MORALITÉ ET AFFECTIVITÉ

Marie-Andrée Ricard (Université Laval)

Le rapport qui existe entre la moralité et l'affectivité est controversé. Mon objectif est de montrer ici que les deux se rejoignent dans une épreuve d'humanité, que cette épreuve consiste en une solidarité avec celui qui souffre et que, en outre, elle est fondatrice pour la morale. Pour y arriver, je me baserai principalement sur l'examen de deux morales dans lesquelles cette question devient brûlante et qui sont opposées l'une à l'autre, soit la morale kantienne et la morale adornienne.

Le rapport qui existe entre la moralité et l'affectivité est controversé. Mon objectif est de montrer que les deux se rejoignent dans une épreuve d'humanité, que cette épreuve consiste en une solidarité avec celui qui souffre et que, en outre, elle est fondatrice pour la morale. Il en résulte que la moralité se détruit en s'opposant à l'affectivité, qu'elle doit plutôt l'intégrer. Pour y arriver, je vais commencer par faire des remarques générales, qui mèneront progressivement à la confrontation de deux pensées morales dans lesquelles cette question du rapport de la moralité et de l'affectivité devient brûlante et à partir desquelles elle peut être tranchée : il s'agit de la morale de Kant et de celle d'Adorno.

Des affects à la compassion

Ce qu'on remarque en tout premier lieu concernant le lien entre la moralité et l'affectivité est que son existence est une évidence pour tout le monde. Pour s'en convaincre, chacun n'a qu'à se représenter l'agacement qu'il éprouve lorsque quelqu'un lui fait la « morale », ou encore l'émotion que suscitent en lui les contempteurs du plaisir. Si la présence de ce lien ne fait pas de doute, on observe toutefois que la manière dont on l'a compris et jugé, elle, a considérablement varié au cours du temps, voire à l'intérieur d'une même époque. Les sentiments, émotions ou passions, bref tout ce qu'on en viendra dans la modernité à appeler des passions (Descartes) ou encore des affections (Kant) de l'âme est sujet à caution.

Aux yeux d'Aristote, par exemple, il est naturel que la vie bonne s'accompagne d'un sentiment de plaisir. C'est d'ailleurs vrai depuis la base de cette vie bonne jusqu'à son sommet. Tout en haut, l'exercice de la pensée contemplative connaît le bonheur d'être à l'écart des vicissitudes de la vie humaine et, surtout, d'atteindre continûment sa visée[1]. L'éducation qui, quant à elle, en fournit le fondement, a également un rapport intime aux sentiments. Dans la mesure où elle s'intéresse non seulement à l'intellect et à l'apprentissage de connaissances, mais aussi à la formation du caractère et du jugement, l'éducation se doit d'agir sur les affects des enfants. De manière à les rendre sensibles à ce qui est beau et bon, elle aura particulièrement recours à la musique, car celle-ci a le plus grand pouvoir sur les affects. Aussi Aristote lie-t-il l'écoute de la musique à la vertu[2].

Si Aristote accorde une place si importante à l'éducation « affective » du futur citoyen, c'est bien sûr qu'il n'ignore pas non plus les méfaits possibles des affects. La tragédie, qu'il a étudiée, en fournit d'ailleurs une vive illustration tant par son contenu que par sa forme. Pour ce qui est du contenu, la tragédie représente l'aveuglement qui s'empare de celui qui est possédé par un pathos et qui en perd toute sa capacité de jugement et toute maîtrise de soi. On sait qu'Eschyle reconnaît malgré tout à la souffrance qui ne manque pas alors d'advenir une certaine vertu, à savoir celle d'instruire le protagoniste, avant tout sur sa propre condition limitée d'être humain[3]. Quoi qu'il en soit, cette dérive de l'affectivité dans l'irrationnel, le spectacle de la tragédie la cause aussi parfois par le seul biais de sa forme. C'est ainsi qu'à Athènes, en 494, une pièce fut interdite et son auteur, condamné à une amende, pour avoir remémoré aux Athéniens « les maux qui les concernaient en propre[4] ». Intitulée la *Prise de Milet*, cette tragédie racontait la destruction de la ville par les Perses dix ans auparavant, ce qui avait conduit le public entier à fondre en larmes.

---

[1] Voir par exemple, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7.

[2] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1, 1172a 20-25. Voir aussi Aristote, *Politique*, VIII, 5, 15 sq.

[3] Sur l'aveuglement et sur la leçon de la souffrance, voir respectivement Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, (Paris : Seuil, 1996), 344 et 379-380.

[4] Cité dans Myriam Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel* (Paris : Seuil, 2008), 77.

Myriam Revault d'Allonnes rapporte cette histoire dans le but de mettre en lumière la dérive de notre société actuelle qui, abreuvée des images de la souffrance « en direct », est devenue, selon elle, une société *compassionnelle***.** Pour comprendre ce que ce terme veut dire, il faut remonter à Rousseau et à Tocqueville. Rousseau d'abord a fait valoir que la pitié est un sentiment naturel chez l'être humain et qu'il est constitutif de la société, en ce qu'il instaure une sensibilité partagée et pousse ainsi à entrer dans une communauté. Tocqueville a montré par la suite que la compassion est au cœur de la sensibilité démocratique, celle-ci étant fondée sur l'égalisation des conditions et le sentiment de ressemblance entre les citoyens. Cependant, comme le prouve l'anecdote au sujet de la *Prise de Milet*, notre société démocratique est devenue moins compatissante que compassionnelle, c'est-à-dire littéralement emportée par l'hypertrophie de cette passion. Revault d'Allonnes souligne que la compassion tend à se résoudre en une fusion affective qui a le défaut d'empêcher le jugement[5] et de n'offrir le plus souvent qu'un substitut à l'impuissance ou à l'inaction politiques[6]. Les actions auxquelles elle donne lieu sont trop fugaces ou trop spectaculaires pour établir des institutions durables, seules capables d'apporter de véritables changements. Il est impossible ici de discuter cette lecture, mais elle permet néanmoins de faire ressortir trois points qui concernent directement notre propos.

