

1. On peut placer la disposition à l'*animalité* dans l'homme sous le titre général de l'amour de soi physique et simplement *mécanique* c'est-à-dire d'un amour de soi qui n'exige pas de raison. Elle est triple; elle se rapporte, *premierement*, à la conservation de soi-même; *deuxièmement* à la propagation de l'espèce, par l'instinct sexuel, et à la conservation de ce que crée l'union des sexes; *troisièmement*, à l'association avec d'autres hommes, c'est là l'instinct de société. -- Sur cette disposition peuvent se greffer toute sorte de vices (mais ceux-ci ne proviennent pas spontanément de celle-ci comme d'une racine). Ils peuvent s'appeler vices de la *grossièreté* de la nature et se nomment, quand ils s'écartent le plus de la fin de la nature, les vices *bestiaux* de l'intempérance, de la lascivité et de l'anarchie effrénée (dans les rapports avec d'autres hommes).

2. Les dispositions pour l'*humanité* peuvent être mises sous le titre général de l'amour de soi physique qui est vrai, mais qui *compare* (ce qui exige une part de raison); en effet on ne s'estime alors heureux ou malheureux que par comparaison avec d'autres. De cet amour de soi provient l'inclination de se *ménager une certaine valeur dans l'opinion d'autrui*; à l'origine sans doute on ne veut que l'*égalité*; on n'accorde à personne de la supériorité sur soi, tout en redoutant constamment que d'autres l'ambitionnent; d'où résulte peu à peu le désir injuste de l'acquiescer pour soi-même sur les autres. -- Là dessus, c'est à savoir sur la *jalousie* et la *rivalité*, peuvent se greffer les plus grands vices des hostilités secrètes et patentés contre tous ceux que nous considérons comme des étrangers pour nous; ces sentiments, en réalité, ne proviennent pas spontanément de la nature comme de leur racine; mais étant donnée la crainte que nous avons que d'autres cherchent à acquiescer sur nous une supériorité qui nous est odieuse, ce sont là des inclinations qui ont pour fin de nous procurer, par raison de sécurité, la supériorité sur autrui, en tant que mesure de précaution; alors que la Nature ne pensait employer l'idée d'une semblable émulation (qui n'exclut pas en soi l'amour réciproque) que comme principe de culture. Les vices qui se greffent sur cette disposition peuvent donc être nommés aussi vices de la *culture*; et au plus haut degré de leur malignité (car ils ne sont alors que l'idée d'un maximum de mal qui dépasse l'humanité), on les appelle vices *diaboliques* par exemple l'*envie*, l'*ingratitude*, la *jote* provenant du mal d'autrui, etc.

(p. 71-72)

VIII, 307

III
DU RAPPORT ENTRE LA THÉORIE ET LA PRATIQUE DANS LE DROIT DES GENS

Considère d'un point de vue universellement

philanthropique,
* c'est-à-dire cosmopolitique *
(contre MOSES MENDELSSOHN)

Faut-il aimer le genre humain dans son ensemble ? Ou bien, est-ce là un objet qu'il faut regarder à contrecoeur, auquel, certes, il faut souhaiter tout le bien possible (pour ne pas tomber dans la misanthropie), mais dont il ne faut rien attendre, et dont il est préférable, par conséquent, de détourner les yeux ? La réponse à cette question dépend de la réponse qu'on donnera à une autre question : Y a-t-il dans la nature humaine des dispositions qui permettent de conclure que l'espèce humaine progressera de plus en plus vers le mieux et que le mal des époques actuelles et passées se dissoudra dans le bien des époques futures ? En ce cas, nous pouvons aimer l'espèce humaine, au moins

* On ne remarque pas d'emblée qu'une hypothèse universelle de *philanthropie* renvoie à une constitution *cosmopolitique* et que celle-ci constitue à son tour le fondement du *droit des gens*, car celui-ci est le seul état dans lequel peuvent se développer correctement les dispositions de l'humanité qui rendent notre espèce digne d'être aimée. La conclusion de ce chapitre fera apparaître clairement cette connexion.

nt ils
ns av

simon, il nous faudrait la hait ou la mépriser; l'affectation de l'amour universel de l'humanité (qui ne serait, alors, au mieux, qu'un amour de bienveillance et non pas de satisfaction) peut bien dire ce qu'elle veut la contre. Même en faisant les plus grands efforts pour se contraindre à éprouver de l'amour, on ne peut s'empêcher de haïr ce qui est et reste mauvais, notamment dans la violation préméditée et réciproque des droits les plus sacrés de l'homme : non pas parce qu'on veut, alors, causer du mal aux hommes, mais bien parce qu'on veut avoir affaire à eux le moins possible.

Am l'espèce dans une perspective
DE LA FACULTÉ DE DÉSIRER
(Trad. de R. Fournet) 195

animaux à protéger leurs petits, etc.). -- Le désir sensible servant de règle au sujet (habitude) est la *tendance* (inclination). -- La tendance qui empêche que la raison ne la compare, pour faire un choix, avec la somme de toutes les tendances, c'est la *passion* (*passio animi*).

Les passions, puisqu'elles peuvent se conjuguer avec la réflexion la plus calme, qu'elle ne peuvent donc pas être irréfléchies comme les émotions et que, par conséquent, elles ne sont pas impétueuses et passagères, mais qu'elles s'enracinent et peuvent subsister en même temps que le raisonnement, portent, on le comprend aisément, le plus grand préjudice à la liberté; si l'émotion est une ivresse, la passion est une maladie, qui excède toute médication, et qui par là est bien pire que tous les mouvements passagers de l'âme; ceux-ci font naître du moins le propos de s'améliorer, alors que la passion est un ensorcellement qui exclut toute amélioration.

On appelle aussi la passion *manie* (manie des honneurs, de la vengeance, du pouvoir), sauf celle de l'amour, quand elle résiste pas dans le fait d'être épris. En voici la raison : quand l'ultime désir a obtenu satisfaction (par le plaisir), le désir, celui du moins qui s'adresse à la personne en question, cesse aussitôt; on peut donc appeler passion le fait d'être passionnément épris (aussi longtemps que l'autre continue à se dérober), mais non pas l'amour physique : celui-ci, du point de vue de l'objet, ne comporte pas de principe *constant*. La passion présuppose toujours chez le sujet la maxime d'agir selon un but déterminé par l'inclination. Elle est donc toujours associée à la raison; et on ne peut pas plus prêter des passions aux simples animaux qu'aux purs êtres de raison. La manie des honneurs, de la vengeance, etc., du moment qu'on ne peut les satisfaire complètement doivent être mises au nombre des passions comme autant de maladies qui ne connaissent point de remèdes.

qui peuvent se présenter à toi, ignorant quelles seront celles qui seront les tiennes.»

b) *Culture de la moralité* en nous. La plus grande perfection morale de l'homme consiste à faire son devoir et à le faire *par devoir* (en ce que la loi ne soit pas simplement la règle, mais encore le mobile des actions). — Or il semble, à première vue, que ce soit là une obligation *stricte* et que le principe du devoir commande pour chaque action avec la précision et la rigueur d'une loi non pas seulement la *légalité*, mais encore la *moralité*, c'est-à-dire l'intention; mais en réalité la loi commande seulement ici de chercher la *maxime de l'action*, c'est-à-dire le fondement de l'obligation, dans la loi elle-même uniquement et non dans les mobiles sensibles (avantages ou inconvénients) — et par conséquent la loi ne commande pas l'*action elle-même*. — En effet il n'est pas possible à l'homme de regarder assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour qu'il puisse jamais, ne serait-ce que pour *une seule* action, être parfaitement sûr de la pureté de sa disposition morale et de la sincérité de son intention, alors même qu'il n'aurait aucun doute sur la légalité de son action. Souvent la faiblesse, qui ôte à l'homme l'audace du crime, a été prise par le même homme pour de la vertu (alors que la vertu est liée à l'idée de force) et combien sont-ils qui ont pu vivre une longue vie sans faute et qui ont seulement eu le bonheur d'échapper à nombre de tentations et auxquels reste même caché quelle était la pure teneur morale de l'intention en chaque action!

