

# LE <<MAL RADICAL>>

## ET LA CRITIQUE KANTIENNE

### DU CHRISTIANISME

Les questions auxquelles le présent texte se propose d'esquisser une réponse sont celles-ci : en quoi la théorie du « mal radical » est-elle le pivot de l'attitude de Kant par rapport à ces deux options morales que sont, respectivement, le stoïcisme et le christianisme ? En quoi la dialectique hégélienne du mal et du pardon est-elle une alternative par rapport au moralisme kantien ?

#### 1) La loi morale kantienne et son affinité avec le christianisme

La loi morale est d'une tout autre espèce que les lois de la nature telles que les pensait la *Critique de la raison pure*. Le mot clé pour comprendre ces dernières était celui de *decondition*. Il fallait les dire à la fois conditionnées et conditionnantes ; elles déterminaient ou conditionnaient à bon droit les phénomènes naturels, pour autant qu'elles étaient elles-mêmes conditionnées à se nouer à l'intérieur du cercle des conditions de notre connaissance, c'est-à-dire, en gros, faites de concepts liés à une intuition spatio-temporelle. Nous-mêmes en tant qu'êtres naturels étions conditionnés par les lois de la nature, dont l'expression paradigmatique est la causalité. La loi morale, elle, n'a plus rien à voir avec le terme de condition : elle vaut au contraire par son *inconditionnalité*. On connaît son énoncé : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle ». Cette loi pratique se caractérise par un superbe formalisme. Elle ne tient absolument pas compte des conditions empiriques de l'action, de ses motifs et de ses buts concrets, elle n'entend pas la guider de telle ou telle façon dans le labyrinthe des circonstances, elle ne prescrit ni n'interdit rien de déterminé, elle exige purement que je me rejoigne à l'universalité des autres hommes, ce qui ne peut se faire que si je m'arrache à toutes les conditions sensibles ou opacités « pathologiques » qui font de moi un être particulier naturellement conditionné par la sensibilité, les autres hommes faisant de même, en sorte qu'idéalement nous parvenons à ce monde angélique que Kant appelle le « règne des fins », et qui est pure communication transparente des libertés entre elles.

Cette étrange loi - étrange, parce qu'elle ne répond pas au concept déterministe que nous nous faisons usuellement de la loi - est pourtant un *fait* indubitable, dont nous faisons l'expérience. Cette expérience telle que nous la propose Kant tient dans une historiette : supposons qu'un tyran exige de quelqu'un qu'il porte un faux témoignage contre un innocent qu'il voudrait perdre pour une raison ou pour une autre, en le menaçant de mort s'il n'obéit pas. Ce que ce quelqu'un fera, il n'ose peut-être l'affirmer. Mais il ne peut manquer de dire que, dans l'éventualité où il se soumettrait à la crainte de la mort et fournirait le faux témoignage, il aurait *dû* et donc pu ne pas le faire. « Et il reconnaît en lui la liberté » (*Critique de la raison pratique*, p.643).

Le maître-mot de la morale est donc lâché : c'est la liberté. Nous sommes d'une part des êtres sensibles, et comme tels conditionnés (en ce qui concerne l'exemple du faux témoignage, conditionnés par la peur de la mort), c'est-à-dire soumis aux lois naturelles, mais nous sommes aussi d'autre part des êtres libres, capables de nous de nous définir, au-delà de tout ancrage sensible, par une pure forme universelle et inconditionnelle, qui est la loi morale (nous *devons* et donc *pouvons* ne pas céder à la crainte de la mort). L'origine de la liberté est insondable - la seule manière dont notre entendement peut sonder l'expérience étant d'y découvrir des conditionnements, c'est-à-dire l'inverse de la liberté.

Donc, en gros, le propos de la loi morale est d'arrachement de la liberté à l'égard de la sensibilité. Mais ce propos doit être nuancé. C'est ici, on le verra, qu'intervient le christianisme, et son irremplaçable grandeur pour Kant, qu'il définit différenciellement par rapport au stoïcisme.