1. Le premier est l'importance que revêt aujourd'hui le sentiment. On serait tenté d'y voir un universel, tant l'affect déborde le domaine particulier de l'intériorité subjective auquel il a été longtemps relégué, pour informer désormais toutes les sphères de la réalité, non seulement l'esthétique, la politique ou la morale, mais aussi l'économie[7] et la connaissance. Pas étonnant, dès lors, que le thème de l'affect investisse aussi la philosophie, comme on le constate en phénoménologie surtout[8].

---

[5] Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel*, 71.

[6] Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel*, 90.

[7] Sur l'aspect économique, voir d'Eva Illouz, *Gefühle in der Zeiten des Kapitalismus* (Frankfurt : Suhrkamp, 2006).

[8] Bernard Waldenfels propose emblématiquement une « redéfinition phénoménologique des sentiments » dans son article « L'assise corporelle des sentiments », dans Éliane Escoubas et Laslo Tengelyi (Dir.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie. Affekt und Affektivität in der neuzeitlichen Philosophie und der Phänomenologie* (Paris, L'Harmattan, 2008), 201.

Or, un des intérêts de la pensée d'Adorno est qu'elle place l'affect au fondement même de la vie du sujet. Sa position peut être résumée dans deux thèses qui projettent d'emblée une lumière sur sa conception de la vie bonne :
- la souffrance constitue le moteur ou l'impulsion de l'activité en général, tant théorique que pratique;
- l'abolition de la souffrance constitue le but interne de toute activité[9].
La notion clé est ici évidemment celle de souffrance. Par là, il faut d'abord entendre le fait originaire de pâtir, d'être *touché* par l'autre charnellement, c'est-à-dire affectivement et corporellement à la fois. La capacité de « sentir » représente ainsi la condition de possibilité de l'expérience en général, considérée sur le versant subjectif du vécu[10].

Sur son versant objectif, par ailleurs, le vécu de la souffrance renvoie à la pression qu'exerce l'autre sur le sujet et à la trace que cette pression laisse en lui[11], originairement sous forme d'un sentiment de plaisir ou de déplaisir[12]. Plus l'objet accapare le sujet, que ce soit sous le mode d'une répulsion ou d'une attraction, plus le sujet ressent le besoin d'extérioriser cet objet. C'est selon l'arrière-plan de cette dynamique d'échange ou d'interaction entre le sujet et l'objet que doit être comprise la seconde thèse, voulant que toute activité tende d'elle-même à l'abolition de la souffrance. Elle ne comporte encore aucune connotation morale. Cette orientation immanente ne revêt une dimension spécifiquement morale que lorsqu'elle transcende l'activité de l'espèce et que s'impose un projet de société. Adorno emploie le terme de société dans un sens emphatique ou, autrement dit, normatif. Une société digne de ce nom ne serait plus, en effet, uniquement naturelle, c'est-à-dire axée sur la conservation de soi, sur la satisfaction des besoins individuels. À la différence de la société bourgeoise moderne, elle représenterait une organisation solidaire de tous ses membres[13].

À la lumière de cette perspective matérialiste ou affective, on ne s'étonnera pas que, pour Adorno, la deuxième version de l'impératif ca-

---

[9] Ces deux thèses se dégagent surtout des pages 160 à 164 de Adorno, *Dialectique négative* (Paris : Payot, 1992) ; par la suite abrégé en *DN*.
[10] Voir sur ce point Theodor Adorno, *Théorie esthétique* (Paris : Klincksieck, 1995), 457 et *Minima Moralia* (Paris : Payot, 1991), §79 ; par la suite abrégé en *MM*.
[11] *DN*, 22.
[12] *DN*, 160.
[13] *DN*, 161.

tégorique kantien ne signifie rien d'autre que cette solidarité. Cet impératif s'énonce, rappelons-le, comme suit : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen*.[14] » Adorno confère toutefois à la notion d'humanité un tout autre sens que Kant. C'est ce qui ressort immédiatement de la conséquence qu'il tire de cet impératif kantien. Selon lui, une telle organisation impliquerait nécessairement l'abolition de la misère physique de tous, sans exception[15]. Il écrit :

> Lorsque vous posez des questions concernant les finalités de la société émancipée, on vous répond : épanouissement des possibilités humaines ou qualité (*Reichtum*) de vie. […] La vraie tendresse serait dans la plus brutale des réponses : que nul n'ait plus jamais faim[16].

Être humain se traduirait donc tout d'abord par la tentative d'abolir le fléau de la faim qui, comme on sait, accable encore la très grande majorité de nos contemporains et ne cesse même de s'accroître.