Ainsi le devoir d'estimer la valeur de ses actions non pas simplement d'après la légalité, mais aussi d'après la moralité (intention), n'est donc aussi que d'obligation *large*; la loi ne commande pas cette action intérieure à l'âme humaine elle-même <*diese innere Handlung im menschlichen Gemüt selbst*>, mais simplement la maxime de l'action, de travailler de tout notre pouvoir à ce que pour toutes les actions conformes au devoir l'idée du devoir considérée en elle-même soit un mobile suffisant.

2. Du bonheur d'autrui comme fin et en même temps devoir

a) *Le bien-être physique*. La *bienveillance* peut être sans limites; en effet elle ne doit pas [toujours] se traduire en acte. Lorsqu'il s'agit de *bienfaisance*, surtout lorsqu'elle ne doit pas être pratiquée par inclination (amour) pour d'autres, mais par

devoir, en sacrifiant et en mortifiant beaucoup notre concupiscent, il y a bien plus de difficultés. — Que cette bienfaisance soit un devoir, c'est ce que l'on peut conclure du fait que l'amour de soi ne peut être séparé du besoin d'être aussi aimé par d'autres (et d'en être aidé dans le danger) et que nous faisons ainsi de nous-mêmes une fin pour les autres, de telle sorte que cette maxime ne pouvant jamais avoir force d'obligation qu'en recevant la qualité qui la rend propre pour former une loi universelle, donc par la volonté de faire aussi des autres une fin pour nous, le bonheur d'autrui est une fin, qui est en même temps un devoir.

Or puisque je dois sacrifier une partie de mon bien-être à d'autres sans espérer de compensation parce que cela est un devoir, il est impossible de déterminer avec précision les limites jusqu'auxquelles je dois faire ce sacrifice. Il est en ceci très important de savoir ce qui est véritablement un besoin pour chacun d'après sa manière de sentir et il faut laisser à chacun le soin de le déterminer. En effet le sacrifice de son propre bonheur et de ses vrais besoins pour réaliser le bonheur d'autrui et satisfaire ses besoins serait une maxime contradictoire en elle-même si on voulait l'ériger en loi universelle. — Ainsi ce devoir n'est qu'un devoir *large*; il nous laisse la latitude de faire plus ou moins sans qu'il soit possible d'indiquer des limites précises. — La loi vaut seulement pour les maximes et non pour les actions particulières.

b) *Le bien-être moral* des autres (*salus moralis*) rentre aussi dans le bonheur d'autrui que nous avons le devoir, mais seulement négatif, de réaliser. Bien que morale dans son origine la douleur que l'homme éprouve, lorsque sa conscience l'accuse, est physique en son effet, comme le chagrin, la peur ou tout autre état maladif. Ce n'est vraiment pas *mon* devoir d'empêcher quelqu'un d'être atteint par ce reproche intérieur lorsqu'il est mérité: c'est *son* affaire; mais c'est bien mon devoir que de ne rien faire qui, étant donné la nature humaine, puisse être pour lui une tentation à des choses que sa conscience lui reprochera ensuite, c'est-à-dire que je ne dois lui donner aucun *scandale*. — Mais il n'existe pas de limites précises où puisse être contenu le soin que nous devons avoir de la satisfaction morale d'autrui; c'est pourquoi seule une obligation large repose sur ceci.

conscience pour devenir conscient de l'acte de la première.

Le devoir réside ici uniquement dans le fait de cultiver sa conscience, d'aiguiser l'attention portée à la voix du juge intérieur et d'appliquer tous les moyens (ce qui n'est par conséquent qu'un devoir indirect) permettant de faire entendre cette voix.

c

De l'amour des hommes

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. Mais, souvent, on appelle aussi *amour* (bien que ce soit de manière très impropre) une bienveillance désintéressée envers des êtres humains ; mieux, là où le bonheur d'autrui n'est pas en question, mais où il s'agit d'abandonner totalement et librement toutes ses fins pour les fins d'un autre être (même d'un être surhumain), on parle d'un amour qui, pour nous, constitue en même temps un devoir. Mais tout devoir est *coercition* et constitue une contrainte, même si ce devait être une contrainte exercée sur soi-même d'après une loi. Or, ce qu'on fait par contrainte, cela ne s'accomplit pas par amour.

(402) *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'on devait faire cette triste remarque que notre espèce, malheureusement, n'est pas telle que, quand on la connaît de plus près, elle doive être trouvée particulièrement digne d'amour. Cependant, la *misanthropie* est toujours *hâïssable*, même si, sans prendre la

forme d'une hostilité ouverte, elle ne consiste qu'à se détourner entièrement des hommes (misanthropie séparatiste). Car la bienveillance reste toujours un devoir, même vis-à-vis du misanthrope, qu'on ne peut certes aimer, mais auquel on peut cependant faire quelque bien.

Cela dit, haïr le vice en l'homme n'est ni un devoir, ni une attitude contraire au devoir, mais cela correspond à un simple sentiment d'aversion devant le vice, sans que le volonté ait sur ce sentiment quelque influence, ou qu'à l'inverse celui-ci ait quelque influence sur la volonté. La *bienfaisance* est un devoir. Celui qui la pratique souvent et dont le dessein bienfaisant obtient d'heureux résultats finit sans nul doute par en 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 », mais au contraire : « *Fais du bien* à ton prochain, et cette bienfaisance suscitera en toi l'amour des hommes (en tant qu'habitude du penchant à la bienfaisance en général) ! »

L'amour de *complaisance* (*amor complacentiae*) serait donc seul direct. Mais se faire un devoir de cet amour (en tant que plaisir immédiatement lié à la représentation de l'existence d'un objet), c'est-à-dire devoir être contraint au plaisir, c'est une contradiction.

d

Du respect

Le respect (*reverentia*) est lui aussi quelque chose de purement subjectif, un sentiment spécifique, et non pas un jugement porté sur un objet dont ce serait un devoir que de le produire ou de le favoriser. Car, considéré comme devoir, il ne pourrait être représenté

transgression encore plus grande ? Sur quoi peut-on faire fond pour mettre au compte du *purisme* (une pédanterie dans l'observance des devoirs, en ce qui concerne leur étendue) la limitation d'une obligation large et pour accorder aux penchants animaux, au risque de négliger la loi de la raison, un certain espace de jeu ?

