalisation est-ce qu'un devoir d'amour exige? » et finalement « comment peut-on concevoir le lien entre le sujet kantien et la conception de l'amour chez Kant? ».

Kant conçoit l'amour comme l'un des sentiments rendant possible la moralité ainsi qu'une source de devoirs pratiques. La compréhension de l'amour et de ses devoirs nous permettent de réévaluer la relation entre la moralité kantienne et sa figure de base, le sujet imparfaitement rationnel. En analysant les relations entre raison et émotion, liberté individuelle et communauté et proximité et distance, nous pouvons déterminer que l'amour incarne la double nature du sujet kantien, soit une nature imparfaitement rationnelle. L'amour représente une moralité fidèle à cette double nature du sujet comportant à la fois des éléments d'une liberté individuelle et raisonnable mentionnée dans la pensée émergente de Kant et une intersubjectivité, un souci pour la communauté, ainsi qu'une sensibilité qui se démarque plutôt dans sa pensée tardive. Nous pouvons aussi affirmer que cette

intersubjectivité est montrée par un équilibre entre la distance et la proximité qui sont nécessaires pour la pleine réalisation du sujet.

Afin de répondre à la première et à la deuxième question, cette thèse a fait d'abord un survol de la littérature secondaire qui portait sur la question de l'amour, la subjectivité et l'intersubjectivité chez Kant. Cette littérature a permis de cibler les grands débats par rapport à la définition, ou plutôt les définitions de l'amour chez Kant. Elle a permis aussi d'identifier les points d'accord et de discordance quant aux liens entre l'amour et le devoir, l'amour et le respect et l'amour et l'émotion. De plus, cette revue de littérature a permis aussi de démontrer que les interprétations de la place de la pensée intersubjective chez Kant varient grandement. Elles oscillent entre une absence de cette pensée à la prédominance de l'intersubjectivité, incluant plusieurs degrés de variété entre les deux positions.

Pour répondre à la troisième question, ce projet a établi les éléments marquants du sujet kantien. Il l'a défini comme un sujet qui était à la fois gouverné par des lois de la raison et des lois du sensible. Cependant, il a été clairement indiqué que ces deux aspects du sujet ne devaient pas être compris comme égaux. Le sujet, comme appartenant à l'ordre de la raison, doit se reconnaître comme membre du monde intelligible et non comme celui du monde sensible. Bien qu'il ait accès au monde sensible, ce dernier doit se laisser déterminer par sa raison (démontrant ici son autonomie) et non par l'attraction du sensible qui ne ferait de lui qu'un être hétéronome, ou extérieurement déterminé. Nous avons aussi noté que la volonté de ce sujet autonome est, chez Kant, considérée comme libre. Cette liberté est conçue en deux temps, une liberté négative qui se manifeste en l'autonomie du sujet envers une détermination extérieure, et une liberté positive, qui se distingue par la formulation de maximes qui orientent cette même volonté. Finalement, nous notons que malgré cette liberté

individuelle, le sujet ne peut rien faire d'autre que de prendre en considération les autres qui l'entourent. Kant note que le sujet entre dans un type précis de relation intersubjective soit : dans celle du règne des fins.

À partir de cette brève description du sujet kantien, trois clés d'analyse ont été conçues afin d'étudier le contenu du concept d'amour : la raison et l'émotion, la liberté individuelle et la communauté et la proximité et la distance. Le but n'était pas de ranger certains éléments de la définition de l'amour d'une facette ou l'autre, mais plutôt de voir leur lien avec chaque facette et l'interaction entre les deux facettes de chaque clé chez un élément de définition.

Cette thèse a permis de démontrer quelques éléments qui seront maintenant mis en évidence à titre de conclusion. Le premier élément est la distinction entre un amour pratique et pathologique. Dès le début de la recherche, il semblait clair que nous avions affaire à deux grands types d'amour. L'amour pratique peut être commandé et est la base d'un devoir dans la moralité kantienne. L'amour pathologique est un sentiment que l'on ne peut pas commander. Cependant, ce projet a vu cette dichotomie se compliquer avec l'introduction du concept de l'amour pathologique, non comme simple sentiment esthétique, mais comme sentiment moral. Dans ce contexte, l'amour pathologique devient l'une des conditions naturelles qui permet au sujet la réception du devoir. Il reste que cet amour pratique ne peut pas être commandé, mais demeure l'une des conditions au préalable de la réception d'un devoir. En ce sens, l'amour pathologique représentait une relation différente des autres éléments face à la clé de la liberté. Elle ne figurait pas comme une action libre de notre part, mais aidait plutôt à avoir accès au devoir que l'on détermine et exécute librement.