2. Mais tournons-nous pour l'instant vers le second point général à considérer concernant le lien entre la moralité et l'affectivité. On constate que le sentiment qui prime actuellement est celui de la compassion, qui est souvent confondu avec l'empathie, la sympathie, la sollicitude et la fraternité. Il est permis de douter qu'il s'agisse d'un sentiment originaire habitant le cœur de tout être humain, comme le veut Rousseau[17]. On retiendra néanmoins que la compassion représente le sentiment

---

[14] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, tome 2 (Paris : Gallimard, 1985), 295 - Ak. IV, 429 (abrégé par la suite en *FMM*). Pour la lecture qu'en fait Adorno, consulter *DN*, 201-202 et 220.

[15] Voir *DN*, 203. Adorno insiste particulièrement sur la notion de pluralité présente dans celle d'humanité.

[16] *MM*, §100 (p. 147), traduction légèrement modifiée.

[17] Sur la pitié, voir le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3 (Paris : Gallimard, 1959), 154-157 ainsi que Jean-Jacques Rousseau, *Émile* (Paris : Gallimard, 1995), livre IV.

d'humanité primordial[18], dans la mesure où elle est porteuse d'une ouverture à l'autre, d'une hospitalité qui institue une communauté de destin, une solidarité. Elle se démarque ainsi de la pitié, bien que celles-ci portent fréquemment le même nom. La pitié réalise au contraire un isolement parce qu'elle se nourrit de la souffrance de l'autre, et qu'elle s'affirme uniquement en celle-ci. Comme Nietzsche l'a mis en lumière, elle condamne au fond l'individu à son misérable sort[19]. Si j'ai employé le concept de destin auparavant en lien avec la compassion, c'est pour signifier plutôt le caractère non seulement primordial, mais aussi décisif de son expérience pour un être humain. La compassion détermine, en d'autres termes, notre sens d'être humain et notre destination morale. Cela devient manifeste dans l'épreuve qui sollicite la compassion au plus haut point et le plus durement, soit celle de la mort. Paul Ricœur a tenté de montrer dans cette veine que la sollicitude pour un agonisant constitue « le rapport originaire au plan éthique de soi à l'autre que soi[20] ». L'agonisant me révèle à moi-même « *comme* un autre parmi les tres[21] ». Bien qu'il la pousse à ses limites, Adorno a sans doute en vue la même épreuve lorsqu'il formule son propre impératif catégorique : « … penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive plus.[22] » Selon lui, le sentiment moral fondamental, celui qui oppose une résistance à ce que symbolise Auschwitz, doit être cherché « dans le sentiment corporel, dans l'identification avec la douleur insupportable.[23] » Notre destination morale prend donc paradoxalement son élan dans la sphère où se tiennent « carcasse, puanteur et pourritu-

---

[18] C'est ainsi que j'interprète ce passage d'Adorno et Horkheimer, où il est dit que la « compassion est l'humanité dans sa figure immédiate » dans *Dialectique de la raison* (Paris, Gallimard, 1974), 109 ; abrégé par la suite en *DR*.

[19] La pitié est clairement décrite comme une vengeance dans la *Généalogie de la morale*, III, §14 sq.

[20] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990), 237. Dans son dernier texte, *Vivant jusqu'à la mort*, *suivi de Fragments* (Paris : Seuil, 2007), 46, Ricœur invoque aussi bien le « regard de la compassion » qui accompagne un mourant et qui contraste avec celui « du spectateur devançant le déjà-mort ». Il se réfère au récit autant humain que touchant fait par Jorge Semprun de la mort de Maurice Halbwachs à Buchenwald.

[21] Ricoeur, Soi-même comme un autre, 225.

[22] *DN*, 286 (traduction modifiée).

[23] Theodor Adorno, *Métaphysique*. *Concept et problèmes* (Paris : Payot, 2006), 173.

re[24] ». Pour comprendre la pensée d'Adorno, il faudra déterminer plus avant la nature de ce sentiment et la dynamique morale qu'il induit. Nous y reviendrons plus loin. Encore une fois cependant, on constate que l'humanité dont il est question ici se trouve aux antipodes de la perspective kantienne de la personnalité et de sa dignité.

3. En dernier lieu, il faut remarquer que le souci compassionnel a aussi son envers; à la limite, il paraît même aller à l'encontre de l'agir moral. Par exemple, on sait d'expérience que l'aide humanitaire ne sert souvent que de couverture à des entreprises visant tout le contraire. En fait, le défaut de la compassion procède de sa propre nature, soit de la distance qu'elle offre par rapport à l'action et à son initiative. Cette tendance lourde à la passivité se décline de plusieurs manières. En insistant sur l'effet négatif des images de la souffrance qui nous inondent, Myriam Revault d'Allonnes a fait valoir l'inhibition de l'action, l'accroissement du sentiment d'impuissance, la propension à fusionner en masse et son corrélat, le populisme, enfin, la fugacité de l'action compassionnelle. Dans sa critique de l'impératif adornien de l'abolition de la souffrance, Raymond Geuss mentionne de plus le culte de la victime et la concurrence pour la reconnaissance qui s'ensuit, le culte des malheureux et, enfin, la limitation de la compassion à soi-même ou à ses proches, le sentiment étant essentiellement individuel[25].

À la décharge de la compassion et de l'injonction de l'abolition de la souffrance qu'elle inspire, on doit sans doute dire qu'elle ne fait que succomber à ce qui advient lorsque la morale en arrive à investir totalement le champ du politique. Afin de contrer ces dérives, il faut simple-

---

[24] Adorno, Métaphysique. Concept et problèmes, 173.