Le penchant sexuel est aussi appelé *amour* (selon la signification la plus étroite du terme) et constitue en fait le plus grand plaisir des sens que l'on puisse prendre à un objet ; il ne s'agit pas simplement d'un *plaisir sensible*, comme c'est le cas avec des objets qui plaisent à la faveur de la simple réflexion qu'on accomplit à leur endroit (dans ce cas, la réceptivité à ce plaisir se nomme goût), mais c'est le plaisir qui résulte du fait de *jouir* d'une autre personne — un plaisir qui relève donc de la *faculté de désirer* et, plus précisément, du plus haut degré de cette faculté : la passion. Or, un tel plaisir ne peut être mis au compte de l'amour qui conduit à se complaire avec quelqu'un, ni de l'amour de bienveillance (car l'un et l'autre détournent plutôt de la jouissance charnelle), mais c'est un plaisir d'un type particulier (*sui generis*) et l'embrasement qui le caractérise n'a véritablement rien de commun avec l'amour moral, bien qu'il puisse s'y relier étroitement quand la raison pratique intervient pour imposer ses conditions limitatives.

Article troisième

De l'engourdissement de soi-même par l'usage immodéré de la boisson ou même de la nourriture

§ 8

(427) Le vice, dans ce type d'intempérance, ne s'apprécie pas d'après le dommage ou les souffrances

l'intermédiaire de la magnifique disposition au bien présente en nous, et qui rend l'être humain digne de respect, il en vienne à trouver digne de mépris l'individu qui agit à l'encontre de cette disposition (à se mépriser lui-même, mais non point l'humanité en lui).

Mais, d'autre part, cette connaissance morale de soi s'oppose aussi à l'estime de soi-même *qui procède de l'amour de soi*, telle qu'elle consiste à tenir pour des marques d'un cœur bon de simples vœux, lesquels peuvent bien, certes, se formuler avec une grande ardeur, alors même qu'en soi ils sont et demeurent dépourvus d'effet (la *prière* n'est elle aussi qu'un vœu intérieur prononcé devant celui qui sonde les cœurs). L'impartialité dans l'appréciation que nous faisons de nous-mêmes en comparaison avec la loi, de même que la sincérité dans l'aveu que nous faisons de notre valeur ou de notre absence de valeur morale intérieure, constituent des devoirs (442) envers nous-mêmes qui s'ensuivent immédiatement de ce premier commandement de la connaissance de soi.

Chapitre épisodique

De l'amphibolie des concepts moraux de la réflexion : tenir pour un devoir envers les autres ce qui est un devoir de l'homme envers soi-même^a

§ 16

A en juger d'après la simple raison, l'homme n'a de devoirs qu'envers l'homme (envers soi-même ou envers un autre) ; car son devoir envers un quelconque sujet correspond à la contrainte morale imposée par la volonté de ce sujet. Le sujet contraignant (source de l'obligation) doit donc avec néces-

a. 2^e éd. : *Tenir pour un devoir envers d'autres êtres ce qui est un devoir de l'homme envers lui-même ou envers d'autres hommes.*

Ainsi doivent être sans aucun doute également compris les passages de l'Écriture où il est ordonné d'aimer son prochain, même son ennemi. Car l'amour comme inclination ne peut pas se commander; mais faire le bien précisément par devoir, alors qu'il n'y a pas d'inclination pour nous y pousser, et même qu'une aversion naturelle et invincible s'y oppose, c'est là un amour *pratique* et non *pathologique* ⁴⁵, qui réside dans la volonté, et non dans le

45. Est *pathologique*, pour Kant, ce qui dépend de la partie passive de notre nature, c'est-à-dire de notre sensibilité; est

Fondements de la Religion naturelle des Nations
PREMIÈRE SECTION

99

(1785)

penchant de la sensibilité, dans des principes de l'action, et non dans une compassion amollissante; or cet amour est le seul qui puisse être commandé ⁴⁶.

pratique au contraire ce qui dépend de la libre activité de la raison.

46. « L'amour est une affaire de *sentiment*, non de volonté, et je ne peux pas aimer parce que je le *veux*, encore moins parce que je le *dois* (je ne peux être forcé à l'amour); par suite, un *devoir d'aimer* est un non-sens. Mais la *bienveillance* (*amore benevolentiae*) peut être soumise, comme manière d'agir, à une loi du devoir... Quand on dit : tu dois *aimer* ton prochain comme toi-même, cela ne veut pas dire : tu dois aimer immédiatement (en premier lieu), et au moyen de cet amour faire du bien (en second lieu), mais *fais du bien* à ton prochain, et cette bienfaisance produira en toi l'amour des hommes

(comme habitude de l'inclination à la bienfaisance en général). (*Doctrine de la vertu, Introduction, XII.*)

47. La première proposition est celle que Kant vient de développer, à savoir que l'action, pour avoir une valeur morale, doit non seulement être conforme au devoir, mais encore être accomplie par devoir. La seconde proposition va expliquer que l'action accomplie par devoir, ne pouvant être caractérisée par ses objets, puisque la réalité de ses objets n'attesterait tout au plus qu'une conformité extérieure au devoir, doit être caractérisée uniquement par la règle en vertu de laquelle la volonté l'accomplit.

PREMIÈRE SECTION

DES DEVOIRS ENVERS LES AUTRES, CONSIDÉRÉS
SIMPLEMENT COMME DES HOMMES

Chapitre I

Du devoir d'amour envers d'autres hommes

Introduction

§ 23

(448) La division suprême peut être celle qui intervient entre les devoirs envers les autres qui sont tels que s'en acquitter crée en même temps une obligation pour autrui, et ceux qu'on peut observer sans que cela ait pour conséquence d'obliger autrui. S'acquitter des premiers est (relativement à autrui) *méritoire*, s'acquitter des seconds est un devoir *dont on est redevable*. *Amour* et *respect* sont les sentiments qui accompagnent la pratique de ces devoirs. Ils peuvent être considérés séparément (chacun pour soi) et aussi exister sur ce mode (l'*amour* du prochain peut intervenir quand bien même celui-ci mériterait peu de *respect*; de même pour le nécessaire respect dû à tout homme, bien qu'il puisse être jugé à peine digne d'*amour*). Reste qu'au fond, selon la loi, ils sont toujours associés l'un à l'autre en un devoir, tant et si bien simplement que

c'est tantôt un devoir, tantôt l'autre qui constitue dans le sujet le principe auquel l'autre devoir est accessoirement lié. Ainsi nous reconnaitrons-nous obligés d'être bienfaisants envers un pauvre, mais dans la mesure où cette faveur contient cependant en même temps la perspective d'une dépendance de son bien-être à l'égard de ma générosité, laquelle dépendance humilie toutefois l'autre, c'est un devoir que d'épargner l'humiliation à celui qui est débiteur — cela par une attitude qui présente cette bienfaisance (449) soit comme une simple dette dont on s'acquitte, soit comme un petit service amical — et de lui permettre de conserver le respect qu'il a pour lui-même.