Dans ce qui a été dit jusqu'à présent de la loi morale, et de l'arrachement qu'elle exige que nous accomplissions à l'égard de notre sensibilité, rien qui ne puisse convenir au stoïcisme : le stoïcien lui aussi se pense comme libre, c'est-à-dire comme capable de se détacher, par vertu morale, de toutes les inclinations particulières et de tous les intérêts pathologiques. Or Kant précise justement que ce qu'il a en vue, dans la loi morale, n'est pas du même ordre que le stoïcisme. Quel est à ses yeux le défaut du stoïcisme ? De naïvement croire pouvoir arriver à ses fins, de considérer que la perfection morale est de ce monde. Cette naïveté a deux conséquences liées entre elles et inacceptables aux yeux de Kant : 1) elle « contredit toute la connaissance que nous avons de l'homme » (CRP, p.763), et qui nous dit plutôt que le combat contre la part de nature en lui n'est jamais gagné, et qu'il n'y a pas d'ataraxie possible du sujet moral. 2) elle fait corrélativement comme s'il allait de soi que vertu morale et bonheur allaient de pair, comme si la vertu, autrement dit, était *pretium sui* : car le sage libéré de ses attaches sensibles, et se dépouillant ainsi de l'un ou l'autre bonheur de circonstance (honneurs, richesses, pouvoir, etc.)

atteindrait à la béatitude, c'est-à-dire à un bonheur supérieur. Mais qu'est-ce que le bonheur, interroge Kant, sinon l'accord de la volonté et de la nature (p.760) ? Comment dès lors prétendre que la loi morale, qui semble plutôt prescrire à notre volonté de se mettre en désaccord avec la nature, est inductrice de bonheur ? « Dans la loi morale il n'y a pas le moindre principe pour une connexion nécessaire entre le bonheur et la moralité »(p.760).

L'« héroïsme moral » des stoïciens a quelque chose de simpliste : il n'y a qu'à abandonner la sensibilité, nous disent-ils, et on gagne la perfection morale. Mais le problème moral vient précisément de ce que c'est indissolublement et à jamais *le même homme* qui est fait de sensibilité et de liberté, ne pouvant se départir *ni de l'une ni de l'autre*. Prétendre vouloir et pouvoir éradiquer notre sensibilité, c'est dès lors mal placer son énergie morale, c'est s'épuiser en un combat aussi vain que celui de Don Quichotte contre ses moulins à vent. « Ces hommes vaillants [c'est par un seul et même mot, vertu, que le latin désigne vertu et courage] méconnurent leur ennemi. Celui-ci ne doit pas être cherché dans les inclinations naturelles »(*La religion...*, p.72). Le mal, ce n'est pas la sensibilité en elle-même. Car pour qu'il y ait mal, il faut qu'il y ait responsabilité, imputabilité. Or je ne suis pas responsable du fait d'être un être sensible. *Et il faut même aller jusqu'à dire que la sensibilité, comme telle, participe au Bien*, « concourt à la réalisation de la loi morale »(p.40). Quand Kant étudie ce qu'il appelle « la disposition originelle de l'homme au Bien », dans *La religion...*, il y compte trois facteurs : la disposition à l'animalité, c'est-à-dire la conservation physique ou sensible de soi, ou encore l'amour de soi ; la disposition à l'humanité, c'est-à-dire l'aptitude à la rationalité ; la disposition à la personnalité, c'est-à-dire l'aptitude à la moralité proprement dite. Ce que la loi morale nous signifie, ce n'est pas de nous défaire de la sensibilité (en elle-même bonne) , *mais plutôt d'un certain usage pervers que nous faisons du lien indissoluble de la sensibilité et de la liberté, d'une sorte de mésusage libre de la liberté contre la liberté, c'est-à-dire en faveur de la sensibilité*. Ce mésusage consiste, au sein du lien indissoluble de la sensibilité et de la liberté, à subordonner, *comme si de rien n'était*, le second terme au premier ; à jouer de ce lien de façon à y favoriser une confusion, un mélange, une ambiguïté - dont la sensibilité, mine de rien, sortira toujours victorieuse. Par exemple un comportement se propose à moi, en vertu de la loi morale, mais je ne me décide à le tenir effectivement que parce qu'il se trouve *par ailleurs* qu'il correspond à mon intérêt ; ou bien j'accomplis telle action en fonction de mon intérêt ou de mon amour de moi-même, et parce qu'il se trouve, *par pur hasard*, qu'elle n'a aucune conséquence à proprement parler immorale (elle ne nuit à personne), je me flatte de l'avoir accomplie par moralité. Le mal, ce sont ces mélanges subreptices de mon autonomie et mon hétéronomie, de mon

inconditionnalité et de mon être-conditionné. Et la loi morale, contre cet ennemi, veut que nous employions toutes nos forces à établir, au sein du lien indissoluble de la sensibilité et de la liberté, une hiérarchie où, autant que faire se peut, c'est la liberté qui prédomine, et qui surtout soit lucidement départagée, c'est-à-dire où je discerne clairement ce qui en moi est à imputer à la sensibilité, et ce qui au contraire relève de la liberté. Dans *La religion...*, écrit tardif, Kant donnera un nom spécifique à l'ennemi : le « mal radical ». Et Kant affirme qu'en vérité, quoique sensibilité et liberté soient toujours liées, elles sont susceptibles d'une délimitation précise, et même que « les limites de la moralité et de l'amour de soi sont tracées de façon si nette et si précise que l'oeil même le plus commun ne peut se tromper en distinguant ce qui appartient à l'une ou à l'autre »(CRP, 651).