[25] Voir Raymond Geuss, « Suffering and Knowledge in Adorno », dans *Outside Ethics* (Princeton : Princeton University Press, 2005), 128-130. Rappelons que Tocqueville avait déjà mis en évidence la contemporanéité de l'individualisme et du sentiment d'égalité en régime démocratique : « je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres, ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux ; mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour soi seul… » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris : Paguerre, 1848), 313.

ment se garder de faire de la compassion, comme de tout autre affect d'ailleurs, la norme de la sphère publique[26]. Pourtant, même malgré cette précaution, deux dangers subsistent, sur lesquels Adorno et Kant ont respectivement insisté et que leurs pensées morales ont tenté d'éviter, cependant que d'une manière diamétralement opposée l'une à l'autre. Aussi n'est-ce pas un hasard si Adorno a choisi d'exprimer sa position par le biais d'une critique de celle de Kant. *Il en va de la morale même.*

Le premier danger consiste en un renversement de la compassion dans l'indifférence. Cette sorte de désaffectation morale résulte soit d'un sentiment exacerbé d'impuissance, soit de l'identification fusionnelle à un groupe pour ainsi dire de souffrants, au détriment des autres, des différents, qui risquent fort dans un tel contexte d'être tenus pour responsables de tous les maux. Adorno a considéré cette indifférence, cette capacité de détourner les yeux devant la souffrance de l'autre, comme le principe même d'Auschwitz. La survie, explique-t-il, « nécessite déjà cette froideur qui est le principe fondamental de la subjectivité bourgeoise et sans lequel Auschwitz n'aurait pas été possible.[27] » Le fait que nous puissions aujourd'hui tout suivre à l'écran n'y change pas grand-chose, peut-être même renforce-t-il cette tendance à l'indifférence.

Le second danger, Kant y fut particulièrement attentif. Il consiste à s'abîmer dans la mélancolie. Kant a bien vu que, devant le poids de la misère humaine et de la souffrance imméritée, l'individu compatissant risque d'être emporté par sa souffrance. Dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* de 1764, il note en effet :

> Il n'est pas possible que notre cœur se gonfle de tendresse en faveur de chaque être humain et sombre dans la mélancolie à chaque malheur qui frappe les autres, sans quoi l'homme vertueux, fondant sans cesse en larmes de pitié comme Héraclite, avec toute cette bonté de cœur, ne deviendra cependant rien de plus qu'un oisif au cœur tendre[28].

---

[26] C'est en gros la conclusion, proche de celle de Hannah Arendt, à laquelle parvient Revault d'Allonnes : *L'Homme compassionnel*, 69-70.

[27] *DN*, 284.

[28] Emmanuel Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, dans *Œuvres philosophiques*, tome 1 (Paris : Gallimard, 1980), 462 - Ak. II, 217.

Nous parvenons ici au point où l'opposition d'Adorno à Kant peut être prise en vue. Superficiellement, cette opposition pourrait être décrite comme celle entre l'affectivité et la rationalité. Car, d'une part, il est clair que la conception d'Adorno loge à l'enseigne de la mélancolie et qu'il en a été voulu ainsi. La désignation des *Minima Moralia* comme un « triste savoir » en témoigne éloquemment. De plus, les références à la souffrance, au désespoir, à la mort, voire au cadavre visent chez lui le centre de l'expérience morale. Et, d'autre part, il est non moins clair que la pensée de Kant loge à l'enseigne de l'indifférence ou, en termes plus précis, de l'apathie. Il convient de souligner que sa sévérité à l'endroit de notre part affective s'installe très tôt chez lui, dès ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, où Kant cherche pourtant encore à fonder la morale sur un sentiment, et soutient même que seul le tempérament mélancolique a accès à un tel sentiment. Il le définit comme celui « de la beauté et de la dignité de la nature humaine[29] ». Quand on songe que cette affirmation réfère au sentiment d'un mélancolique, normalement pas particulièrement sympathique à la nature humaine, on ne laisse pas d'être étonné! En fait, le mélancolique n'éprouve ce sentiment que dans la mesure où il subsume ses affects sous des principes. La vertu s'exerce déjà ici comme la subordination de ses sentiments sous des règles.

L'opposition de la morale kantienne à la sensibilité

Commençons donc par examiner la place et le rôle que détiennent l'affect et la capacité de ressentir, que Kant nomme sensibilité, dans sa pensée morale. Je limite la discussion à deux thèmes majeurs sur lesquels se concentre la critique d'Adorno. Il s'agit premièrement du problème de la détermination de la moralité exclusivement par la raison et, deuxièmement, du problème du mobile de la volonté.

La morale kantienne repose, comme on sait, sur le principe de l'autonomie de la raison. Kant considère que cette dernière ne possède pas seulement un usage théorique, consistant à déterminer des objets, mais également un usage pratique, s'appliquant à déterminer la volonté. À elle seule, en effet, la raison doit avoir le pouvoir de commander ce qui

[29] Kant, *Observations*, 463 - Ak. II, 217. Inutile de rappeler que Kant était lui-même mélancolique, comme il le confie dans la 3e section du *Conflit des facultés*.

doit être voulu. Ceci est à comprendre dans un double sens. D'une part, la raison doit déterminer la représentation de la volonté, c'est-à-dire *ce que* la volonté doit reconnaître comme juste. La raison pratique contient ainsi un *principe de discernement*. D'autre part, elle doit déterminer la volonté à *vouloir* ce qui est juste. Elle doit aussi contenir un *principe d'exécution*. Ces deux éléments forment ensemble l'autonomie de la raison : celle-ci est une causalité libre, indépendante de tout conditionnement empirique.