L'étude de l'amour pratique s'est avérée une tâche plus complexe, car le devoir de l'amour est un devoir pluriel qui contient plusieurs éléments. Pour le bien de cette conclusion, nous pouvons les diviser en deux catégories, les éléments plus performatifs décrits au chapitre quatre soit : la bienfaisance et la reconnaissance. L'autre catégorie contient des éléments plus sensibles du devoir : la bienveillance, la gratitude et la sympathie. La bienfaisance décrit la lecture classique du devoir d'amour qui est de promouvoir ou d'apporter les fins des autres (tant que celles-ci soient morales). Nous avons analysé que cet élément du devoir est dicté par la raison et répond par le bien de la coercition interne à la liberté individuelle telle que définie par Kant. Nous avons vu que ce devoir incite au développement d'une communauté morale du type du règne des fins, qui nous rapporte donc plutôt vers une intersubjectivité distante que proche.

Cependant, la bienfaisance se vit intimement liée à un autre élément, la bienveillance. Cet élément du devoir a été décrit comme ayant deux définitions. La première est la formulation d'un souhait qui nous ne demande rien, mais qui nous pousse vers la bienfaisance et la deuxième, en sentiment de satisfaction dans le bonheur de l'autre. Nous voici devant le dilemme qui a animé le reste de cette thèse, comment comprendre un devoir qui est lié au sentiment. Cette thèse a proposé une lecture dans laquelle le sentiment de type moral, telle la bienveillance, peut devenir un devoir quand il s'agit de se donner la maxime de cultiver un sentiment déjà existant dans le but de nous permettre de mieux nous acquitter de notre devoir déterminé par la raison. Si l'on a naturellement une condition bienveillante envers une personne, il est possible de se commander de cultiver ce sentiment naturel dans la mesure où cela nous aide à accomplir notre devoir. Cela ne va pas remplacer l'origine de ce devoir dans la raison pratique. Lorsqu'il s'agit d'analyser cette bienveillance, nous voyons

que l'origine du sentiment n'est pas de raison, mais que celui-ci est apporté sous le règne de l'intelligence en espérant créer un sujet possédant une haute valeur morale. De plus, nous pouvons noter que bien que le sentiment ne nous vient pas librement, l'utilisation que l'on fait de celui-ci dans le cadre du devoir d'amour démontre la liberté du sujet. Finalement, nous pouvons indiquer que les relations intersubjectives contenues dans la réalisation du devoir de bienveillance nous portent à croire que les sujets sont liés par un nouveau type de communauté morale qui innove dans la *Métaphysique des mœurs*.

Le devoir de reconnaissance nous apporte une logique un peu similaire. Sa logique était distinctement du côté de la raison quant au devoir de faire preuve de reconnaissance envers ceux qui nous ont fait un bienfait. Puisque le bienfait de l'autre nous engage dans cette action de reconnaissance, cela pourrait nous porter à croire que cette action n'a pas comme origine une pleine disposition libre. Cependant, faire la maxime de la reconnaissance la nôtre est une action que nous faisons en pleine liberté. Accepter d'être reconnaissant envers l'autre qui nous fait un bienfait préserve l'équilibre entre le bienfaiteur et le receveur du bienfait, et c'est une condition que l'on accepte librement de suivre dans l'entrée de la communauté morale. Dans cette mesure, la reconnaissance s'inscrit bien dans les principes de raisons, de liberté, mais dans un idéal de communauté un peu plus proche que celui du devoir de bienfaisance.

Cependant, nous apprenons qu'il n'y a pas seulement un type de reconnaissance. Le dernier paragraphe nous explique qu'il y a la reconnaissance active, mais Kant indique qu'il y a aussi un type de reconnaissance passive qui s'associe au devoir de bienveillance. Notre thèse démontre que cette reconnaissance est, en fait, la gratitude, un sentiment qui opère sous la même logique que la bienveillance.