Sauf que nous ne cessons de nous tromper : l'état d'innocence qui nous permettrait de faire le partage en toute clarté, semble bien perdu. Et c'est parce qu'il assume cette perte que le christianisme est supérieur au stoïcisme. Celui-ci se caractérisait au fond par une présomption démesurée quand il nous proposait d'atteindre à la *sagesse* parfaite. Celui-là substitue à une sagesse humainement réalisable un idéal de *sainteté* - est dite sainte une volonté incapable de maximes opposés à la loi morale - idéal que nous ne pouvons pas ne pas savoir hors d'atteinte *parce que nous avons chuté, et que nous ne cessons de corrompre la loi en la mélangeant impurement à la sensibilité*. « La loi morale est sainte et exige la sainteté des mœurs, encore que toute la perfection morale à laquelle l'homme puisse parvenir ne soit jamais que de l'ordre de la vertu, c'est-à-dire de l'intention conforme à la loi, par respect pour la loi, donc de la conscience d'une tendance continue à la transgresser, ce qui suggère un manque de pureté, c'est-à-dire l'introduction de nombreux motifs inauthentiques (non moraux) d'observer la loi, par conséquent une estime de soi modérée par l'humilité ; et la vertu ne laisse ainsi, relativement à la sainteté qu'exige la loi chrétienne, rien d'autre à la créature qu'un progrès à l'infini »(CRP, p.764).

Le fait que nous soyons corrompus - *fait* que nous ne pouvons qu'admettre d'expérience<sup>1</sup>, mais dont l'origine nous est aussi insondable que celle de la liberté elle-même - ne rend pas impossible une conversion au Bien - sinon il n'y aurait pas de morale kantienne. Mais il implique que cette conversion ne puisse être un coup de baguette magique par lequel, abandonnant le vieil homme en nous, nous parviendrions à la sainteté ; notre corruption fait de la conversion non pas un état dans lequel nous

---

<sup>1</sup>Kant évoque, à l'appui de la mauvaiseté foncière de l'homme « l'émergence d'une cruauté non provoquée dans les scènes meurtrières à Tofoa en Nouvelle-Zélande et aux îles des Navigateurs, et les drames incessants dans les vastes déserts de l'Amérique du Nord-Ouest, dont pas un homme ne peut retirer le moindre profit »(*La religion...*, p.46).

pourrions nous installer une fois pour toutes, mais une dynamique, un cap qu'il faut garder, le redressement jamais gagné de l'orientation de nos efforts.

La supériorité du christianisme par rapport au stoïcisme serait, autrement dit, d'avoir pris conscience de la force positive du mal, de son opacité propre, et de l'inextinguibilité de la lutte qui, en l'homme, l'oppose au Bien. D'avoir fait du mal une « grandeur négative » au sens que Kant défendait déjà dans un écrit de jeunesse : *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* ; le propos de cet écrit tenait en l'assomption de la *réalité* irréductible des conflits tendant le monde physique (contre le leibnizianisme, qui en faisait une illusion due à la limitation de notre point de vue sur le monde, illusion dissipée à la lumière de l'entendement divin et de l'harmonie supérieure dont il est l'orchestrateur). Soit un navire poussé par un vent dans une certaine direction, et qui rencontre un courant contraire : le ralentissement dont il souffre est une grandeur négative réellement en lutte avec son avancée, et pour Kant nul point de vue transcendant ne peut l'annuler. De même du Bien et du Mal en l'homme : ce sont, pour notre volonté qui n'est pas sainte, deux principes à jamais en lutte pour la domination (*La religion...*, p. 71), et la moralité ne consiste pas à annuler cette lutte en quelque béatitude supérieure, comme le veut le sage stoïcien, mais à l'orienter avec pertinence et lucidité en gardant le cap de la Loi - de même que l'impératif de la navigation consiste à savoir guider le bateau vers sa destination parmi les interminables aleas maritimes.

## 2) Critiques kantienne à l'égard du christianisme

Supériorité donc, et même sublimité du christianisme. « Mais tout, même le plus sublime, devient petit dans les mains des hommes lorsqu'ils en tournent l'Idée à leur usage » (*La religion...*, p.20). Et même l'Eglise, en tant qu'elle est organisée par des hommes, déchoit de son idéalité sublime, et, elle aussi en proie au mal radical, confond sa part propre de sensibilité et sa part de liberté.