Kant n'envisage donc pas le phénomène de la volonté dans son rapport à des objets, ceux que celle-ci désirerait et qui lui seraient transcendants. Il le considère simplement sous l'angle de sa détermination par la raison, dans son immanence, *a priori*. De ce formalisme découlent trois points importants.

1. Le bien n'est plus conçu comme un but matériel, but que Kant, en suivant la tradition, identifie au bonheur[30]. Plutôt, ce qui est bon ou moral réside désormais dans la forme même de la volonté : « c'est en soi », comme le souligne Kant, que la bonne volonté « est bonne[31] ». Le bien et le mal tombent ainsi en elle.

2. La volonté bonne est seulement celle qui se laisse déterminer par la raison. Cette volonté entre donc nécessairement en opposition à ses inclinations, c'est-à-dire aux mobiles qui agissent par ailleurs sur elle empiriquement et qui sont toujours liés à un sentiment de plaisir ou de déplaisir. Une volonté qui se soumet plutôt à ses inclinations, à ses penchants, à ses impulsions n'est pas seulement « pathologique », c'est-à-dire affectée, donc non libre. Selon Kant, elle n'a de surcroît aucune valeur morale, quand bien même ses inclinations seraient moralement acceptables. Une telle volonté, ainsi que l'individu qui va de pair avec elle, n'est jamais estimable, tout au plus aimable[32].

3. Ce rejet de tout principe empirique ou psychologique de détermination n'implique pas que la volonté morale soit sans objet. Ce qui est bon, comme mentionné, c'est de se déterminer purement par la raison. Or,

---

[30] *FMM*, 251 - Ak. IV, 393.
[31] *FMM*, 252 - Ak. IV, 394.
[32] *FMM*, 256-257 - Ak. IV, 398 - et *Observations*, 456 - Ak. II, 211.

d'un point de vue formel, la raison se définit comme le pouvoir des règles. La volonté qui se soumet à la raison est par conséquent déterminée « relativement à la forme de ses maximes »[33]; elle règle, autrement dit, les maximes de son action selon l'impératif catégorique.

La volonté bonne se manifeste dès lors comme la pure obéissance à une règle universelle d'action, la loi morale. Comme Hegel l'a bien formulé, agir moralement, c'est, pour Kant, agir uniquement par devoir.

Ces idées sont connues, mais il était nécessaire de les rappeler afin de pouvoir prendre en vue un premier problème, non moins notoire. Il est célèbre sous le nom du rigorisme kantien, c'est-à-dire du rejet de la sensibilité et du désir de bonheur pour ce qui a trait à la détermination de la volonté[34].

L'illustration la plus poignante de ce rigorisme est offerte par la critique que Kant adresse au mobile de la bienveillance dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Remarquons qu'il ne s'agit pas d'un mobile parmi d'autres. D'abord, Hutcheson avait élevé cette disposition au rang de sentiment moral fondamental, puisqu'elle vise le bien-être d'autrui. Ensuite, la bienveillance implique ce que Kant nomme de la sympathie. Or, ce qu'il faut entendre par là correspond exactement à ce que j'ai désigné plus haut comme compassion. La critique de la bienveillance abrite donc essentiellement le procès de la compassion.

Kant commence par incriminer l'inconstance et la particularité du sentiment. En tant que tels, il est vrai, les sentiments sont dépendants des circonstances et individuels :

> Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché par l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle,

---

[33] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, tome 2 (Paris : Gallimard, 1985), 644 - Ak. V, 31 ; abrégé par la suite en *CRPr*.

[34] La place ménagée par Kant au bonheur que la vertu serait en droit d'espérer n'entame en rien ce rigorisme et ne sera donc pas prise en considération ici. Sur son caractère d'ailleurs problématique, voir *CRPr*, 742-743 - Ak. V, 110-111 - et la lecture d'Adorno en *DN*, 201-203.

> et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir, alors seulement son action aura une valeur morale[35].

Bref, s'il souffre lui-même, cet homme au tempérament bienveillant en oubliera toute compassion. Il l'oubliera du reste nécessairement, selon Kant, car ce qui le détermine dans ses actions, à défaut de la vertu, ne peut être que l'amour-propre. Par conséquent, seule la conscience du devoir est en mesure de faire pièce à la faiblesse de la compassion, à la faiblesse de notre humanité, pourrait-on même dire[36]. Mais Kant ne se contente pas de cette assertion. D'une manière totalement contre-intuitive, il poursuit en définissant l'humanité par la froideur :

> Je dis plus : si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si un tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui, peut-être parce qu'ayant lui-même en partage contre les siennes propres un don spécial d'endurance et d'énergie patiente, il suppose aussi chez les autres ou exige d'eux les mêmes qualités; si la nature n'avait pas formé particulièrement cet homme […] pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas encore en lui de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant?

Dieter Henrich résume parfaitement de quoi il en retourne ici : « Le plus haut rang parmi ceux qui aident l'humanité, Kant veut l'attribuer à ce médecin qui aide les malades avec abnégation, même s'il les trouve répugnants et ingrats.[37] » Kant va évidemment trop loin. Sa conception de la vertu affiche au moins trois écueils.

---

[35] Pour cette portion de l'extrait et la suivante, *FMM*, 257 - Ak. IV, 398.

[36] Kant affirme lui-même la parenté entre humanité et sympathie : « … *humanité* veut dire, d'une part, le sentiment universel de *sympathie*, d'autre part la faculté de pouvoir *se communiquer* de façon intime et universelle … » *Critique de la faculté de juger*, dans *Œuvres philosophiques*, tome 2 (Paris, Gallimard, 1985), 1146 - Ak. V, 355.