§ 24

Quand il s'agit des lois du devoir (et non pas des lois de la nature) et cela dans les rapports extérieurs des hommes entre eux, nous nous considérons dans le cadre d'un monde moral (intelligible) où, selon l'analogie avec l'univers physique, la liaison des êtres raisonnables (sur la terre) s'opère par *attraction* et *répulsion*. En vertu du principe de l'*amour réciproque*, les hommes sont incités à *se rapprocher* continuellement les uns des autres ; par celui du *respect*, dont ils sont redevables les uns à l'égard des autres, ils se trouvent conduits à se maintenir réciproquement à *distance* — et si l'une de ces deux grandes forces morales devait décliner, alors (si je peux ici me servir des mots de *Haller*, entendus simplement sous un autre rapport) « le néant (de l'immoralité) absorberait dans son gouffre béant tout le règne des êtres (moraux) comme une goutte d'eau ¹⁶⁰ ».

§ 25

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'autres), mais il faut le concevoir comme une maxime de *bienveillance* (en tant que pratique), qui a pour conséquence la bienfaisance.

C'est exactement la même chose qu'il faut dire du *respect* que nous devons témoigner aux autres, à savoir que ce n'est pas là, simplement, le *sentiment* issu de la comparaison de notre propre *valeur* avec celle de l'autre (sur le mode de ce que ressent un enfant envers ses parents, un élève envers son maître, un inférieur en général envers son supérieur, par simple habitude), mais uniquement une maxime nous imposant d'apporter une limitation, par la dignité de l'humanité en une autre personne, à l'estime que nous avons de nous-mêmes : par conséquent, il faut dire que le respect est entendu au sens pratique (*observantia aliis praestanda* ¹⁶¹).

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 de droit consistant à ne pas attenter au bien d'autrui, doit-il être considéré certes comme un simple devoir de vertu, (450) mais comme un devoir *strict* par rapport au devoir d'amour, tandis que ce dernier doit ainsi être tenu pour un devoir *large*.

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) ; le devoir de respecter mon prochain est contenu dans la maxime de 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 l'esclave de mes fins).

Du fait que je m'acquitte envers quelqu'un du premier devoir, j'oblige en même temps autrui, je me trouve bien mériter de lui. En revanche, en observant le second devoir, je n'oblige que moi-même, je me tiens à l'intérieur de mes limites afin de ne rien retirer à l'autre

de la valeur qu'il est légitimé, en tant qu'homme, à poser en lui-même.

Du devoir d'amour en particulier

§ 26

L'amour de l'être humain (philanthropie), parce qu'il est ici conçu comme pratique, non pas par conséquent comme amour de complaisance envers les hommes, doit consister en une bienveillante activité et concerne donc la maxime des actions. Celui qui trouve un contentement dans le bien-être (*salus*) des hommes, dans la mesure où il les considère simplement comme tels, celui pour lequel tout va bien si, pour chacun des autres, tout va bien s'appelle *ami de l'homme* (philanthrope) en général. Celui pour lequel les choses ne vont bien que si cela va mal pour d'autres s'appelle *ennemi de l'homme* (misanthrope au sens pratique). Celui auquel ce qui peut bien arriver à autrui est indifférent, du moment simplement que tout va bien pour lui, est un *égoïste* (*solipsista*). Mais celui qui fuit les hommes parce qu'il ne peut trouver aucune *satisfaction* dans leur présence, quoiqu'il leur *veuille du bien* à tous, pourrait être nommé insociable (misanthrope esthétique) et son aversion pour les hommes pourrait être appelée *anthropophobie*.

§ 27

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 (451) 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 (*ex solipsismo prodeuntes*). Je veux que chacun fasse preuve de bienveillance (*benevolentia*) à mon égard ; je dois donc moi aussi être bienveillant à l'égard de tout autre. Etant donné cependant que tous les *autres* ne sont pas, sans moi, *tous* les hommes, et que par conséquent la maxime ne posséderait pas en elle-même l'universalité d'une loi, laquelle est pourtant nécessaire à l'obligation, la loi du devoir de bienveillance m'englobera moi-même comme objet de cette bienveillance dans le commandement de la raison pratique : non que je sois par là obligé de m'aimer moi-même (ce qui, de fait, arrive inévitablement sans cela, et il n'y a donc à cet égard aucune obligation), mais la raison législatrice (et non pas l'homme) qui, dans son Idée de l'humanité en général, inclut l'espèce entière (moi y compris, par conséquent), m'inclut, en tant qu'elle légifère universellement, dans le devoir de bienveillance réciproque, conformément au principe de l'égalité entre tous les autres et moi-même, et elle t'*autorise* à faire preuve de bienveillance envers toi-même, à la condition que tu veuilles aussi du bien à tout autre ; car c'est ainsi uniquement que ta maxime (de la bienfaisance) se qualifie comme appartenant à une législation universelle conçue comme ce sur quoi est fondée toute loi du devoir.

§ 28

Assurément la bienveillance, dans l'amour universel de l'être humain, est-elle ce qu'il y a de plus grand quant à l'*extension*, mais de plus étroit quant au *degré*, et quand je dis ne prendre part au bien de cet homme qu'en fonction de mon amour universel de l'être humain, l'intérêt que j'y prends est le plus petit qui puisse être. Vis-à-vis de lui, je me borne à ne pas être indifférent.

Cela dit, un tel m'est cependant plus proche que tel autre, et je suis, pour ce qui est de la bienveillance, celui

qui est le plus proche de moi-même. Or, comment cela s'accorde-t-il avec la formule : Aime ton *prochain* (ton semblable) comme toi-même ? Si l'un est plus proche de moi (dans le devoir de bienveillance) que l'autre, si je suis donc obligé de faire preuve d'une plus grande bienveillance envers l'un qu'envers l'autre, mais que je suis continuellement (même quant au devoir) plus proche de moi-même que de tout autre, je ne peux, semble-t-il, sans me contredire moi-même, dire que je dois aimer tout homme comme moi-même ; car l'échelle de l'amour de soi n'autoriserait alors aucune différence de degré. On (452) voit d'emblée qu'il ne s'agit pas simplement ici de la bienveillance comprise dans le *vœu*, qui consiste, à proprement parler, uniquement à se complaire au bien-être de tout autre, sans avoir à y contribuer soi-même (chacun pour soi, Dieu pour tous), mais ce qui se trouve visé, c'est une bienveillance active, pratique, consistant à prendre pour *fin* le bien-être et le salut d'autrui (la bienfaisance). Car, dans le *vœu*, je peux être bienveillant *au même degré* envers tous, mais dans l'action le degré peut cependant être très différent selon la diversité des personnes aimées (dont l'une me touche de plus près que l'autre), sans qu'il soit porté atteinte à l'universalité de la maxime.

Division des devoirs d'amour

Ce sont : A. les devoirs de *bienfaisance*, B. de *reconnaissance*, C. de *sympathie*.