Lutter contre le mal radical, on l'a vu, c'est établir de justes hiérarchies. En ce qui concerne le rapport de la morale à la religion, la vision kantienne de leur « bonne » hiérarchie est celle-ci : ce n'est pas la religion qui est au principe de la morale, mais elle est plutôt sa conséquence. La morale se fonde par elle-même sur l'idée d'un être libre se liant lui-même par sa raison pratique à une loi inconditionnée (l'impératif catégorique). Pour que l'homme se sente tenu au devoir moral, il n'a pas besoin d'un Etre supérieur ; ni d'agir en vue de quelque chose d'autre que la pure et simple moralité de son action, et sous un autre commandement que celui que sa seule liberté s'adresse à elle-même : « La morale... n'a en aucune façon besoin de la religion, mais se suffit à elle-même grâce à la

raison pure pratique... Ainsi, par exemple, pour savoir si devant le tribunal je dois être véridique dans mon témoignage, je n'ai pas à chercher une fin que je pourrais me proposer de promouvoir par ma déclaration [par exemple qu'au paradis on me revaudra ma sincérité au centuple] ; car cette fin est ici tout à fait indifférente - et bien plus : celui qui, lorsque sa déposition légale est exigée, trouve encore nécessaire de s'enquérir d'une fin est déjà, de ce fait, un misérable » (*La religion...*, p.16). Mais cela ne signifie pas pourtant que la religion doit être congédiée. Supposons que je me sois décidé, par une intention purement morale, à observer la Loi, cette décision a pour conséquence que je suis en droit de m'interroger *ensuite* sur la fin à laquelle elle pourrait me conduire. Cette fin, c'est le Souverain Bien, qui, on l'a vu, n'est pas le *pretium sui* de la liberté, mais un idéal qu'elle ne peut atteindre, et qui, puisque transcendant, implique la religion.

La religion est donc un complément ou un appendice de la morale, et, à le comprendre, d'après Kant, elle n'en sortirait pas amoindrie : plutôt grandie et restituée à sa propre vérité. Mais l'Eglise, c'est-à-dire la forme extérieure que se donne la religion, est elle-même traversée de la dualité-indissoluble de la sensibilité et de la liberté, et sujette à ce fatal « penchant », le mal radical, toujours occupée dès lors à confondre son empiricité et la teneur de liberté par quoi elle s'apparente à la morale. Certes, on ne peut contourner la religion « historique » (telle est la terminologie de Kant) - c'est-à-dire la religion fondée sur telle révélation particulière ayant eu lieu à telle époque, transmise par telles Ecritures et telle tradition savante, organisée selon tels rites, tels dogmes, tels modes de fonctionnement institutionnels. Mais il faut que toute cette organisation trop humaine ne perde jamais son statut simplement instrumental, et qu'elle se comprenne comme prolégomène devant conduire à la pure foi morale, que Kant appelle aussi l'« Eglise invisible ». Or trop souvent cette hiérarchie est renversée, et seule vaut l'Eglise visible ou historique. C'est ainsi que Dieu, au lieu d'apparaître comme partie prenante du dialogue inflexible qui noue la vertu morale avec elle-même, devient un Seigneur dont nous devons nous attirer les faveurs ; et les comportements calculateurs et serviles par lesquels nous essayons de nous le gagner, fondés sur l'irrationalité de la peur et de la séduction, vont alors de l'extériorité la plus cynique (un respect pharisien du culte, qui n'engage en rien l'intention morale) à l'intériorité la plus délirante (la noire exaltation d'une mystique oblatrice), en passant par la foi du charbonnier, la bigoterie et les superstitions (croyance aux miracles, au surnaturel, à tout un merveilleux de pacotille, par exemple à l'Immaculée conception) : « depuis le sacrifice du bout des lèvres, qui coûte le moins, jusqu'à celui des biens naturels, qui pourraient être plus judicieusement utilisés pour l'avantage des hommes, et même jusqu'au sacrifice de la personne propre (ermite, fakir ou moine), l'homme offre tout à Dieu, excepté son intention morale ; et quand il dit qu'il apporte même son cœur,

il ne veut pas entendre par là l'intention d'une conduite agréable à Dieu parce que morale, mais le vœu qu'à la place de celle-ci ces sacrifices seront reçus comme un paiement »(*La religion...*, p.207). Du reste, pour se rendre compte de l'insuffisance de cette compréhension « historique » de la religion, il suffit de jeter un coup d'oeil en arrière, sur l'histoire du christianisme, et de prendre la mesure de l'horifiant tourbillon d'immoralisme qu'elle a engendré : l'intolérance autoritaire de l'orthodoxie, et les persécutions qui l'accompagnent, la baguette magique de l'excommunication, trop souvent agitée, les convulsions sectaires, les schismes, toute une décadence qui rendait quasiment nécessaire l'invasion et le triomphe des barbares, puis les Croisades, guerres inutiles et sanglantes en terre étrangère, « cette histoire du christianisme, si on la saisit d'un coup d'oeil comme un tableau, pourrait bien justifier l'exclamation : *tantum religio potuit suadere malorum !* »(*La religion...*, p.160).