[37] Dieter Henrich, « Ethik der Autonomie », dans *Selbstverhältnisse* (Stuttgart : Reclam, 1982), 26 (ma traduction).

1. Elle traite les autres uniquement comme des cas d'application d'un principe universel et comme l'occasion d'attester l'universalité rationnelle du devoir[38]; la deuxième version de l'impératif catégorique conserve le même défaut, dans la mesure où ce n'est pas la personne d'autrui que je respecte, mais l'humanité qui est en lui[39].

2. La conception de l'humanité qu'elle véhicule est narcissique, comme le fait remarquer Adorno[40]. L'estime que Kant éprouve pour ce mélancolique, le sentiment de la valeur supérieure de sa personne, relève d'une fixation de l'individu sur son moi et d'une survalorisation de sa part rationnelle ou intelligible au détriment de son autre part, sensible.

3. Cette conception de la vertu refoule tellement le sentiment, elle limite tellement le désir de bonheur, jugé égoïste, que l'aspect positif du devoir d'apathie, prôné en parallèle par Kant, s'en trouve compromis[41]. Ce devoir se veut d'abord l'indice d'une distanciation de l'individu par rapport à ses impulsions et à ses intérêts immédiats, permettant de prendre en compte aussi ceux des autres. Cependant, cette distance se retourne en indifférence non seulement eu égard aux autres et à leur souffrance, mais aussi à la sienne propre.

Dans la seconde digression de la *Dialectique de la Raison* intitulée *Juliette, ou Raison et morale*, Adorno et Horkheimer ont montré que pareille disposition est en germe dans la morale kantienne et qu'elle risque de basculer dans le contraire de la vertu, soit dans l'exercice d'une insensibilité *par principe et donc systématiquement orchestrée*. C'est ainsi que l'un des personnages sadiens « se glorifie de son " stoïcisme ", du " repos des passions " qui lui permet " de tout faire et de tout soutenir sans émotion "…[42] » Le but est l'acquisition d'une maîtrise totale de soi, d'une lucidité sans faille.

---

[38] Henrich, « Ethik der Autonomie », 25.

[39] Voir à ce sujet l'effort de Paul Ricœur de faire valoir la pluralité des personnes au sein de la deuxième version de l'impératif catégorique, dans *Soi-même comme un autre*, 258 sq et 305.

[40] *DN*, 174.

[41] Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, tome 3 (Paris : Gallimard, 1986), 693 - Ak. VI, 408.

[42] Cité dans *DR*, 111.

Ce « devoir » d'indifférence, à l'opposé de la compassion, est évidemment dangereux. Il peut donner lieu au sadisme, soit à la jouissance de faire souffrir toute vie parce que, sensible, toute vie est forcément faible et vulnérable. Mais il peut aussi conduire à une inhumanité pire, car détachée de tout plaisir cette fois, soit à la culture de l'endurcissement qui est à l'origine d'Auschwitz. Ici, les bourreaux accomplissent leur tâche sans éprouver le moindre état d'âme, comme le rapporte Jean Améry dans le récit de son expérience de victime, auquel Adorno s'est référé[43]. Améry refuse néanmoins l'expression de « banalité du mal » forgée par Hannah Arendt pour désigner l'essence du nazisme qu'elle voyait incarnée dans Adolf Eichmann[44].

Attardons-nous d'ailleurs un instant sur ce cas d'Eichmann auquel Adorno ne réfère qu'une fois[45]. Le personnage fut le grand responsable de la déportation des Juifs et de leur transport aux camps d'extermination. Or, à son procès, il allégua pour sa défense être un bon citoyen qui n'a jamais fait que son devoir, qui n'a fait qu'obéir aux ordres supérieurs. De plus, ajouta-t-il, il « avait vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant et particulièrement selon la définition que Kant donne du devoir[46] ». Humanité rimait pour lui avec « mollesse[47] ».

Passons maintenant au second problème majeur inhérent à la morale kantienne, celui du mobile de la volonté. J'ai mentionné plus haut que la raison pratique ne constitue pas seulement un principe de discernement, une règle permettant de juger universellement de ce qui est juste ou injuste, mais aussi un principe qui permet de passer à l'action, un principe d'exécution. La raison doit être considérée également comme la cause efficiente de la volonté, et ce, indépendamment de toute détermina-

---

[43] Voir Jean Améry, « Die Tortur » dans *Merkur*, n° 208 (Juli 1965), 631 et 634.

[44] Améry, « Die Tortur », 626.

[45] Voir Theodor Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles Critiques. Interventions - Répliques* (Paris : Payot, 1984), 211 et 213. Je remercie Philippe Langlois de m'avoir rappelé cette référence.

[46] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (Paris: Gallimard, 1997), 222. Arendt relève avec justesse qu'il a déformé la pensée de Kant en identifiant le législateur en lui à la volonté du *Führer*. Cette déformation correspondait toutefois à la nouvelle formulation qu'un certain Hans Frank avait faite à l'époque de l'impératif catégorique : « Agissez de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de vos actes, les approuverait » (Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, 223).