A

Du devoir de bienfaisance

§ 29

Prendre soin de soi-même autant qu'il est nécessaire pour simplement trouver une satisfaction dans le

fait de vivre (se soucier de son corps, mais non pas jusqu'à la molle délicatesse) appartient au devoir envers soi-même — dont le contraire consiste à se priver par *avarice* (comme un esclave) de ce qui est nécessaire pour jouir joyeusement de la vie, ou à se priver de la jouissance des joies de la vie par une *discipline* excessive de ses penchants naturels (avec une sorte d'exaltation de l'esprit¹⁶²) : les deux attitudes entrent en contradiction avec le devoir de l'homme envers lui-même.

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* envers les nécessiteux comme un devoir pour tout homme qui dispose pour cela des moyens nécessaires ? La bienveillance est la satisfaction que l'on prend au bonheur (au bien-être) des autres ; mais la bienfaisance correspond à la maxime de prendre pour fin ce bien-être, et le devoir qui s'y rattache est la contrainte que la raison impose au sujet de reconnaître cette maxime comme loi universelle.

Il n'est pas évident par soi-même qu'une telle loi en général réside dans la raison ; la maxime : « Chacun pour soi, Dieu (le destin) pour tous », semble bien davantage être la plus naturelle.

§ 30

(453) Être bienfaisant, 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.

Car tout homme qui se trouve en détresse souhaite que de l'aide lui soit apportée par d'autres hommes. Mais s'il proclamait comme constituant sa maxime le fait de ne pas vouloir à son tour prêter assistance à d'autres lorsqu'ils sont en détresse, c'est-à-dire s'il fai-

sait de sa maxime une loi universelle permissive, dans ce cas, s'il se trouvait lui-même en détresse, chacun lui refuserait également son assistance ou du moins serait autorisé à la lui refuser. Ainsi la maxime de l'intérêt égoïste entre-t-elle en contradiction avec elle-même quand on en fait la loi universelle, ce qui revient à dire qu'elle est contraire au devoir : par conséquent, la maxime de l'intérêt commun, qui recommande la bienfaisance envers les nécessiteux, constitue un devoir universel pour les hommes, et cela, à vrai dire, parce qu'ils doivent être considérés comme des semblables, c'est-à-dire des êtres raisonnables soumis à des besoins et réunis par la nature dans un même séjour en vue de s'aider réciproquement.

§ 31

La bienfaisance, pour celui qui est *riche* (qui est pourvu jusqu'au superflu, c'est-à-dire au-delà de ses propres besoins, de *moyens* d'assurer le bonheur d'autrui), n'est presque jamais à tenir par le bienfaiteur pour un devoir qui serait méritoire de sa part, quand bien même assurément il oblige par là, en même temps, autrui. La satisfaction qu'il se procure ainsi à lui-même, et qui ne lui coûte aucun sacrifice, est une manière de se griser de sentiments moraux. Aussi lui faut-il éviter soigneusement d'apparaître le moins du monde imaginer qu'il obligerait ainsi autrui : car, si tel était le cas, ce ne serait plus vraiment de la bienfaisance qu'il témoignerait à autrui, dans la mesure où il manifesterait qu'il veut le forcer ainsi à être son obligé (ce qui rabaisse toujours ce dernier à ses propres yeux). Il lui faut bien plutôt montrer qu'il est lui-même comme obligé ou honoré par l'acceptation de l'autre, par conséquent faire apparaître le devoir simplement comme constituant sa dette, à moins (ce qui est mieux) qu'il n'accomplisse son acte de bienfaisance entièrement en secret. Plus grande est cette

vertu quand les moyens de bienfaisance sont limités et que le bienfaiteur est assez fort pour prendre en silence sur soi les maux qu'il épargne aux autres — auquel cas il doit alors réellement être considéré comme *moralement riche*.

Questions casuistiques

(454) Dans quelle mesure doit-on dépenser sa fortune pour la bienfaisance ? Sans doute ne faut-il pas aller, en tout cas, jusqu'au point où l'on aurait en fin de compte soi-même besoin de la bienfaisance d'autrui. Quelle valeur a le bienfait que l'on fournit d'une main mourante (au moment de quitter le monde, sous la forme d'un testament) ? Celui qui exerce la suprématie que lui accorde la loi du pays sur quelqu'un qu'il prive de la liberté d'être heureux comme il l'entend (à un serf faisant partie de l'un de ses biens héréditaires), celui-là, dis-je, peut-il se considérer comme son bienfaiteur s'il prend soin pour ainsi dire paternellement de celui-ci selon *ses* propres idées du bonheur ? Ou bien l'injustice qu'il y a à priver quelqu'un de sa liberté n'est-elle pas bien plutôt quelque chose de si contradictoire avec le devoir de droit en général que se résigner à une telle privation en comptant sur la bienfaisance du maître constituerait le plus grand renoncement à l'humanité pour celui qui y consentirait librement, et que la plus grande sollicitude dont le maître pourrait faire preuve à l'égard de ce dernier ne correspondrait jamais à nulle bienfaisance ? A moins que le mérite lié à une telle sollicitude ne puisse être tellement grand qu'il pourrait compenser la mise en cause du droit de l'humanité ? Je ne peux être bienfaissant envers personne si j'agis d'après *mes propres* concepts du bonheur (excepté envers les enfants mineurs ou les malades mentaux), mais il me faut à cette fin suivre au contraire ceux que s'en forge *celui* envers lequel je songe à manifester de la bienfaisance en lui imposant d'accepter ce que je lui donne.

La faculté d'être bienfaisant, qui dépend des biens de la fortune, est pour la plus grande part une conséquence de la faveur dont bénéficient divers individus grâce à l'injustice du gouvernement, qui introduit dans l'accès au bien-être une inégalité qui rend la bienfaisance nécessaire pour d'autres. Dans de telles circonstances, l'assistance que le riche peut accorder aux nécessiteux mérite-t-elle vraiment, en général, le nom de bienfaisance dont on se targue aussi volontiers que s'il s'agissait d'un mérite ?

B

Du devoir de reconnaissance

La reconnaissance consiste à honorer une personne à cause d'un bienfait qu'elle nous a prodigué. Le sentiment qui est lié à ce jugement est le respect envers le bienfaiteur (celui qui oblige l'autre), alors que, de l'autre côté, celui-ci n'est considéré, vis-à-vis de celui qui reçoit le bienfait, que comme se situant dans une relation (455) d'amour. Même une pure *bienveillance* cordiale émanant d'autrui, sans conséquences 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*.

§ 32

La reconnaissance est un devoir, c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement une *maxime de prudence* consistant, par le témoignage que je donne de la manière dont je suis l'obligé de quelqu'un à cause de la bienfaisance qu'il m'a prodiguée, à inviter autrui à plus de bienfaisance (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*¹⁶³). Car, si tel était le cas, je me servais de la reconnaissance simplement comme d'un moyen en vue de mes autres fins ; bien au contraire est-elle une

démarche à laquelle je suis immédiatement forcé par la loi morale, c'est-à-dire un *devoir*.