On voit l'ambiguïté de l'attitude de Kant à l'égard de la religion : il se défend de l'attaquer, se réclame même positivement d'elle, mais il entend fixer étroitement les critères de son bon usage, et ces critères la « désincarnent » si radicalement qu'elle peut sembler en perdre toute sa substance propre. Cette façon de faire lui valut des ennemis dans tous les camps. Pour les athées, tel Goethe et Herder, empreints d'humanisme et de grécité, la part « esprit des lumières » de la critique kantienne de la religion était totalement invalidée par sa complaisance moyen-âgeuse au péché originel (sous les espèces du Mal radical). Goethe écrit ainsi à Herder : « Kant, après avoir employé une longue vie d'homme à dégraisser son manteau philosophique de maints préjugés, l'a ignominieusement sali de la tache du Mal radical, afin que les Chrétiens aussi se sentent engagés à en baiser le bord ». Et de l'autre côté l'orthodoxie religieuse s'irrite de l'espèce de déisme abstrait auquel la pensée kantienne confine la religion, et de la relativisation violente qu'elle imprime à son organisation temporelle. Kant eut d'ailleurs concrètement affaire à la censure, qui interdit l'usage de *La religion...* aux fins d'enseignement, et lui adressa un blâme qui l'accusait, à l'instar de Socrate, d'avoir manqué à ses devoirs de maître de la jeunesse.

### 3) L'homme au cœur dur, le Mal et son pardon

Il y a, dans *La religion...*, un furtif moment de vertige : quand, après avoir dénoncé toutes les illusions du « faux culte », c'est-à-dire du Mal radical auquel l'Eglise elle-même est en proie, Kant voit s'ouvrir le gouffre d'une question : et si la vertu morale était elle aussi une illusion ? « Mais n'y aurait-il pas aussi une *illusion de la vertu*, extravagante, et qui pourrait bien, avec l'illusion religieuse servile, être comptée dans la classe des illusions spontanées ? »(p.208). Mais à peine Kant a-t-il évoqué cette question horrifiante, qu'il la suture par une exclamation-exorcisme : « Non ! L'intention vertueuse s'applique à quelque chose de *réel*, qui en lui-même

est agréable à Dieu, et concourt au bien universel. Y voir la valeur suprême n'est point une illusion, comme celle des exercices dévots en l'Eglise, mais une contribution effective au Bien universel »(id.).

Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, s'est précisément employé à déconstruire cette illusion de la conscience vertueuse - que Kant ne fait qu'entrevoir pour aussitôt la rejeter. Le ressort de cette illusion à laquelle Kant oppose l'universalité réelle de la vertu - comme on agite des fleurs d'ail pour faire reculer un vampire -, c'est, en dialectique hégélienne, celui-ci : l'universel est universel parce qu'il nie de soi toute particularité ; mais le particulier lui-même est également ce qui nie de soi tout ce qui n'est pas lui-même. Par leur exclusivisme, par cette charge de négation qui leur est commune, universel et particulier s'avèrent être de la même espèce ; l'universel n'est jamais qu'un particulier, un particulier d'une espèce particulière, celui qui, par rapport aux autres particuliers, s'est mis en situation d'exception, les a par là niés ou totalisés, s'est érigé en leur loi universelle, oubliant, dans sa prétendue légitimité, sa propre particularité et son coup de force constitutif - oubliant qu'il n'a que le droit de sa force, ou un pur droit de fait, non-droit aussi bien.

Comment fonctionne cette structure dialectique au niveau de la critique hégélienne de la morale kantienne ? Cette critique est longue et touffue, et il faut choisir un de ses aspects. On mettra ici l'accent sur un moment de l'argumentation de Hegel, où il développe et radicalise la tension qui articule la conscience morale kantienne (cette tension que nous avons vu être celle de la finitude d'une part, de l'idéal de sainteté inaccessible d'autre part) jusqu'à la dissocier en *deux* figures de la conscience et à tirer les leçons de leur affrontement ; il ne s'agit plus, autrement dit, d'une dualité immanente à la conscience morale, mais de deux consciences opposées : la bonne conscience, ou conscience agissante, et la belle-âme, qui se spécifie par la suite en conscience jugeante.