[47] Arendt, Eichmann à Jérusalem, 239.

tion empirique. L'embarras qui surgit alors aussitôt est celui de comprendre comment un jugement peut bien procurer à la volonté son énergie, la force de vouloir effectivement. Entre savoir ce qu'il est juste de faire et l'accomplir, en effet, il y a tout un écart[48]. Dans ses *Leçons d'éthique* qui remontent aux années 1775-1780, Kant reconnaît pleinement l'ampleur du problème : « L'entendement peut assurément juger, mais que son jugement possède une force, qu'il puisse devenir un mobile et qu'il ait la capacité de pousser la volonté à exécuter l'action en conséquence, c'est là le mystère de la pierre philosophale![49] »

La solution que retiendra Kant, pour réduire cet écart entre la raison et la volonté dans sa facticité, réside dans la conscience de la présence de la loi morale en moi. La conscience de cette présence ressortit à un fait, à un *Faktum der Vernunft*, c'est-à-dire à quelque chose qu'on ne peut ni déduire (surtout pas de la nature humaine, car cela équivaudrait à transformer la loi morale en quelque chose de conditionné[50]), ni expliquer, la liberté, conçue en tant que spontanéité absolue de la raison, n'étant qu'une idée. Il est remarquable que Kant ne se soit pas demandé si cette admission d'un fait au cœur même de la liberté, censé de surcroît affecter la volonté, ne supprimait pas la liberté. Adorno y voit en tout cas la confirmation suprême du caractère antinomique de sa morale : un élément d'irrationalité loge au sein de la raison, qui se résout concrètement non pas en liberté, mais en « coercition »[51].

Selon Kant, la manière dont la loi morale oblige est qu'elle produit en nous un sentiment de respect pour elle. Mobile moral « unique et en même temps incontesté »[52], dit-il, ce sentiment est lui aussi inexplicable, il décrit simplement l'impulsion de la volonté bonne, qui met de côté tous les autres mobiles, tels les buts de l'action et les effets positifs qui en sont attendus. Ce respect découle de deux interventions de la loi morale sur notre âme. La première est négative, au sens où la conscience de la loi morale exerce une contrainte par rapport à nos inclinations et au plaisir qui s'y rattache. La loi morale produit ainsi un sentiment de

---

[48] Adorno l'illustre par l'exemple d'Hamlet en *DN*, 180.

[49] Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique* (Paris : Le livre de Poche, 1997), 131.

[50] *FMM*, 290 - Ak. IV, p. 425.

[51] Adorno prend Kant au mot, qui utilise lui-même ce terme en *CRPr*, 705 - Ak. V, 80. Voir *DN*, 204.

[52] *CRPr*, 703 - Ak. V, 78.

« douleur »[53] correspondant à une humiliation de notre être sensible[54]. La seconde intervention est en revanche positive, au sens où cette conscience de la supériorité de la loi morale sur nos inclinations produit en nous un sentiment d'admiration qui correspond cette fois à une élévation de notre part intelligible.

Cette solution ne peut guère être retenue, pour au moins trois raisons. D'abord, comme mentionné, le mobile du respect est appelé à marquer l'accès de la loi morale à nos âmes, en d'autres mots, à faire la médiation entre les deux. Cependant, il n'aboutit qu'à les séparer, car les deux actes constitutifs du respect relèvent de deux pouvoirs différents. Le sentiment de douleur et d'humiliation renvoie à notre affectivité, tandis que celui d'élévation résulte de notre raison.

Ensuite, le respect ne réussit pas à instituer une relation positive à la loi. Plutôt qu'un sentiment de la loi, il atteste simplement la contrainte que nous sommes en mesure d'exercer sur nous-mêmes et qu'il est dès lors permis, à l'instar d'Adorno, d'envisager dans l'optique psychologique de l'action du surmoi[55]. Car il est clair que le sentiment que nous avons parfois d'être libres s'accompagne au contraire de celui de l'absence de contrainte extérieure. C'est ce que j'éprouve facilement lorsque je lève le bras et laisse volontairement tomber le livre que je tiens, pour reprendre l'exemple que donne Adorno[56].

Enfin, le respect porte en lui-même les stigmates de la dissociation qui transpire partout ici : c'est un sentiment, puisqu'il doit mobiliser la volonté; pourtant, affirme Kant, il n'est pas d'origine affective. Il ne peut être connu qu'*a priori*.

La question qui se pose alors est la suivante : quel est le mobile de l'action morale? Après tout ce qui a été dit jusqu'ici, il ressort qu'on ne pourra répondre à cette question qu'à condition de ménager une place positive à l'affect dans le phénomène de la volonté morale. Comme c'est précisément ce qu'Adorno a tenté de faire en se tournant contre l'indifférence, il convient, pour finir, d'examiner rapidement sa position.

---

[53] *CRPr*, 696 - Ak. V, 73.

[54] *CRPr*, 704 - Ak. V, 79.

[55] *DN*, 183 et 211-214.

[56] Theodor Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (Frankfurt : Suhrkamp, 1996), 80-81 ; abrégé par la suite en *PM*.

Le tournant affectif en morale

Adorno a condensé l'essentiel de sa pensée morale dans le passage où il promulgue son propre impératif catégorique :

> Dans leur état de non liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive plus. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir charnellement (*leibhaft*) dans l'éthique (*am Sittlichen*) le moment du supplément (*des Hinzutretenden*). Charnel, parce qu'il est l'horreur (*Abscheu*) devenue pratique face à l'insoutenable souffrance physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité, en tant que forme de réflexion spirituelle, s'apprête à disparaître. Ce n'est que dans un motif matérialiste sans fard que survit la morale[57].