Cela dit, 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. Car sacré est cet objet moral à propos duquel l'obligation ne peut jamais être totalement effacée par aucun acte qui lui soit conforme (où l'obligé reste encore et toujours obligé). Tout autre devoir est un devoir *ordinaire*. En fait, on ne peut s'*acquitter* d'un bienfait reçu par aucun geste en retour, parce que celui qui reçoit ne peut jamais compenser l'avantage du mérite que possède celui qui a donné, à savoir le fait d'avoir été le premier à faire preuve de bienveillance. Mais, même sans un tel acte (de bienfaisance), la simple bienveillance du cœur est déjà par elle-même le fondement de l'obligation à la reconnaissance^a. Un tel sentiment de reconnaissance se nomme *gratitude*.

§ 33

En ce qui concerne l'*extension* de cette reconnaissance, ainsi ne va-t-elle pas simplement aux contemporains, mais aussi aux ancêtres, même à ceux dont on ne peut dire le nom avec certitude. Telle est aussi la raison pour laquelle il est considéré comme inconvenant de ne pas défendre autant qu'il serait possible, contre toutes les attaques, les mises en cause et le mépris, les Anciens qui peuvent être regardés comme nos maîtres ; mais, en ce registre, c'est une erreur extravagante que de leur prêter, en raison de leur antiquité, une supériorité en talents et en bonne volonté sur les modernes, comme si le monde était sans cesse en train de s'éloigner de sa perfection ori-

a. 2^e éd. : « La simple et cordiale bienveillance envers le bienfaiteur est déjà une sorte de reconnaissance ».

ginelle (456) suivant les lois de la nature, et par comparaison de mépriser tout ce qui est nouveau¹⁶⁴.

Pour ce qui est de l'*intensité*, c'est-à-dire du degré auquel atteint l'obligation liée à cette vertu, il faut l'apprécier d'après l'utilité que l'obligé a retirée du bienfait et en fonction du désintéressement avec lequel celui-ci lui a été ménagé. Le moindre degré est de rendre des services *semblables* au bienfaiteur, s'il est en mesure de les recevoir (s'il est encore vivant), et à d'autres, s'il ne l'est pas : cela revient à ne pas considérer un bienfait reçu comme un fardeau dont on aimerait bien être délivré (parce que celui qui a bénéficié d'une faveur se situe un degré plus bas que son protecteur et que cela vient blesser sa fierté) ; au contraire s'agit-il 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 de cultiver l'amour de l'homme.

C

Prendre part à ce qu'éprouve autrui est en général un devoir

§ 34

Prendre part à la joie et à la peine d'autrui (sympathia moralis), c'est là assurément le sentiment sensible d'un plaisir ou d'un déplaisir (qu'il faut, pour cette raison, nommer esthétiques) éprouvés 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. Mais utiliser celle-ci comme un moyen pour favoriser la bienveillance active 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 être raisonnable, mais aussi comme un animal doué de raison. 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 (*humanitas aesthetica*) 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 ; (457) la seconde est *non libre (communio sentiendi illiberalis, servilis* ¹⁶⁵)^a 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.

C'était une manière sublime de se représenter le sage que celle qu'avait conçue le stoïcien quand il lui faisait dire : je me souhaite un ami, non pour qu'il vienne à mon secours dans la pauvreté, la maladie, la captivité, etc., mais afin d'être en mesure pour ma part de *lui* prêter assistance et de pouvoir ainsi sauver un homme ; et cependant ce même sage, dès lors que son ami ne peut être sauvé, se dit à lui-même : Que m'importe ? Autrement dit, il refusait la compassion.

En effet, quand un autre souffre et que je me laisse (par l'intermédiaire de l'imagination) atteindre par sa douleur sans pouvoir cependant y porter remède, nous sommes deux à souffrir, alors même que le mal ne concerne proprement (dans la nature) qu'une seule personne. Or, ce ne peut être un devoir que d'accroître le mal dans le monde, et par conséquent aussi de faire du bien par *commisération* ; de fait serait-ce même là une sorte de bienfait offensant, dans la

a. La deuxième édition modifie les termes de l'opposition : *communio sentiendi libera* (communauté libre de sentiments), *communio sentiendi necessaria* (communauté nécessaire de sentiments).

mesure où il exprime une bienveillance qui se porte sur un être indigne et que l'on appelle *miséricorde* — ce que parmi les hommes, qui n'ont pas à afficher leur prétention à être dignes du bonheur, l'on ne devrait nullement voir survenir dans les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres.

§ 35

Cependant, bien que faire preuve de commisération à l'égard des autres (de même que de capacité à en partager la joie) ne constitue pas en soi un devoir, c'en est un de participer activement à leur destin, et 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 principes moraux et du sentiment qui leur correspond. Ainsi est-ce un devoir de ne pas éviter, mais au contraire de rechercher les endroits où se trouvent des pauvres auxquels le nécessaire fait défaut, de ne pas fuir les hôpitaux ou les prisons pour endettés, etc., pour se soustraire à la douloureuse sympathie dont on ne pourrait se retenir ; car cette sympathie est malgré tout l'une des stimulations inscrites en nous par la nature en vue que nous fassions ce à quoi, par elle seule, la représentation du devoir ne parviendrait pas à nous inciter.

Questions casuistiques

(458) Ne serait-il pas mieux pour le bonheur du monde en général que toute la moralité des hommes fût limitée uniquement aux devoirs de droit, dès lors cependant qu'ils seraient accomplis avec le plus grand scrupule, mais que la bienveillance figurât au nombre des *adiaphora* ? Il n'est pas si aisé d'apercevoir quelles conséquences il pourrait en résulter pour la félicité des

hommes. Mais du moins, si tel était le cas, un grand ornement moral du monde ferait-il défaut, à savoir l'amour des hommes, lequel, même sans prendre en compte les avantages (du bonheur), est en lui-même indispensable pour que le monde se présente comme une belle totalité morale dans toute sa perfection.

La reconnaissance ne consiste pas, à proprement parler, en un amour que l'obligé porterait en retour à son bienfaiteur, mais dans le *respect* de celui-ci. Car l'amour universel du prochain peut et doit avoir pour fondement l'égalité des devoirs ; or, la reconnaissance situe l'obligé un degré plus bas que son bienfaiteur. La cause de mainte ingratitude ne devrait-elle être recherchée dans la fierté qui refuse de voir quelqu'un au-dessus de soi, dans le ressentiment suscité par le fait de ne pouvoir se placer avec lui sur un pied de parfaite égalité (en ce qui concerne les rapports de devoir) ?