La bonne conscience (*Gewissen*), ou conscience agissante, c'est la conscience qui sait que le devoir moral, comme pure forme, n'est rien, qu'il n'est pas ailleurs que dans la façon déterminée dont on le concrétise. Cette conscience passe donc à l'acte, elle fait son devoir, *et son devoir n'est rien d'autre que ce qu'elle fait*. Par rapport à la conscience morale kantienne, bourrelée de sa propre imperfection et de l'inadéquation principielle de son acte à la forme vide de l'impératif catégorique, cette conscience se caractérise donc par une présomption d'effective et heureuse synthèse de la détermination particulière et de l'universel. Ou, pour reprendre une formule frappante de la *Phénoménologie de l'Esprit*, « ce n'est plus le Soi [la conscience] qui est pour la Loi, mais la Loi qui est pour le Soi »(*Phgie, II, p.174*). La dimension de particularité de la conscience agissante, c'est le contenu déterminé de son acte, sa dimension d'universalité, grâce à laquelle elle entend que son acte ne soit pas



particularité sans horizon, mais qu'il soit reconnu dans l'intersubjectivité, c'est ce que Hegel appelle sa *conviction* : l'acte s'accompagne en la conscience agissante du savoir intime de ce que cet acte est le bien, savoir dont elle présume qu'il vaut pour toutes les consciences. Mais le problème est qu'il n'en est rien, et que les convictions sont plurielles et conflictuelles. « Un individu accroît sa propriété d'une certaine façon. Cet individu est intimement convaincu que c'est là son devoir, car ce contenu se trouve immédiatement dans la certitude de soi-même. [Mais] d'autres considèrent peut-être comme fraude sa façon de procéder ; c'est qu'ils s'en tiennent à d'autres aspects du cas concret » (*Phgie,II*, p.179). Ou encore : ce que les uns nomment lâcheté, d'autres le nommeront judicieuse prudence, etc. Par cet affrontement des convictions multiples, la conscience convaincue s'avise de son arbitraire. Elle peut alors tenter d'échapper à cet arbitraire en déplaçant le lieu de sa présomption d'universalité : ce ne sera plus la simple conviction intime, qui s'est avérée trop coagulée avec la particularité d'un contenu, et donc impossible à partager ; pour s'imposer comme universelle, il faut qu'elle se détache de ce contenu et parvienne à s'articuler théoriquement de façon communicable, bref, qu'elle se fasse *langage*. Ce qui importera alors pour la conscience convaincue, c'est de plaider la délicatesse de ses intentions, d'articuler discursivement la pureté de son sens moral. Mais à ce moment là, pourquoi ne pas purement et simplement cesser d'agir et ne plus faire que parler ? Tel est le choix de la « belle âme ». Elle a compris que l'acte est constitutivement inapte à l'universel, parce qu'il est déterminé, souillé par une sorte de péché ontologique de finitude que Hegel nomme « la tache de la déterminabilité ». La « belle âme » tente alors d'échapper au destin nécessairement pécheur de l'acte en se gardant de toute action. Ses convictions, elle n'entend pas les faire valoir en les incarnant dans la concrétude du monde, mais elle les exhale comme une lamentation strictement subjective - déplorant le triste cours des choses et se confinant contemplativement dans la pure beauté de son âme.

Mais toutes les consciences ne se sont pas faites « belles âmes » : certaines, quoique conscientes de la limitation de l'action, ont choisi malgré tout de continuer à agir (« pourtant il faut agir »). Aussi la conscience pure et inactive est amenée à juger des autres consciences qui, elles, continuent à s'insérer dans le cours du monde ; elle devient ainsi « conscience jugeante ». Et c'est ici que nous revenons à Kant. En effet la conscience jugeante adopte, à propos des autres consciences agissantes, exactement la posture morale que Kant préconise pour chaque conscience à l'égard d'elle-même. Kant préconisait, contre les mélanges du Mal radical, une lucidité sans faille quant à la part qui, dans tout comportement, revient à la sensibilité, et à la liberté. De même, contre l'impure synthèse d'universalité et de particularité qui constitue l'action, la conscience jugeante, implacablement, du haut de sa propre pureté inactive, traque en chaque