Finalement, le devoir de sympathie nous offre une logique un peu différente de celle de la bienveillance et de la gratitude, car celle-ci est vue comme une facette principale du devoir. Elle reste tout de même un devoir indirect, car nous ne pouvons que cultiver notre sympathie, si nous avons naturellement ce sentiment. Autrement, le devoir de sympathie fonctionne généralement dans la même logique que le devoir de bienveillance et de gratitude. Par contre, nous devons noter que le devoir de sympathie se démarque des deux derniers dans la mesure où c'est dans l'explication de ce devoir que Kant formalise son concept de communauté morale. Ceci nous permet de voir la différence entre un type de communauté libre et non libre. Kant décrit la communauté libre comme une communauté dans laquelle les sujets communiquent les sentiments de sympathie qu'ils partagent les uns avec les autres. La communauté non libre est celle formée par l'existence de ces sentiments. Dans la mesure où ces sentiments ne sont pas commandés, ils ne peuvent pas faire l'objet d'un devoir. Kant indique donc que le devoir de sympathie se limite à communiquer et à cultiver nos sentiments de sympathie qui nous aident, après dans l'exécution de notre devoir.

Le résultat de cette démonstration est que le sujet kantien ne peut pas simplement être conçu comme un monodique et individualiste comme Williams le théorise. Le devoir d'amour nous démontre que le sujet non seulement entretient des liens intersubjectifs qui pourraient être conçus comme distants, mais que ce dernier appartient à une communauté morale définie. Pourtant, il faut clairement noter que cela n'enlève en rien la nature rationnelle et libre du sujet kantien. L'exploration de l'amour chez Kant ne tente pas de le placer dans une moralité sentimentale. Le devoir d'amour kantien reste profondément ancré dans la raison pratique d'où il émerge. Cependant, le sentiment peut, dans certains cas précis, nous aider à mieux nous acquitter de notre devoir. Il peut aussi être considéré comme

une condition nécessaire au préalable du devoir. Ces éléments ne font que complexifier la nature de la moralité du sujet kantien. Celle-ci reflète donc effectivement la nature complexe du sujet kantien comme étant un être de raison pourvu de sensibilité. Il reflète aussi la liberté individuelle de ce sujet qui doit tout de même être compris comme étant membre de multiples types de relations intersubjectives qui contribuent à son évolution et à sa définition.

Bibliographie

Source Primaire

Kant, E. (1785 (2008)). *Fondement de la métaphysique des moeurs*. Paris: Flammarion.

Kant, E. (1994 (1797)). *Metaphysique des Moeurs II*. Paris: GF-Flammarion.

Kant, E. (1997 (1764)). *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Kant, E. (2003 (1788)). *Critique de la raison pratique*. Paris: GF Flammarion.

Kant, E. (2008 (1793)). *Théorie et Pratique*. (L. Hansen-Løve, Éd., & J.-M. Muglioni, Trad.) Grenoble: PhiloSophie.

Source Secondaire

Allison, H. E. (1995). Spontaneity and Autonomy in Kant's Conception of the Self. Dans D. S. Karl Ameriks (Éd.), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (pp. 11-29). Albany: State University of New York Press.

Baron, M. W. (1997). Love and Respect in the Doctrine of Virtue. *The Southern Journal of Philosophy*, 36(s1), 30-44.

Clark Miller, S. (2005). Need, Care and Obligation. Dans S. Reader (Éd.), *The Philosophy of Need* (pp. 137-160). Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Ebels-Duggan, K. (2008). Against Beneficence: A Normative Account of Love. *Ethics*, 119(1), 142-170.

Gehrke, P. J. (2002). Turning Kant Against the Priority of Autonomy: Communication Ethics and Duty of Community. *Philosophy and Rhetoric*, 35(1), pp. 1-21.

Held, V. (2006). *The Ethics of Care: personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.

Johnson, R. (1997). Love in Vain. *Southern Journal of Philosophy*, 36(s1), 45-50.

Moggach, D. (2010). *German Idealism and Modernity, or Thinking Freedom*. Brésil: Rio Grande do Sul.

- Mohr, G. (1995). Freedom and the Self: From Introspection to Intersubjectivity. In L. Wolff, Kant, and Fichte. Dans D. S. Karl Ameriks (Éd.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (pp. 31-45). Albany: State University of New York Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Justice*. New York: Oxford University Press.
- Seymour Fahmy, M. (2010). Kantian Practical Love. *Pacific Philosophy Quarterly*, 91(3), pp. 313-332.
- Shell, S. M. (1996). *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strurma, D. (1995). Self and Reason: A Nonreductionist Approach to the Reflexive and Practical Transition of Self Consciousness. Dans D. S. Karl Ameriks (Éd.), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (pp. 199-215). Albany: State University of New York Press.
- Vaysse, J.-M. (2004). Le sujet kantien. *Kairos*(24), pp. 9-25.
- Williams, R. R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press.
- Wood, A. (1997). The Final Form of Kant's Practical Philosophy. *The Southern Journal of Philosophy*, 36(s1), 1-20.