Des vices de la misanthropie qui sont directement contraires (contraire) à l'amour des hommes

§ 36

De tels vices constituent l'horrible famille de l'*envie*, de l'*ingratitude* et de la *joie prise aux malheurs d'autrui*. Cependant, la haine n'est pas ici ouverte et violente, mais elle est secrète et voilée, ce qui, à l'oubli du devoir envers son prochain, ajoute encore la bassesse et ainsi porte en même temps atteinte au devoir envers soi-même.

a) L'*envie* (*livor*), comme penchant à percevoir avec douleur le bonheur des autres quand bien même le sien ne subit nulle atteinte — un penchant qui, s'il passe à l'acte (amoindrir ce bonheur), s'appelle *envie qualifiée*, mais n'est, sinon, que de la *jalousie* (*invidia*) —, n'est pourtant qu'une intention indirectement mauvaise, à savoir un mécontentement ressenti en voyant notre propre bonheur mis dans l'ombre par

§ 41

L'omission des simples devoirs d'amour est un *manque de vertu (peccatum)*. Mais l'omission du devoir qui procède du *respect* dû à tout homme en général est un *vice (vitium)*. Car la négligence des premiers n'offense personne, tandis qu'à travers l'omission du second, atteinte se trouve portée à l'homme du point de vue de sa prétention légitime. La première transgression est ce qui est contraire au devoir au sens de

CONCLUSION DE LA DOCTRINE ÉLÉMENTAIRE

De la réunion la plus intime de l'amour et du respect dans l'amitié

§ 46

(469) L'*amitié* (considérée dans sa perfection) est l'union de deux personnes par un même amour et un même respect réciproques. On voit facilement qu'elle est un Idéal de sympathie et de communication concernant le bien de chacun 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. Cela dit, il est aisé de

voir que l'amitié est une simple Idée (néanmoins nécessaire d'un point de vue pratique), certes impossible à atteindre effectivement, mais que tendre vers cet idéal (comme vers un maximum de la bonne intention réciproque) constitue un devoir imposé par la raison — un devoir qui assurément n'est pas ordinaire, mais mérite d'être honoré^a. Car comment est-il possible à l'homme, dans le rapport à son prochain, de parvenir à trouver l'*égalité* de chacun des éléments requis précisément pour le même devoir (par exemple celui de bienveillance réciproque) avec exactement, chez l'un comme chez l'autre, la même disposition d'esprit — ou, mieux encore, comment peut-il découvrir quel rapport le sentiment qui procède de l'un des devoirs entretient, dans la même personne, avec le sentiment procédant de l'autre (par exemple quel rapport le sentiment issu de la bienveillance entretient avec celui qui provient du respect), et si, quand une des personnes (470) se montre trop ardente en *amour*, elle ne perd pas de ce fait quelque chose du *respect* de l'autre, en sorte que, des deux côtés, amour et estime parviennent difficilement, d'un point de vue subjectif, à trouver la juste mesure de l'équilibre, ce qui cependant est requis pour l'amitié? Car on peut envisager l'amour comme attraction, le respect comme répulsion, si bien que le principe du premier commande le rapprochement, alors que celui du second ordonne que l'on se tienne à une distance convenable l'un de l'autre — limitation apportée à l'intimité qui, s'exprimant par cette règle : même les meilleurs amis ne doivent pas *se montrer familiers* entre eux, contient une maxime qui ne vaut pas seulement pour le supérieur à l'égard de l'inférieur, mais aussi bien dans le sens inverse. Car le supérieur, avant même que l'on s'en aperçoive, se sent blessé dans sa fierté et accepte

a. 2^e éd. : « Il est facile de voir que, même si aspirer à l'amitié comme à un maximum de la bonne intention réciproque est un devoir prescrit par la raison, sinon commun, en tout cas honorable, une amitié parfaite est toutefois une simple Idée qui, bien que pratiquement nécessaire, est irréalisable dans une quelconque pratique. »

certes de voir le respect que lui doit l'inférieur suspendu pour un instant, mais non pas supprimé : dès lors qu'on lui a porté atteinte une fois, le respect est intérieurement perdu de manière irrémédiable, quand bien même les témoignages extérieurs de ce respect (le cérémonial) retrouvent leur ancien cours.

L'amitié conçue comme réalisable dans sa pureté ou sa perfection (entre Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs), est le cheval de bataille des auteurs de romans ; tout au contraire, Aristote dit : « Mes chers amis, il n'y a pas d'ami ¹⁷². » Les remarques suivantes peuvent rendre attentif aux difficultés de l'amitié.

Si l'on considère la question moralement, c'est assurément un devoir, pour un ami, que de faire remarquer à l'autre ses fautes ; car on le fait pour son bien, et c'est donc un devoir d'amour. Mais ce qui est comme son autre moitié voit là un manquement au respect qu'il attendait de lui, et il imagine en tout cas que, dans l'esprit de son ami, il a déjà déchu ou, puisqu'il est observé par l'autre et se trouve secrètement critiqué par lui, qu'il court continuellement le danger de perdre son respect ; quoi qu'il en soit d'ailleurs, le fait même de devoir être observé et de devoir recevoir des leçons lui semblera déjà, par soi-même, offensant.

Disposer d'un ami quand on est dans la détresse, comment ne pas le souhaiter (bien entendu, s'il s'agit d'un ami actif, capable d'apporter son aide en y consacrant ses propres ressources) ! Mais c'est aussi, pourtant, un fardeau pesant que de se sentir enchaîné au destin d'autrui et de prendre sur soi des besoins étrangers. L'amitié ne peut donc pas être une union conçue en vue d'avantages réciproques, mais elle doit être purement morale, et l'appui sur lequel chacun des deux amis peut compter de la part de l'autre en cas de détresse ne doit pas être considéré comme fin et comme principe déterminant de l'amitié — ce par quoi celui qui bénéficie de l'aide perdrait le respect de l'autre partie —, mais ne peut être compris que comme (471) témoignage extérieur de la bienveillance intérieure supposée sincère, sans que l'on mette pourtant cette bienveillance

à l'épreuve (ce qui est toujours dangereux) : ainsi chacun des amis a-t-il la générosité de veiller à éviter à l'autre ce fardeau, à le porter seul, et même à le dissimuler entièrement, même s'il peut cependant toujours se flatter de pouvoir ainsi, en cas de nécessité, compter plus sûrement sur l'assistance de l'autre. Mais si l'un reçoit de l'autre un *bienfait*, sans doute peut-il éventuellement compter sur une égalité dans l'amour, mais non point dans le respect, car il se voit manifestement placé à un degré inférieur, puisqu'il est obligé sans pouvoir obliger réciproquement.

Néanmoins, l'amitié, à travers la douceur de la sensation que procure la possession réciproque s'approchant de la fusion en une seule personne, est en même temps quelque chose de si *tendre* (*teneritas amicitiae*) que, si on la fait reposer sur des sentiments et si on ne soumet pas cette communication et cet abandon réciproque à des principes ou à des règles qui préservent de la familiarité et viennent limiter l'amour réciproque par des exigences de respect, elle ne peut être un seul instant assurée contre des *interruptions* — à la manière de celles qui sont courantes chez des gens incultes, quand bien même elles ne produisent pas toujours pour autant la *rupture* (car la plèbe se dispute et la plèbe se réconcilie) : ces gens ne peuvent se passer l'un de l'autre, mais ils ne peuvent pas non plus s'entendre, parce que le fait de se quereller constitue pour eux un besoin afin de goûter dans la réconciliation la douceur de la concorde. Mais en tout cas l'amour ne peut, dans l'amitié, être un *affect*, car celui-ci est aveugle dans son choix et se dissipe avec le temps qui passe.