action les mobiles intéressés qui se masquent sous une fausse apparence de dignité morale, de grandeur ou d'universalité (sous la conviction). Et c'est ici que prend place le renversement qui articule la critique hégélienne de la conscience jugeante : l'aliment dont se nourrissent la morgue et la superbe universelle de son jugement n'est que mesquinerie ; et il faut dire non seulement que la conscience jugeante a besoin de s'adosser à la mesquinerie de la conscience agissante pour établir sa propre pureté, mais aussi, beaucoup plus radicalement, que sa parfaite pureté *n'est rien d'autre que mesquinerie, ou que c'est elle-même qui crée la mesquinerie et lui donne consistance pour pouvoir la dénoncer*. On rejoint la structure que j'ai évoquée en introduction à la critique hégélienne de la moralité : l'universel est une espèce particulière de particulier, à savoir le particulier qui nie la particularité. L'innocence ou la vertu *sont* le Mal qu'elles dénoncent. C'est un thème mythico-dialectique bien connu : déjà Oedipe, que son zèle immanquablement erroné à ne pas commettre les crimes prédits précipitait d'autant plus sûrement dans ces crimes ; Saint-Paul aussi, quand il disait : « La loi crée le péché » ; et les échos de cette structure ne cessent de résonner jusque dans nos films policiers contemporains, qui si souvent mettent en scène un enquêteur découvrant, au fil de ses investigations, que ce sont les plus hautes sphères dirigeantes, les piliers supposés de la moralité et de l'ordre qui ont commis le crime, ou, mieux encore, découvrant que le criminel qu'il recherchait, c'était en vérité lui-même. A cette structure Hegel donne ici une tournure imagée : la conscience jugeante, dit-il, cette conscience qui croit planer au-delà de toute compromission, ou qui se croit au-dessus de tout soupçon, est en réalité la conscience la plus basse, celle qui ne cesse d'adopter le « point de vue du valet de chambre », celle qui regarde tout par le petit bout de la lorgnette, celle qui, du grand homme, s'arrange pour ne voir que la trivialité la plus médiocre, et pour discréditer par là tout ce par quoi il est grand.

Revenons à la conscience agissante. On l'a vu, dans l'affrontement des convictions, elle se heurte à la non-reconnaissance, elle prend conscience de l'inadéquation qui la traverse, elle s'aperçoit du péché que constitue sa simple finitude, elle se sait action et passion, affirmation et limitation. Du point de vue de Hegel, ce « péché » ne doit surtout pas être aboli, cette inadéquation n'est pas la tare de l'action, c'est plutôt sa condition même, son moteur. Pourquoi agirais-je, pourquoi me dépasserais-je vers le monde, sinon parce que je suis traversé d'un manque, d'une incomplétude ? Pas d'action sans passion : « Rien de grand ne se fait sans passion ». Une volonté véritablement sainte, toute-complète, toute-positive, n'agirait pas, elle se bercerait de sa propre luminosité, elle baignerait dans la béatitude. Et c'est bien parce qu'il n'y a pas de volonté véritablement sainte, que la conscience jugeante, qui prétend l'être, loin d'être

bienheureuse, est condamnée à la récrimination, dépiautant aigrement, au nom d'un vain idéal, ce tout concret qu'est l'action

C'est ici que se développe la dialectique du mal et de son pardon, articulée autour du motif de la *confession*. Prenant conscience de sa limitation, la conscience agissante la *confesse* volontiers : elle n'était pas, avoue-t-elle, la parfaite synthèse d'universalité et de particularité qu'elle croyait être. Et elle se confesse précisément à la conscience jugeante, dont elle attend qu'en retour, elle descende de son socle d'idéalité, et confesse à son tour qu'elle n'est pas ce qu'elle prétendait être. Dans ce cas, chaque conscience ayant reconnu la vérité de l'autre comme la sienne propre (la conscience agissante ayant reconnu en elle-même l'inadéquation dont l'accusait la conscience jugeante, la conscience jugeante s'étant reconnue inadéquate à soi à l'instar de la conscience agissante), il y aurait véritablement universalité, une universalité mobile, dont le moteur serait le négatif, le « ne pas » qui sépare chaque conscience d'elle-même.

Mais, devant ce que la conscience agissante se confessant attend d'elle, la conscience jugeante se raidit davantage encore, et elle devient « le coeur dur » qui se retire toujours plus profondément dans la citadelle de son intériorité jugeante : « Mais à la confession du mal : "voilà ce que je suis", ne succède pas la réponse d'une confession du même genre. La conscience jugeante ne l'entend pas ainsi ; bien au contraire, elle repousse de soi toute communauté et est le coeur dur, qui... rejette la continuité avec l'autre » (*Phgie, II, p.196*).