Contre le rationalisme de Kant, Adorno met carrément au centre de la morale une expérience dite matérielle. Celle-ci élève néanmoins la prétention d'être fondatrice : non seulement elle commande l'agir moral catégoriquement, mais, de plus, elle émane du fondement même de la subjectivité. Cette expérience demeure possible, en effet, même lorsque les individus n'arrivent plus à se poser eux-mêmes dans leur action, bref, même lorsqu'ils ne sont plus libres objectivement. Le passage indique par ailleurs en quoi cette expérience consiste : en l'épreuve d'un sentiment d'horreur devant la souffrance que ressent l'autre, victime de torture ou mourant. La question est alors la suivante : comment l'horreur peut-elle devenir pratique, c'est-à-dire motiver un « tu dois agir en sorte que cette souffrance cesse ou n'arrive pas »?

Adorno n'est jamais très clair là-dessus, mais son argument se laisse reconstruire, à mon avis, si on parvient à comprendre ce qu'il appelle le « supplément ». Il appréhende celui-ci à travers une description phénoménologique de la volonté.

---

[57] *DN*, 286 (traduction modifiée).

Dans l'acte de vouloir, on peut distinguer le moment de la volonté ou du moi proprement dit, à savoir l'acte de se poser consciemment un but, d'un moment de non-volonté ou de non-moi. C'est ce dernier moment que désigne le supplément. Il renvoie à l'aspect matériel du vouloir, soit à ce qui vient en plus du moment conscient de la volonté et qui est de l'ordre de son énergie, de la vie. Ce « plus », Adorno le situe plus précisément dans une impulsion dite préégoïque ou encore mimétique. Cette impulsion provient en effet du vécu charnel du sujet, c'est-à-dire de sa capacité d'être touché par l'autre. Cet accaparement imprime alors une secousse au flux de la conscience[58], une secousse susceptible de lancer la volonté, lorsque reprise dans la conscience et transposée dans un choix. Pour autant, la conscience ne s'émancipe jamais totalement de cette impulsion. Au contraire, plus la volonté est forte, plus l'individu est décidé, en d'autres termes, et plus ce dernier se voit en même temps porté par un « ne-pas-pouvoir-autrement »[59].

Par ce moment du supplément, Adorno s'oppose à la conception kantienne ou idéaliste de la volonté comme une pure affirmation du moi ou de la raison. La volonté s'élabore toujours au contraire dans une relation fondamentale au non-moi, c'est-à-dire comme une résistance à la non-liberté, à l'effroi. Adorno met plutôt l'affectivité, la passivité du sujet, à l'avant-plan. Il lui attribue une intentionnalité propre : le sentiment est *sentiment de quelque chose*, la souffrance, qu'elle soit mienne ou celle d'un autre. À ce stade charnel, il est d'ailleurs impossible de distinguer nettement les deux. L'horreur qu'éprouve l'autre se répercute aussi en moi, et vice versa. Il lui reconnaît en outre le rôle de mobile : c'est cette souffrance vécue qui pousse à vouloir. La liberté n'est donc ni un fait, ni une propriété de la personnalité, mais elle advient dans l'abolition, à la fois délibérée et obligée, de la souffrance. Elle constitue un résultat jamais prévisible et toujours incertain, une victoire.

On peut donc extrapoler à partir de ces indications que le fondement de la morale réside dans la compassion, comprise comme le partage d'un sentiment de souffrance visant l'abolition de cette dernière, de ce qui empêche la liberté. C'est ce cadrage affectif qui explique d'ailleurs le

---

[58] *DN*, 179.

[59] *DN*, 182. Le témoignage de Fabian von Schlabrendorff, un des participants à l'attentat contre Hitler en 1944, est emblématique pour Adorno de cette incapacité d'en supporter davantage, d'une part, et du sentiment de devoir agir comme on le fait, de « ce-ne-pas-pouvoir-autrement », d'autre part. Voir à ce sujet *PM*, 19.

fait que la conscience morale a coutume de s'exprimer directement, de manière non argumentative, comme un refus, un non. Des affirmations telles que « on ne doit pas torturer; il ne doit pas y avoir de camps de concentration » ne sont vraies, comme le soutient Adorno, « qu'en tant qu'elles sont des impulsions »[60].

Il faudrait naturellement poursuivre cette trop brève analyse de la volonté. Pour conclure, je me contenterai d'affirmer qu'on ne peut pas séparer l'affectivité et la moralité, et ce, parce qu'il en va finalement de notre humanité. C'est bien d'elle, du reste, qu'il est question pour Kant aussi, dès qu'il quitte le cadre qui se voudrait autosuffisant de la rationalité, comme l'atteste ce passage tiré de ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Kant y dépeint le dialogue intérieur d'un homme vertueux devant la souffrance d'un autre et en extrait le mobile qui le fait agir comme suit :

> Je dois venir en aide à cet homme-là, car il souffre; non qu'il soit en rien mon ami ou quelqu'un que je fréquente, ou que je le tienne pour capable de répondre un jour à mon bienfait […]. Ce n'est pas moment d'ergoter et de se poser des questions : c'est un homme et ce qui arrive à des hommes me touche également[61].

Ce qui le pousse à aider n'est donc ni l'amitié, ni un calcul utilitaire. Mais force est de constater que ce n'est pas une loi non plus : le mobile réside plutôt dans la reconnaissance qu'il s'agit d'un être humain comme moi. La source de notre grandeur, il faut la chercher dans notre faiblesse.

marie-andree.ricard@fp.ulaval.ca

---

[60] *DN*, 222.

[61] Kant, *Observations*, 467-468 - Ak. II, 221.