§ 47

L'*amitié morale* (à la différence de l'amitié esthétique) est la pleine confiance que s'accordent deux personnes qui s'ouvrent réciproquement l'une à l'autre de leurs jugements secrets et de leurs impres-

sions, aussi largement que cela se peut concilier avec le respect qu'elles ont l'une à l'égard de l'autre.

L'homme est un être destiné à la société (bien qu'il soit aussi, pourtant, insociable), et en cultivant l'état de société il éprouve puissamment le besoin de *s'ouvrir* à d'autres (même sans viser par là quelque but) ; mais d'un autre côté, embarrassé et averti aussi par la crainte du mauvais usage que d'autres pourraient faire de ce dévoilement de ses pensées, il se voit contraint de *renfermer* en lui-même une bonne partie de ses jugements (particulièrement quand ils portent sur d'autres hommes) (472). C'est volontiers qu'il s'entreprendrait bien avec quelqu'un de ce qu'il pense des hommes qu'il fréquente, de même que de ses idées sur le gouvernement, la religion, etc. ; mais il ne peut avoir cette audace, d'une part parce que l'autre, qui retient en lui-même, prudemment, son jugement, pourrait s'en servir à son détriment, d'autre part parce que, concernant la révélation de ses propres fautes, l'autre pourrait bien dissimuler les siennes et qu'il perdrait ainsi le respect de ce dernier s'il exposait à son regard, ouvertement, tout son cœur.

S'il trouve donc quelqu'un qui soit sensé, vis-à-vis duquel il n'ait nullement à se soucier de ce danger, mais auprès duquel il puisse en toute confiance ouvrir son cœur, quelqu'un qui possède en outre une façon d'apprécier les choses qui s'accorde avec la sienne, il peut donner libre cours à ses pensées ; il n'est pas complètement *seul* avec ses pensées, comme dans une prison, et il jouit d'une liberté dont il se trouve privé dans la grande foule, où il doit se refermer sur lui-même. Tout homme a des secrets, et il ne doit pas les confier aveuglément à autrui, en partie du fait du manque de noblesse qui caractérise la manière de penser du plus grand nombre, tout disposé à en faire un usage qui lui serait préjudiciable, en partie à cause de l'inintelligence de beaucoup dans l'appréciation et la distinction de ce qui peut ou non se répéter (de l'indiscrétion). Il est rare de rencontrer les qualités requises réunies dans un sujet (*rara avis in terris, nigroque simillima cygno*¹⁷³), surtout dans la mesure où

l'amitié la plus étroite exige que cet ami intelligent et de confiance perçoive en même temps en lui l'obligation de ne pas communiquer à un autre ami tenu pour tout aussi sûr le secret même qui lui a été confié, cela sans la permission expresse du premier.

Cette forme d'amitié (l'amitié purement morale) n'est pas un idéal, mais (comme le cygne noir) elle existe réellement ici ou là dans sa perfection ; en revanche, cette autre forme d'amitié qui se charge, quand bien même c'est par amour, des fins d'autres hommes (l'amitié pragmatique) ne peut avoir ni la pureté, ni la perfection désirée, celle que réclame une maxime véritablement déterminante, et elle correspond à un idéal pour un souhait qui, dans le concept de la raison, ne connaît pas de limites, mais qui, dans l'expérience, ne peut pourtant qu'être toujours fort limité.

Reste qu'*ami des hommes* en général (c'est-à-dire ami de l'espèce tout entière) se trouve celui qui prend part esthétiquement au bien de tous les hommes (qui partage leur joie) et ne viendra jamais la troubler sans un profond regret. Cependant, l'expression d'*ami des hommes* a une signification encore plus rigoureuse que celle qui désigne celui qui ne fait qu'aimer les hommes (*philanthrope*). Car (473) dans la première expression se trouvent aussi contenues la représentation et la considération attentive de l'*égalité* entre les hommes, par conséquent l'Idée que par cette égalité, si l'on oblige autrui par bienfaisance, on se trouve soi-même obligé, pour ainsi dire comme des frères soumis à un père universel qui veut le bonheur de tous. Le rapport du protecteur comme bienfaiteur à son protégé comme obligé à un devoir de reconnaissance est bien en effet un rapport d'amour réciproque, mais non point d'amitié, parce que le respect que, des deux côtés, chacun doit à l'autre n'est pas égal. Le devoir qui consiste à vouloir du bien aux hommes en tant qu'ami (un nécessaire souci de les protéger) et la considération attentive de ce devoir servent à garder les hommes de l'orgueil qui s'empare généralement de ceux qui possèdent les moyens d'être bienfaisants.

Appendice

Des vertus de sociabilité
(virtutes homileticae)

§ 48

C'est un devoir aussi bien envers soi-même qu'envers les autres que de se livrer, avec ses perfections morales, au commerce que les hommes ont entre eux (*officium commercii, sociabilitas*), de ne pas s'isoler (*separatistam agere*), de faire certes de soi un point central, immuable, de ses principes, mais de considérer pourtant aussi ce cercle tracé autour de soi comme constituant la partie d'un autre cercle qui embrasse tout et correspond à la disposition cosmopolitique de l'esprit ; et par là il s'agit, non pas précisément de faire progresser le bien du monde en faisant de celui-ci une fin, mais seulement de cultiver les moyens qui y conduisent indirectement, le fait d'être agréable en société, l'esprit de conciliation, l'amour et le respect réciproques (l'affabilité et la bienséance, *humanitas aethetica et decorum*) et ainsi d'ajouter à la vertu les grâces — objectif dont la réalisation constitue elle-même un devoir de vertu.

Assurément n'a-t-on affaire ici qu'à des œuvres extérieures ou accessoires (*parerga*) qui donnent une belle apparence de vertu, et cela, en outre, sans tromper, parce que chacun sait quelle importance y accorder. Ce n'est là, certes, que de la menue monnaie, mais elle stimule cependant le sentiment de la vertu lui-même par l'effort pour rapprocher, d'aussi près qu'il est possible, cette apparence de la vérité, dans la disponibilité, l'humeur communicative, la courtoisie, l'hospitalité, l'indulgence (en pratiquant la controverse sans se quereller) — toutes attitudes qui constituent simplement (474) les bonnes manières du commerce entre les hommes, accompagnées qu'elles se trouvent d'obligations extérieures par lesquelles on oblige en même temps les autres et qui, en ce sens, collaborent à l'intention vertueuse, dans la mesure où, pour le moins, elles rendent la vertu aimable.

La question se pose toutefois, à ce propos, de savoir si l'on peut aussi avoir commerce avec des gens vicieux. On ne peut éviter de les rencontrer, car, si tel devait être le cas, il faudrait sortir du monde ; en outre, même notre jugement sur eux n'est pas compétent. Mais quand le vice est un scandale, c'est-à-dire un exemple publiquement donné du mépris dans lequel se trouvent tenues les lois strictes du devoir, par conséquent quand le vice entraîne le déshonneur, alors, même si la loi du pays ne le punit pas, les relations qui avaient lieu jusque-là doivent être interrompues ou évitées autant qu'il est possible ; car la poursuite de telles relations retire à la vertu tout honneur et la transforme en marchandise disponible pour quiconque est assez riche pour corrompre le parasite par les agréments de l'opulence.