C'est à ce « coeur dur » que je voulais en venir, parce qu'il correspond à quelque chose de précis dans *La religion dans les limites de la simple raison* : au refus que Kant y oppose au pardon et aux indulgences religieuses, qui selon lui participent du pire de l'« Eglise historique ». « On ne voit pas du tout comment un homme raisonnable, qui se sait punissable, pourrait sérieusement croire qu'il n'est rien d'autre de nécessaire que d'admettre le message d'un pardon, pour regarder sa faute comme extirpée, et de telle sorte que dans l'avenir une bonne conduite, pour laquelle il ne s'est pas donnée la moindre peine, sera la conséquence de cette croyance... Les moralistes se plaignent à bon droit de la décadence des moeurs, qu'ils mettent fortement au compte de ces moyens d'expiation par lesquels les prêtres rendent à chacun très facile, même s'agissant des vices les plus grossiers, de se réconcilier avec Dieu. S'il existe un fond inépuisable pour le paiement des fautes faites ou à faire, où il n'y a qu'à tendre la main pour se rendre innocent, cependant que la décision de suivre une bonne conduite sera différée jusqu'à ce qu'on soit en règle avec ce fond, alors les moralistes ont raison » (p.142). L'homme a commencé par le mal « et il lui est impossible à tout jamais d'effacer cette dette » (p.89).

A ce coeur dur kantien, qui refuse la confession et le pardon, et voue la conscience à retourner sempiternellement le fer dans la plaie de son

péché constitutif, Hegel oppose une formule de prime abord énigmatique : « Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices » (*Phgie, II*, p.197). Au péché ineffaçable, il oppose la puissance de l'Esprit, qui peut « faire que ce qui est fait ne soit pas fait » (*id.*).

Ici se donne à lire la façon radicalement divergente dont Kant et Hegel, respectivement, distribuent le rapport du fini à l'infini.

L'homme au coeur dur kantien voit l'infini comme absolument hors d'atteinte, et par conséquent rive l'être fini à sa finitude, c'est-à-dire, en terminologie religieuse, à son péché originel. La rémission des péchés ne saurait véritablement nous ménager un accès au Royaume de Dieu, et on ne peut dès lors la voir que comme une hypocrite stratégie de la finitude : par cette facilité généreusement offerte, l'Eglise historique recrute le chaland et renforce son pouvoir temporel.

Pour Hegel au contraire, l'infini est immanent au fini ; son autre nom est la « négativité », c'est-à-dire l'aptitude que possède la détermination finie de nier la négation par laquelle elle s'est instituée comme finie. Et l'autre nom encore par lequel il nous est sans doute le plus aisément donné de pouvoir comprendre les termes de négativité et d'infini, c'est le *sens* - que Hegel appelle aussi l'Esprit. Pour séparer le fini et l'infini, comme le fait Kant, il faut avoir, de la détermination finie, une interprétation butée et étroitement « réaliste ». Dans le monde du réel immédiat, des choses au sens le plus plat du terme, certes, ces choses sont ce qu'elles sont et ne peuvent être au-delà d'elles-mêmes, ce qui a lieu a lieu, ce qui a eu lieu a eu lieu, et règnent l'ineffaçable et l'irréversible. Mais ce monde existe-t-il ? Le réel immédiat, le fait brut, malgré leur évidence, ne sont-ils pas une hypothèse fantastique ? Des faits, dans leur indubitabilité bornée, se donnent-ils parfois à nous dans l'expérience ? Ne faut-il pas dire plutôt qu'il n'y a jamais de faits bruts, et que le réel ne nous apparaît qu'à travers le *sens* que nous lui donnons, ou à travers la manière dont nous le faisons accéder à l'ordre symbolique (en termes plus orthodoxement hégéliens, à l'élément du spirituel) ? Et le *sens*, c'est le lieu de la négation et de la négation de la négation. Donner sens à une chose, c'est simultanément nier le tout du sens pour discriminer son sens précis (c'est ce que veut dire l'adage spinoziste « toute détermination est négation »), et nier cette négation, puisque cette détermination précisée n'a pas de « sens » isolément, mais ne prend sens qu'à l'intérieur du réseau global du sens.

Dès qu'on accepte de se situer sur le plan du sens ou de la négation de la négation, de « l'esprit qui toujours nie », la fixité du soi-disant « fait » ne peut que disparaître. C'est que l'espace qui s'ouvre entre la négation et la négation de la négation n'est rien d'autre que la liberté ou l'invention. Pour prendre un exemple dont nous avons tous l'intuition : soit un souvenir : nous savons combien, loin d'être l'enregistrement passif d'un fait passé, il est sens, c'est-à-dire champ de toutes les déformations,